استاذ الاساتذہ محدث العصر حافظ محمد گوندلوی
کی تقاریر صحیح بخاری پر مشتمل تالیف

درسِ صحیح بخاری

مُرتّبہ

منیر احمد السلفی

اسلامک پبلشنگ ہاؤس
قذافی سٹریٹ ۱۷، اردو بازار، لاہور
فون: 227905 - 310434

اُستاذُ الاساتذہ مُحدّث العصر حافظ مُحمّد گوندلوی ؒ

کی تقاریرِ صحیح بُخاری پر مُشتمل تالیف

درسِ صحیح بُخاری

مُرتّبہ
منیر احمد السّلفی

اسلامِک پبلشنگ ھاؤس
تذانی سٹریٹ ۱۷، اُردو بازار ، لاہور

کتاب : درسِ صحیح بخاریؒ

مقرر : استاذالاساتذہ حضرت حافظ محمد گوندلویؒ

تالیف و تہذیب : منیر احمد السلفی

صفحات : ۶۶۴

طبع : اول ستمبر ۱۹۹۲ء / ربیع الاول ۱۴۱۳ھ

تعداد : ایک ہزار

کتابت : محمد یوسف خوش نویس

ناشر : اسلامک پبلشنگ ہاؤس
قذافی سٹریٹ ۱۷- اردو بازار - لاہور
فون: ۲۲۷۹۰۵۰

قیمت :

مطبع :

فہرست درس صحیح بخاریؒ

تقدیم

باب ۲، صحتِ حدیث کا معیار ۷۰ - ۱۴۷

باب: ۹ امام بخاریؒ اور ان کی کتاب الجامع الصحیح ۲۵۶ - ۲۷۶

باب: ۱۰ صحیح بخاریؒ کی خصوصیات ۲۷۷ - ۲۹۴

پہلی حدیث پر بحث ۲۹۵ - ۳۲۰

اگلی حدیث ۳۷۶ - ۳۹۳

استمداد کے لئے چار چیزیں ضروری ہیں ۳۹۳ - ۴۲۶

ابن ناطور کی روایت

مسئلۃ الایمان

باب ۱۱ : کیا ایمان زیادہ یا کم ہوتا ہے ؟ ۴۷۳ - ۵۰۴

باب ۱۲ : کتاب الایمان ۵۰۵ - ۵۱۶

باب: ۱۳ ایمان کے فرائض و شرائع ۵۱۷ - ۵۵۷

باب: ۱۴ نماز اور زکوٰۃ ایمان کے لازمی اجزاء ۵۵۸ - ۶۲۳

تشریح : ۶۲۷ - ایمان اور اسلام میں عام خاص کی نسبت : ۶۲۸ - عبادت کی صحیح صورت : ۶۲۹ - دل پر غائبات کا اثر : ۶۲۹ - قال متی الساعۃ : ۶۳۰ - واذا تطاول رعاۃ الابل البھم : ۶۳۱ - صاحب اولاد لونڈی کو فروخت کرنے کا حکم : ۶۳۱ - پانچ چیزوں کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے : ۶۳۲ - اسلام ایمان اور دین ایک ہی چیز کے نام ہیں : ۶۳۳ - اگلی چیز : ۶۳۳ -

حدیث : ۶۳۳ - الحلال بیّن : ۶۳۵ - شریعت میں مشتبہات ہیں یا نہیں : ۶۳۵ - اشتباہ کی چار صورتیں : ۶۳۵ - حرام میں مبتلا ہونے کی مثال : ۶۳۷ - الا وان الجسد مضغۃ : ۶۳۷ - ایک چکر اوی کا اعتراض : ۶۳۸ - اذا صلحت صلح الجسد کلہ : ۶۳۹ - کمیونسٹوں کا مقصد حیات : ۶۴۰ الا وھی القلب : ۶۴۰ دین کا خلاصہ : ۶۴۱ -

حرمت شراب : ۶۴۲ - وفد عبدالقیس : ۶۴۲ - حج اور عمرہ کا اکٹھا احرام باندھنا : ۶۴۴ - قبیلہ عبدالقیس، ربیعہ کی شاخ تھی : ۶۴۵ - بزرگوں کے عرس کے لئے کسی دن کے تعین کا جواز : ۶۴۷ - حدیث پاک میں مذکور چار چیزیں : ۶۴۷ - چار ممنوع چیزیں : ۶۴۸ -

شرعی نیت کا معنی : ۶۴۹ - دنیوی امور میں اگر ثواب کا ارادہ کر لیا جائے تو وہ بھی عبادات میں داخل ہو جاتے ہیں : ۶۵۰ - ان الاعمال بالنیات والحسبۃ : ۶۵۰ -

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقدیم

الحمد للہ رب العلمین۔ والصلوٰۃ والسلام علی خیرِ الخلق وخاتم النبیّن۔ وعلی جمیع الانبیاء والمرسلین۔ زیرِ نظر تالیف، الجامع الصحیح للامام البخاریؒ کے جن دروس و تقاریر پر مشتمل ہے۔ حضرۃ العلّام شیخ الحدیث حافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان کا آغاز الجامعۃ المحمدیۃ۔ جی ٹی روڈ گوجرانوالہ میں ۲۶ اکتوبر ۱۹۷۵ء بروز اتوار بوقت صبح کیا تھا۔ اور کتاب الایمان کی حدیث الدین النصیحۃ جو اس سلسلۂ تقاریر کی آخری حدیث ہے۔ اس کا درس ۸ دسمبر ۱۹۷۵ء کو پیر کے دن اختتام پذیر ہوا۔

اِن تقاریر میں حدیث، اصولِ فقہ، کتابتِ حدیث، معیارِ صحتِ حدیث، حجیتِ حدیث، مبحث حدیث، ظن و یقین، احادیث کی اصولی حیثیت، طبقاتِ کتب احادیث، کلام کا انسان سے منفصل ہونا، جامع بخاریؒ کی تالیف کے اسباب، صحیح بخاری کی خصوصیات، احادیث کی ابواب سے مناسبت، قرآن کا کلامِ الٰہی ہونا۔ الفاظ کی تفسیر کتاب و سنت سے یا لُغت سے، تصدیقِ شرعی اور تصدیقِ منطقی، کتاب الایمان، ایمان کے فرائض وشرائع، اسلام، ایمان اور دین ایک ہی چیز کے نام ہیں، وغیرہ بہت سے مضامین ومباحث بیان ہوئے ہیں۔

جب راقم الحروف الجامعۃ الاسلامیہ چاہ شاہاں۔ گوجرانوالہ سے درسِ نظامی کے آخری درجہ کی کتب پڑھ کر فارغ ہوا تو برابر دل میں یہ خیال جاگزیں رہا کہ استاذ الاساتذہ حضرت حافظ محمد گوندلویؒ کے درسِ حدیث صحیح بخاریؒ سے بھی استفادہ کرنا چاہیئے کہ سلفی المسلک اساتذۂ حدیث کے سلسلۃ الذہب کی آخری سب سے بڑی کڑی (باعتبارِ معاصرین)، آپ ہی کی ذاتِ گرامی ہے۔ اور نہ صرف خود استفادہ کرنا چاہیئے بلکہ بعد میں آنے والے متعلمینِ حدیث کی رہنمائی کے لئے آپ کے دروس و تقاریر کو ٹیپ ریکارڈر کے ذریعے محفوظ بھی کرلینا چاہیئے۔ کئی سال تک یہ عزم و ارادہ دل و دماغ میں موجود رہا مگر حالات و مصروفیات اسے پایۂ تکمیل تک پہنچانے کی اجازت نہ دیتے تھے۔ آخر ۷۵ء کے اواخر میں اللہ تعالیٰ نے وہ فراغت اور وہ اسباب و وسائل مہیا فرمادیئے۔ جو اس کام کے لئے مطلوب تھے۔ فللہ الحمد الذی بعونہ ونعمتہ و توفیقہ تتم الصالحات۔

اُن دنوں جامعۃ المحمدیہ کی انتظامیہ نے حضرت حافظ صاحب کے لئے ایک تانگہ کا انتظام کر رکھا تھا جو موصوف کو گھر سے جامعہ تک لے جاتا تھا۔ اور پھر جامعہ سے گھر تک واپس پہنچا دیتا تھا۔

میرا پروگرام بھی چونکہ صرف درسِ صحیح بخاریؒ میں شرکت وسماعت واستفادہ اور اس کی ریکارڈنگ تک محدود تھا۔ اس لئے عام طور پر حضرت حافظ صاحب کے تانگہ میں سوار ہوکر جامعہ محمدیہ تک جانے اور واپس آنے کی سعادت حاصل ہوجاتی تھی ــــ یہ سفرجوبگ بھگ آدھ پون گھنٹہ کا ہوتا تھا حضرت الاستاذ کی ہلکی پھلکی مگر نہایت عالمانہ گفتگو پر مشتمل ہوتا ــــ یا اگر گفتگو پر آپ کی طبیعت مائل نہ ہوتی تو زیرلب کچھ ذکر وغیرہ کرتے جاتے۔ تانگہ بان کبھی حضرت سے بے تکلف ہوجاتا تو بیشتر اس کی بات کا جواب ایک دلآویز تبسم کی صورت میں دیتے۔ ویسے آپ کے بارعب اور خوبصورت چہرے پر ہلکا سا تبسم تو ہروقت ہی موجود رہتا تھا۔ جس نے آپ کی شخصیت میں ایک محبوبیت پیدا کر دی تھی ــــ میرے ذہن میں کوئی سوال ہوتا یا کسی معاملہ میں اپنا خلجان حضرت کے سامنے بیان کرتا تو مختصر مگر شافی جواب عنایت فرماتے۔ احادیث و روایات کے ضمن میں بات ہوتی تو امام بخاریؒ امام ابن حجرؒ اور امام شوکانیؒ وغیرہ کا حوالہ دیتے اور دیگر اسلامی مسائل و مباحث میں بالعموم امام ابن تیمیہؒ، امام ابن القیمؒ اور شاہ ولی اللہ دہلوی کو ؒ کرتے اور بے تکلف ائمہؒ متقدمین و متاخرین کی عربی کتب سے لمبی لمبی عبارتیں زبانی دہراتے چلے جاتے ــــ ایک دفعہ آپ نے فرمایا "قرآن میں اللہ تعالیٰ نے سب کچھ بیان فرما دیا ہے۔ صرف فکر وتدبر کی ضرورت ہے۔ جو کسر رہ گئی وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ارشادات و فرامین (احادیث) نے پوری کردی۔ اور امام بخاریؒ نے الجامع الصحیح مرتب فرماکر امت کو یہ بات سمجھا دی ہے کہ رسولِ پاکؐ کی احادیث میں غور وفکر و تدبر کرنے سے ہر عقدہ حل ہوجاتا ہے۔ اور شریعت کی پوری پوری رہنمائی مل جاتی ہے۔ امام بخاریؒ نے احادیث پر جو ابواب قائم کئے ہیں اُن سے فقہ کی راہیں کھلتی ہیں۔"

ایک دن میں نے استاذیؒ المکرم کا خوشگوار موڈ دیکھ کر عرض کیا "حضرت ایک بات کی سمجھ نہیں آئی۔" فرمایا "کیا" عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اشرف المخلوق قرار دیا ہے۔ مگر بعض دیگر مخلوقات میں بہلنے فضیلت جو چیزیں ہیں مثلاً قوت وطاقت یا بصارت و سماعت وشامہ کی صلاحیتیں جو انسان سے بڑھ کر نظر آتی ہیں تو انسان نے اپنے علم وتجربہ سے ایسی چیزیں ایجاد کرلی ہیں کہ اُن پر اس کی برتری قائم ہوگئی ہے۔ مگر جنات اور ملائکہ میں کچھ ایسی قوت وصلاحیت اور طاقت پرواز ہے جس سے حضرتِ انسان کا اشرف المخلوقات ہونا کچھ مشکوک سا ہوجاتا ہے ــــ مسکرا کر فرمایا ایسی کوئی بات نہیں۔ انسان جملہ مخلوقات میں ہر اعتبار سے بالقوۃ اشرف ہے۔ اگر بالفعل نہیں تو یہ اس کی اپنی کوتاہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے علم کی بنیاد پر انسان کو اشرف قرار دیا ہے۔ ایک شخص بالکل اَن پڑھ ہے اور دوسرا بہت تعلیم یافتہ۔ تو اس کا یہ مطلب ہے کہ ان پڑھ آدمی نے اخذ و اکتساب نہیں کیا۔ اُس کے اندر بھی تعلیم یافتہ ہوجانے کی صلاحیت بالقوّۃ موجود ہے۔ مگر بالفعل اس کا ظہور نہیں ہوا۔

تھیں جنّات و ملائکہ کے مقابلہ میں انسان کے اندر جو کمی نظر آرہی ہے وہ بھی اخذ و اکتساب اور محنت نہ کرنے کی وجہ سے ہے۔ قرآن مجید کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے علم و قوت کا ایک ایسا خزانہ انسان کو دیا ہے۔ جس کا انسان کو کما حقہٗ شعور ہی نہیں ۔۔۔ اس کے مختلف الجہات فضائل و کمالات کا کوئی احاطہ نہیں کرسکتا۔ اور ہر شخص کو اس کی ضرورت بھی نہیں ہوتی کہ قرآن اصلاً انسان کی تعلیم و تذکیر و تزکیہ کے لئے ہے ۔۔۔ پھر قدرے توقف کے بعد فرمایا: "اگر کوئی شخص جو سلیم الفطرت مسلمان ہو قرآن مجید کی کسی ایک سورۃ کی بکثرت تلاوت کرے حتیٰ کہ تعدادِ تلاوت لاکھوں سے متجاوز ہوجائے تو اس سورۃ کا مؤکل اُس انسان سے وابستہ ہوجاتا ہے۔ اور اسے ایک احساسِ طمانیت و تکمیل رہنے لگتا ہے۔ ویسے بھی کثرتِ تلاوتِ قرآن سے کبھی کبھی انسان محسوس کر لیتا ہے کہ فرشتے اس کے یمین و یسار موجود ہیں ۔۔۔ اور یہ تو بعض احادیث سے بھی ثابت ہے کہ ایک خاص حالتِ ایمان پر اگر صلحاء و اتقیاء قائم رہیں تو لصافحتکم الملائکۃ (فرشتے) تم سے مصافحہ کریں۔ اور یہ جو تم نے جنّات کی بات کی ہے اگر جن نے کسی انسان کو پریشان کر رکھا ہو تو کسی سورۂ قرآن کا عامل ایک بار ہی سورۃ پڑھ کر آسیب زدہ کو پھونک ماردے تو جنّ منت سماجت پر اتر آتا ہے۔ اور ناک رگڑ رگڑ کر معافی مانگنے لگتا ہے۔ اور اگر فی الوقت اس میں جنّ موجود نہ ہو تو وہ دنیا کے جس کونے میں بھی ہوگا کوئی طاقت اسے گھسیٹ کر عامل کے قدموں میں لاکھڑا کرے گی۔ میں نے عرض کی "یہ مؤکل کونسی مخلوق ہے۔؟ یہ جنّ اور فرشتے سے الگ کوئی مخلوق ہے۔؟ فرمایا کہ "لگتا تو یہی ہے کہ کوئی جداگانہ مخلوق ہے۔ کیونکہ فرشتوں کے اپنے حدودِ عمل ہیں اور جنّات کا الگ دائرہ کار ہے"۔ میرے علم میں تھا کہ حضرت حافظ صاحب بھی جنّات کو قابو کرلیتے ہیں۔ اور آپ کی ایک پھونک سے وہ دفع ہو جایا کرتے ہیں۔ چنانچہ میں نے عرض کی کہ حضرت آپ نے غالباً کوئی ایسا عمل کر رکھا ہے؟ فرمایا "یہ تجربہ کی چیزیں ہیں اور قرآن کے اضافی فوائد ہیں۔ ان کا دین اور شریعت میں کہیں ذکر نہیں"۔

حضرت الاستاذؒ کے ساتھ تانگہ کے اس سفر میں اس طرح کی بہت سی باتیں ہوجایا کرتی تھیں جو میرے لئے حد درجہ علم و سعادت کا باعث بنیں۔ یہ سعید لمحے بہت سے کارہائے خیر کی تشویق و تحریک پیدا کرتے۔ طبیعت، اعتدال و توازن سے ہمکنار ہوتی اور لاینحل عقدے کھل جاتے۔ چونکہ حافظ صاحب بہت وسیع المطالعہ تھے اور قدرت نے بے مثال ذہن و دماغ سے آپ کو نوازا تھا اس وجہ سے متقدمین کی ہر موضوع پر تصنیف کردہ کتب جو زندگی کے کسی حصہ میں بھی آپ کے زیرِ مطالعہ رہ چکی تھیں آپ کے نوکِ زبان ہوتی تھیں، طبّ یونانی

فلسفہ وحکمت، بلاغت وبیان، علم معانی ومنطق، تاریخ وسیر ورجال، فلکیات وطبقات ارض اور ہندسہ وریاضی وغیرہ علوم پر بھی آپ کو کامل دسترس تھی۔ رہ گئے قرآن وحدیث اور دیگر علوم اسلامیہ تو وہ تو حضرت صاحب کے لئے گویا علوم خانہ زاد تھے۔ کسی موضوع پر بات چلتی آپ کا موقف نہایت سوچا سمجھا اور جچا تلا ہوتا۔ آپ ذہنًا مسلم لیگی تھے۔ اور قیام پاکستان کے حق میں تھے، کبھی کبھی "ناگزیر" ملکی سیاست پر بھی تبصرہ کرتے۔ ایک بار پُرمزاح انداز میں فرمایا، بس لیگ ہی لیگ رہ گئی ہے مسلم تو کوئی نظر نہیں آتا۔"

قرآن وحدیث کے حوالے سے ایک بات ضرور کرنا چاہتا ہوں جسے میں نے حضرت الاستاذ سے بطورِ خاص سمجھا ہے اور وہ ہے حق وصداقت کے لئے دل ودماغ کے دریچوں کو ہر وقت کھلا رکھنا۔ مختلف مذہبی مکاتبِ فکر میں سے کسی ایک کے تعصب میں مبتلا نہ ہونا اور دلائل وبراہینِ صحیحہ کے آگے سرِتسلیم خم کر دینا ہے۔ نیز تعلیمات واحکامِ دین میں غلو اور تشدد سے کلی اجتناب کرنا۔ ایک دفعہ دورانِ گفتگو فرمایا، "حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کا اندازِ تعلیم و تربیت نہایت حکیمانہ تھا۔ ہندوستان کے مبتدعانہ ماحول میں حدیث وسنت کا شیوع و فروغ آپ کا خاص کارنامہ ہے۔ مدرسۂ ولی الٰہی میں احادیثِ صحاح پڑھائی جاتیں۔ ارکانِ اسلام صحیح احادیث کے مطابق آپ کے سامنے ادا کئے جاتے مگر آپ خود نماز میں آمین بالجہر اور رفع یدین نہ کرتے کوئی اعتراض کرتا کہ یہ لوگ کیا کر رہے ہیں تو فرماتے صحیح احادیثِ رسول سے اسی طرح ثابت ہے۔ معترض پوچھتا پھر آپ کیوں نہیں کرتے تو کوئی پُرحکمت جواب دے کر مطمئن کر دیتے۔" شاہ ولی اللہ کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ کے مطالعہ کی خاص طور پر سفارش کرتے۔

درس صحیح بخاری کا یہ ابتدائی حصہ، جس میں اپنے مضامین ومباحث کے اعتبار سے کوئی تشنگی موجود نہیں اور جو حضرت شیخ الحدیث کی سلفی فکر کا آئینہ دار ہے، ہر لحاظ سے ایک مکمل اور جامع کتاب ہے۔ اس کی ریکارڈنگ، تحریر وتسوید اور تصحیح کی صورت یہ رہی کہ شروع میں حضرت الاستاذ کے دروس کا انداز متواتر کئی دنوں تک تقاریر کا ہوتا تھا جن میں حدیث، علوم حدیث، اصولِ حدیث اور محدثین وغیرہ کا بیان ہوتا اور الجامع الصحیح کی ایک ایک حدیث اور سند کے متعلق آپ خود ہی ضروری امور پر روشنی ڈالتے جاتے۔ جب تک تو تقاریر و دروس کی یہ شکل رہی ہم پورے کا پورا درس ریکارڈ کر لیتے تھے۔ یہ ابتدائی حصہ ایسی ہی ریکارڈ شدہ تقاریر پر مشتمل ہے۔ مگر بعد ازاں درس نے یہ صورت اختیار کر لی کہ کوئی طالبعلم سند ومتنِ احادیثِ بخاریؒ کی قرأت کرتا جاتا، ہم اس وقت ریکارڈر کا سوئچ آف کر دیتے۔ مگر جونہی حضرت صاحب کچھ ارشاد فرماتے ریکارڈر کو دوبارہ چلا دیا جاتا

یا کوئی طالبِ علم سوال کرتا یا کچھ دریافت کرنا چاہتا تو ہم ریکارڈر کو چلنے دیتے حتیٰ کہ حافظ صاحب اُس سوال کا جواب دے دیتے، تب ریکارڈر کو بند کر دیا جاتا۔ گویا جب تک طلبہ خاموشی سے قراءتِ صحیح بخاری کو سنتے رہتے تو یہ سمجھا جاتا کہ طلبہ امام بخاریؒ کی بیان کردہ روایات کما حقہ سمجھ رہے ہیں۔ لہٰذا حضرت الاستاذ بھی خاموش ہیں اور طلبہ بھی خاموش مگر جونہی کوئی طالب علم کسی مقام پر اپنا اشکال ظاہر کرتا تو حافظ صاحب اُس کا جواب دیتے۔ نتیجۃً سوال و جواب دونوں کو ریکارڈ کرلیا جاتا۔ یا پھر حضرت حافظ صاحب جب یہ سمجھتے کہ اُس مقام پر امام بخاریؒ جو بات طالبانِ علم کو سمجھانا چاہتے ہیں طلبہ اس کو نہیں سمجھ پائے تو آپ از خود کچھ ارشاد فرماتے۔ اس کو بھی ریکارڈ کرلیا جاتا۔ یہ دوسری قسم کی غیر مربوط ریکارڈنگ۔ جس کا سلسلہ درمیان میں کبھی کبھار مربوط درس کی صورت اختیار کرلیتا اور بیشتر غیر مربوط گفتگوؤں پر مشتمل ہے۔ اس پر ابھی کام ہونا باقی ہے۔ اور ان شاء اللہ برادرم محمد معود اعظم خلف الرشید حضرت الاستاذ کے تعاون سے "درس صحیح بخاریؒ" کا دوسرا حصہ بھی جو کتاب العلم سے لے کر الجامع الصحیح کی آخری حدیث تک کے دروس پر مشتمل ہوگا، مربوط و مسلسل انداز میں مدون کرکے شائقین کی خدمت میں جلد پیش کر دیا جائے گا و بیداللہ التوفیق

کیسٹوں کی فراہمی کے کام میں محترم چوہدری عبدالواحد مدظلہ العالی بازار کبیرا گوجرانوالہ نے بہت تعاون کیا تھا۔ ان کی ریکارڈنگ کی توفیق اللہ تعالیٰ نے راقم الحروف کو دی۔ ریکارڈ شدہ کیسٹوں کی تقاریر کو میرے فاضل دوست مولانا عبدالوکیل علوی نے تحریری صورت میں قلمبند کیا۔ فجزاہ اللہ خیرالجزاء بعد ازاں اس تحریری مسودہ پر نظر ثانی راقم الحروف نے کی پھر نظر ثانی شدہ مسودہ، مولانا حافظ عبدالمنان نور پوری زید مجدہ (موجودہ شیخ الحدیث الجامعۃ المحمدیہ جی ٹی روڈ گوجرانوالہ) نے حضرت الاستاذ العلام کو لفظ بلفظ پڑھ کر سنایا۔ اور مفید تصحیحات سے اسے مزین کر دیا۔ اسماع و تصحیح کے کام کا آغاز جامعہ محمدیہ میں ہی ۲۰ ربیع الثانی ۱۳۹۹ھ کو ہوا اور ۷ رجب ۱۳۹۹ھ کو اس کی تکمیل ہوئی فللہ الحمد۔

بعد ازاں نظر ثانی و تصحیح شدہ مسودہ کی کتابت وغیرہ کا کام پھر راقم الحروف کی نگرانی میں آہستہ آہستہ انجام پاتا رہا اور بفضلہ تعالیٰ اب بارہ تیرہ سال کے بعد یہ کتاب مستطاب طبع ہوکر منصۂ شہود پر جلوہ گر ہورہی ہے۔ میری دعا ہے کہ اس کارِ خیر میں جن جن اخوان و احباب نے تعاون کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ سب کو دنیا و آخرت میں اجرِ جزیل سے نوازے اور فوز و فلاح سے ہمکنار فرمائے آمین الٰہ الحق آمین۔

بعض مخلصین و احباب مجھ سے بتکرار دریافت کرتے رہے ہیں کہ اس کتاب کے منظرِ عام

پر آنے میں جو تاخیر و تعویق ہو رہی ہے۔ آخر اُس کے اسباب کیا ہیں تو میرے لئے ممکن نہ تھا کہ ہر ایک کو تفصیل سے بات سمجھا سکتا۔ مگر اب جبکہ یہ تالیف تکمیل کے آخری مراحل میں ہے۔ عرض کرتا ہوں کہ ۱۹۸۱-۸۲ء میں جب اسلامی کتب کی طباعت و اشاعت کا ہمارا کاروبار بحسن وخوبی چل رہا تھا۔ ایک کمینہ اور حرامخور شخص ہم سے ملا اور کاروبار سے متعلق کوئی خدمت انجام دینے کی پیشکش کی جسے ہم نے قبول کر لیا۔ بعد ازاں اس ملعون کی شر انگیز کارروائیوں نے ہمیں خاصا پریشان کیا۔ اس نے ہمارے دس بارہ لاکھ روپے خورد برد کرلیئے اور شامت اعمال سے بچنے کے لئے الٹا ہمیں آٹھ دس جھوٹے مقدمات میں ملوث کر دیا۔ اور ہمارے بعض کوتاہ بین دوستوں کو بھی ہم سے بدظن کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ مگر کذب و خیانت و مکاری کا انجام بخیر تو نہ ہو سکتا تھا کیونکہ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ (بری چال، چلنے والے ہی کو گھیر لیتی ہے) آخر اللہ تعالیٰ نے ہمیں سرخرو فرمایا۔ اس کے قائم کردہ بیشتر مقدمات خارج ہو چکے ہیں۔ عدالت نے ہمارے حق میں ڈگری جاری کر دی ہے اب یہ ذلیل ولعین شخص جو کہتا تھا کہ میں نے اسلامک پبلشنگ ہاؤس والوں سے ابھی مزید رقم لینی ہے۔ ہمارے دوستوں کے پیچھے پیچھے لاکھوں روپے لے کر منت سماجت کر رہا ہے کہ میری اُن سے صلح کرادو مگر اب بھی خورد برد کردہ رقم پوری واپس کرنے پر آمادہ نہیں اور نہ یہ شریر فطرت خود اور نہ اس کے بدکردار ساتھی مزید بری حرکات اور مکر کی چالوں سے باز آتے ہیں۔ حالانکہ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ (کیا ہم نے ان بری چال کو ناکام نہیں بنادیا) کا نقشہ ماضی میں قدم قدم پر دیکھ چکے ہیں۔۔۔ سوائے صبر کے ہمارے پاس کوئی چارہ نہیں اور اللہ تعالیٰ سے ہی دعا کرتے ہیں کہ اللّٰهُمَّ شَتِّتْ شَمْلَهُمْ وَفَرِّقْ جَمْعَهُمْ وَخَرِّبْ بُنْيَانَهُمْ وَدَمِّرْ دِيَارَهُمْ وَأَنْزِلْ بِهِمْ بَأْسَكَ الَّذِي لَا تَرُدُّهُ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ۔ آمین ثم آمین۔

گزشتہ دس سال سے اِن مشکلات و موانع سے ہم دوچار ہیں اور علمی و تحقیقی کاموں کے لئے جس سکون اور دلجمعی کی ضرورت ہے وہ میسر نہیں۔ تاہم ؎

گو میں رہا رہینِ ستم ہائے روزگار — لیکن ترے خیال سے غافل نہیں رہا

جیسے تیسے کرکے کچھ نہ کچھ کام ہوتا رہا اور اب اللہ تعالیٰ کے فضل و توفیق سے درسِ صحیح البخاری کا ابتدائی حصہ حضرت الاستاذ کے شاگردانِ گرامی اور دیگر اہل علم کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس کام کو قبول فرمائے۔ اپنی مخلوق اور عامۃ المسلمین کے لئے اس کو نفع بخش بنائے۔ اور حضرت حافظ صاحب اور اُن کے جملہ متوسلین و فیض یافتگان کے لئے اِن دروس و تقاریر

اگلی حدیث ۳۷۶ - ۳۹۳

استمداد کے لئے چار چیزیں ضروری ہیں ۳۹۴ - ۴۲۶

ابن ناطور کی روایت ۴۲۷-۴۳۴

مسئلۃ الایمان ۴۳۵-۴۷۲

باب ۱۱: کیا ایمان زیادہ یا کم ہوتا ہے؟ ۴۷۳ - ۵۰۴

باب ۱۲: کتاب الایمان ۵۰۵ - ۵۱۶

باب: ۱۳ ایمان کے فرائض و شرائع ۵۱۷-۵۵۷

باب: ۱۴ نماز اور زکوٰۃ ایمان کے لازمی اجزاء ۵۵۸-۶۲۳

تشریح: ۶۲۷ - ایمان اور اسلام میں عام خاص کی نسبت: ۶۲۸ - عبادت کی صحیح صورت: ۶۲۹ - دل پر غائبات کا اثر: ۶۲۹ - قال متی الساعۃ: ۶۳۰ - واذا تطاول رعاۃ الابل البھم: ۶۳۱ - صاحب اولاد لونڈی کو فروخت کرنے کا حکم: ۶۳۱ - پانچ چیزوں کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے: ۶۳۲ - اسلام ایمان اور دین ایک ہی چیز کے نام ہیں: ۶۳۳ - اگلی چیز: ۶۳۳ -

باب ۱۶: باب فضل من استبرأ لدینہ ۶۳۳ - ۶۴۱

حدیث: ۶۳۳ - الحلال بیّن: ۶۳۵ - شریعت میں مشتبہات ہیں یا نہیں: ۶۳۵ - اشتباہ کی چار صورتیں: ۶۳۵ - حرام میں مبتلا ہونے کی مثال: ۶۳۷ - الا ان الجسد مضغۃ: ۶۳۷ - ایک چکڑالوی کا اعتراض: ۶۳۸ - اذا صلحت صلح الجسد کلہ: ۶۳۹ - کمیونسٹوں کا مقصد حیات: ۶۴۰ - الا وھی القلب: ۶۴۰ دین کا خلاصہ: ۶۴۱ -

باب ۱۷: باب اداء الخمس من الایمان ۶۴۱ - ۶۴۸

حرمت شراب: ۶۴۲ - وفد عبدالقیس: ۶۴۲ - حج اور عمرہ کا اکٹھا احرام باندھنا: ۶۴۴ - قبیلہ عبدالقیس، ربیعہ کی شاخ تھی: ۶۴۵ - بزرگوں کے عرس کے لئے کسی دن کے تعین کا جواز: ۶۴۷ - حدیث پاک میں مذکور چار چیزیں: ۶۴۷ - چار ممنوع چیزیں: ۶۴۸ -

باب ۱۸: باب ما جاء ان الاعمال بالنیۃ ۶۴۸ - ۶۵۱

شرعی نیت کا معنی: ۶۴۹ - دنیوی امور میں اگر ثواب کا ارادہ کر لیا جائے تو وہ بھی عبادت میں داخل ہو جاتے ہیں: ۶۵۰ - ان الاعمال بالنیات والحسبۃ: ۶۵۰ -

باب ۱۹: باب الدین النصیحۃ للہ ولرسولہ ۶۵۱

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقدیم

الحمد للہ رب العلمین۔ والصلوٰۃ والسلام علی خیر الخلق وخاتم النبیین۔ وعلی جمیع الانبیاء والمرسلین۔ زیرِ نظر تالیف، الجامع الصحیح للامام البخاریؒ کے جن دروس و تقاریر پر مشتمل ہے۔ حضرۃ العلام شیخ الحدیث حافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان کا آغاز الجامعۃ المحمدیہ۔ جی ٹی روڈ گوجرانوالہ میں ۲۶ اکتوبر ۷۵ء بروز اتوار بوقت صبح کیا تھا۔ اور کتاب الایمان کی حدیث الدین النصیحۃ جو اس سلسلۂ تقاریر کی آخری حدیث ہے۔ اس کا درس ۸ دسمبر ۱۹۷۵ء کو پیر کے دن اختتام پذیر ہوا۔

اِن تقاریر میں حدیث، اصولِ فقہ، کتابتِ حدیث، معیارِ صحتِ حدیث، حجیتِ حدیث، مبحث حدیث، ظن و یقین، احادیث کی اصولی حیثیت، طبقاتِ کتب احادیث، کلام کا انسان سے منفصل ہونا، جامع بخاریؒ کی تالیف کے اسباب، صحیح بخاری کی خصوصیات، احادیث کی ابواب سے مناسبت، قرآن کا کلام الٰہی ہونا۔ الفاظ کی تفسیر کتاب و سنت سے یا لغت سے، تصدیقِ شرعی اور تصدیقِ منطقی، کتاب الایمان، ایمان کے فرائض وشرائع، اسلام، ایمان اور دین ایک ہی چیز کے نام ہیں، وغیرہ بہت سے مضامین ومباحث بیان ہوئے ہیں۔

جب راقم الحروف الجامعۃ الاسلامیہ چاہ شاہاں۔ گوجرانوالہ سے درسِ نظامی کے آخری درجہ کی کتب پڑھ کر فارغ ہوا تو برابر دل میں یہ خیال جاگزیں رہا کہ استاذ الاساتذہ حضرت حافظ محمد گوندلویؒ کے درسِ حدیث صحیح بخاریؒ سے بھی استفادہ کرنا چاہیئے کہ سلفی المسلک اساتذۂ حدیث کے سلسلۃ الذہب کی آخری سب سے بڑی کڑی (باعتبارِ معاصرین) آپ ہی کی ذاتِ گرامی ہے۔ اور نہ صرف خود استفادہ کرنا چاہیئے بلکہ بعد میں آنے والے متعلمینِ حدیث کی رہنمائی کے لئے آپ کے دروس و تقاریر کو ٹیپ ریکارڈر کے ذریعے محفوظ بھی کرلینا چاہیئے۔ کئی سال تک یہ عزم و ارادہ دل و دماغ میں موجود رہا مگر حالات و مصروفیات اسے پایۂ تکمیل تک پہنچانے کی اجازت نہ دیتے تھے۔ آخر ۷۵ء کے اواخر میں اللہ تعالیٰ نے وہ فراغت اور وہ اسباب و وسائل مہیا فرمادیئے۔ جو اس کام کے لئے مطلوب تھے۔ فللہ الحمد الذی بعونہٖ ونعمتہ وتوفیقہٖ تتم الصالحات۔

اُن دنوں جامعۃ المحمدیہ کی انتظامیہ نے حضرت حافظ صاحب کے لئے ایک تانگہ کا انتظام کررکھا تھا جو موصوف کو گھر سے جامعہ تک لے جاتا تھا۔ اور پھر جامعہ سے گھر تک واپس پہنچا دیتا تھا۔

میرا پروگرام بھی چونکہ صرف درسِ صحیح بخاریؒ میں شرکت و سماعت و استفادہ اور اس کی ریکارڈنگ تک محدود تھا۔ اس لئے عام طور پر حضرت حافظ صاحب کے تانگہ میں سوار ہوکر جامعہ محمدیہ تک جانے اور واپس آنے کی سعادت حاصل ہوجاتی تھی ـــــ یہ سفر جو لگ بھگ آدھ پون گھنٹہ کا ہوتا تھا حضرت الاستاذ کی ہلکی پھلکی مگر نہایت عالمانہ گفتگو پر مشتمل ہوتا ــــ یا اگر گفتگو پر آپ کی طبیعت مائل نہ ہوتی تو زیرلب کچھ ذکر وغیرہ کرتے جاتے۔ تانگہ بان کبھی حضرت سے بے تکلف ہوجاتا تو بیشتر اس کی بات کا جواب ایک دلآویز تبسم کی صورت میں دیتے۔ ویسے آپ کے بارعب اور خوبصورت چہرے پر ہلکا سا تبسم تو ہر وقت ہی موجود رہتا تھا۔ جس نے آپ کی شخصیت میں ایک محبوبیت پیدا کر دی تھی ـــ میرے ذہن میں کوئی سوال ہوتا یا کسی معاملہ میں اپنا خلجان حضرت کے سامنے بیان کرتا تو مختصر مگر شافی جواب عنایت فرماتے۔ احادیث و روایات کے ضمن میں بات ہوتی تو امام بخاریؒ امام ابن حجرؒ اور امام شوکانیؒ وغیرہ کا حوالہ دیتے اور دیگر اسلامی مسائل و مباحث میں بالعموم امام ابن تیمیہؒ، امام ابن القیمؒ اور شاہ ولی اللہ دہلوی کو ملاحظہ کرتے اور بے تکلف ائمہؒ متقدمین و متاخرین کی عربی کتب سے لمبی لمبی عبارتیں زبانی دہراتے چلے جاتے ـــ ایک دفعہ آپ نے فرمایا: "قرآن میں اللہ تعالیٰ نے سب کچھ بیان فرما دیا ہے۔ صرف فکر و تدبر کی ضرورت ہے۔ جو کسر رہ گئی وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ارشادات و فرامین (احادیث) نے پوری کردی۔ اور امام بخاریؒ نے الجامع الصحیح مرتب فرماکر امت کو یہ بات سمجھادی ہے کہ رسولِ پاکؐ کی احادیث میں غور و فکر و تدبر کرنے سے ہر عقدہ حل ہوجاتا ہے۔ اور شریعت کی پوری پوری رہنمائی مل جاتی ہے۔ امام بخاریؒ نے احادیث پر جو الواب قائم کئے ہیں اُن سے فقہ کی راہیں کھلتی ہیں!"

ایک دن میں نے استاذیؒ المکرم کا خوشگوار موڈ دیکھ کر عرض کیا: "حضرت ایک بات کی سمجھ نہیں آئی" فرمایا "کیا" عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اشرف المخلوق قرار دیا ہے۔ مگر بعض دیگر مخلوقات میں بنائے فضیلت جو چیزیں ہیں مثلاً قوت و طاقت یا بصارت و سماعت و شامّہ کی صلاحیتیں جو انسان سے بڑھ کر نظر آتی ہیں تو انسان نے اپنے علم و تجربہ سے ایسی چیزیں ایجاد کرلی ہیں کہ اُن پر اس کی برتری قائم ہوگئی ہے۔ مگر جنّات اور ملائکہ میں کچھ ایسی قوت و صلاحیت اور طاقت پرواز ہے جس نے حضرتِ انسان کا اشرف المخلوقات ہونا کچھ مشکوک سا ہوجاتا ہے ـــ مسکرا کر فرمایا ایسی کوئی بات نہیں۔ انسان جملہ مخلوقات میں ہر اعتبار سے بالقوۃ اشرف ہے۔ اگر بالفعل نہیں تو یہ اس کی اپنی کوتاہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے علم کی بنیاد پر انسان کو اشرف قرار دیا ہے۔ ایک شخص بالکل اَن پڑھ ہے اور دوسرا بہت تعلیم یافتہ۔ تو اس کا یہ مطلب ہے کہ ان پڑھ آدمی نے انفذ اکتساب نہیں کیا۔ اُس کے اندر بھی تعلیم یافتہ ہوجانے کی صلاحیت بالقوۃ موجود ہے۔ مگر بالفعل اس کا ظہور نہیں ہوا۔

نہیں جنات و ملائکہ کے مقابلہ میں انسان کے اندر جو کمی نظر آرہی ہے وہ بھی اخذ و اکتساب اور محنت نہ کرنے کی وجہ سے ہے۔ قرآن مجید کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے علم و قوت کا ایک ایسا خزانہ انسان کو دیا ہے۔ جس کا انسان کو کما حقہٗ شعور ہی نہیں — اس کے مختلف الجہات فضائل و کمالات کا کوئی احاطہ نہیں کرسکتا۔ اور ہر شخص کو اس کی ضرورت بھی نہیں ہوتی کہ قرآن اصلاً انسان کی تعلیم و تذکیر و تزکیہ کے لئے ہے — پھر قدرے توقف کے بعد فرمایا: اگر کوئی شخص جو سلیم الفطرت مسلمان ہو قرآن مجید کی کسی ایک سورۃ کی بکثرت تلاوت کرے حتیٰ کہ تعدادِ تلاوت لاکھوں سے متجاوز ہو جائے تو اس سورۃ کا مؤکل اُس انسان سے وابستہ ہو جاتا ہے۔ اور اسے ایک احساس طمانیت و تکمیل رہنے لگتا ہے۔ ویسے بھی کثرتِ تلاوتِ قرآن سے کبھی کبھی انسان محسوس کر لیتا ہے کہ فرشتے اس کے یمین و یسار موجود ہیں — اور یہ تو بعض احادیث سے بھی ثابت ہے کہ ایک خاص حالتِ ایمان پر اگر صلحاء و اتقیاء قائم رہیں تو لصافحتکم الملائکۃ (فرشتے) تم سے مصافحہ کریں۔ اور یہ جو تم نے جنات کی بات کی ہے اگر جن نے کسی انسان کو پریشان کر رکھا ہو تو کسی سورۂ قرآن کا عامل ایک بار ہی سورۃ پڑھ کر آسیب زدہ کو پھونک مار دے تو جنّ منت سماجت پر اتر آتا ہے۔ اور ناک رگڑ رگڑ کر معافی مانگنے لگتا ہے۔ اور اگر فی الوقت اس میں جنّ موجود نہ ہو تو وہ دنیا کے جس کونے میں بھی ہوگا کوئی طاقت اسے گھسیٹ کر عامل کے قدموں میں لاکھڑا کرے گی۔ میں نے عرض کی "یہ مؤکل کونسی مخلوق ہے۔" یہ جنّ اور فرشتے سے الگ کوئی مخلوق ہے۔؟ فرمایا کہ "لگتا تو یہی ہے کہ کوئی جداگانہ مخلوق ہے۔ کیونکہ فرشتوں کے اپنے حدودِ عمل ہیں اور جنات کا الگ دائرہ کار ہے۔" میرے علم میں تھا کہ حضرت حافظ صاحب بھی جنات کو قابو کر لیتے ہیں۔ اور آپ کی ایک پھونک سے وہ دفع ہو جایا کرتے ہیں۔ چنانچہ میں نے عرض کی کہ حضرت آپ نے غالباً کوئی ایسا عمل کر رکھا ہے؟ فرمایا، "یہ تجربہ کی چیزیں ہیں اور قرآن کے اضافی فوائد ہیں۔ ان کا دین اور شریعت میں کہیں ذکر نہیں۔"

حضرت الاستاذؒ کے ساتھ تانگہ کے اس سفر میں اس طرح کی بہت سی باتیں ہو جایا کرتی تھیں جو میرے لئے حد درجہ علم و سعادت کا باعث بنیں۔ یہ سعید لمحے بہت سے کارہائے خیر کی تشویق و تحریک پیدا کرتے۔ طبیعت، اعتدال و توازن سے ہمکنار ہوتی اور لاینحل عقدے کھل جاتے۔ چونکہ حافظ صاحب بہت وسیع المطالعہ تھے اور قدرت نے بے مثال ذہن و دماغ سے آپ کو نوازا تھا اس وجہ سے متقدمین کی ہر موضوع پر تصنیف کردہ کتب جو زندگی کے کسی حصہ میں بھی آپ کے زیرِ مطالعہ رہ چکی تھیں آپ کے نوکِ زبان ہوتی تھیں، طِبّ یونانی

فلسفہ و حکمت، بلاغت و بیان، علم معانی و منطق، تاریخ و سیر و رجال، فلکیات و طبقاتِ ارض اور ہندسہ و ریاضی وغیرہ علوم پر بھی آپ کو کامل دسترس تھی۔ رہ گئے قرآن و حدیث اور دیگر علوم اسلامیہ تو وہ تو حضرت صاحب کے لئے گویا علوم خانہ زاد تھے۔ کسی موضوع پر بات چلتی آپ کا موقف نہایت سوچا سمجھا اور جچا تلا ہوتا۔ آپ ذہناً مسلم لیگی تھے۔ اور قیام پاکستان کے حق میں تھے، کبھی کبھی تانگہ میں ملکی سیاست پر بھی تبصرہ کرتے۔ ایک بار پُرمزاح انداز میں فرمایا، بس لیگ ہی لیگ رہ گئی ہے مسلم تو کوئی نظر نہیں آتا۔"

قرآن و حدیث کے حوالے سے ایک بات ضرور کرنا چاہتا ہوں جسے میں نے حضرت الاستاذ سے بطورِ خاص سمجھا ہے اور وہ ہے حق و صداقت کے لئے دل و دماغ کے دریچوں کو ہر وقت کھلا رکھنا۔ مختلف مذہبی مکاتبِ فکر میں سے کسی ایک کے تعصب میں مبتلا نہ ہونا اور دلائل و براہینِ صحیحہ کے آگے سرِ تسلیم خم کر دینا ہے۔ نیز تعلیمات و احکامِ دین میں غلو اور تشدد سے کلی اجتناب کرنا۔ ایک دفعہ دورانِ گفتگو فرمایا۔ "حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کا اندازِ تعلیم و تربیت نہایت حکیمانہ تھا۔ ہندوستان کے مبتدعانہ ماحول میں حدیث و سنت کا شیوع و فروغ آپ کا خاص کارنامہ ہے۔ مدرسۂ ولی الٰہی میں احادیثِ صحاح پڑھائی جاتیں۔ ارکانِ اسلام صحیح احادیث کے مطابق آپ کے سامنے ادا کئے جاتے مگر آپ خود نماز میں آمین بالجہر اور رفع یدین نہ کرتے کوئی اعتراض کرتا کہ یہ لوگ کیا کر رہے ہیں تو فرماتے صحیح احادیثِ رسول سے اسی طرح ثابت ہے۔ معترض پوچھتا پھر آپ کیوں نہیں کرتے تو کوئی پُرحکمت جواب دے کر مطمئن کر دیتے۔" شاہ ولی اللہ کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ کے مطالعہ کی خاص طور پہ سفارش کرتے۔

درس صحیح بخاری کا یہ ابتدائی حصہ، جس میں اپنے مضامین و مباحث کے اعتبار سے کوئی تشنگی موجود نہیں اور جو حضرت شیخ الحدیث کی سلفی فکر کا آئینہ دار ہے، ہر لحاظ سے ایک مکمل اور جامع کتاب ہے۔ اس کی ریکارڈنگ، تحریر و تسوید اور تصحیح کی صورت یہ رہی کہ شروع میں حضرت الاستاذ کے دروس کا انداز متواتر کئی دنوں تک تقاریر کا ہوتا تھا جن میں حدیث، علوم حدیث، اصولِ حدیث اور محدثین وغیرہ کا بیان ہوتا اور الجامع الصحیح کی ایک ایک حدیث اور سند کے متعلق آپ خود ہی ضروری امور پر روشنی ڈالتے جاتے۔ جب تک تو تقاریر و دروس کی یہ شکل رہی ہم پورے کا پورا درس ریکارڈ کر لیتے تھے۔ یہ ابتدائی حصہ ایسی ہی ریکارڈ شدہ تقاریر پر مشتمل ہے۔ مگر بعد ازاں درس نے یہ صورت اختیار کر لی کہ کوئی طالبعلم سند و متنِ احادیثِ بخاریؒ کی قرأت کرتا جاتا، ہم اس وقت ریکارڈر کا سوئچ آف کر دیتے۔ مگر جونہی حضرت صاحب کچھ ارشاد فرماتے ریکارڈر کو دوبارہ چلا دیا جاتا

یا کوئی طالب علم سوال کرنا یا کچھ دریافت کرنا چاہتا تو ہم ریکارڈر کو چلنے دیتے حتیٰ کہ حافظ صاحب اُس سوال کا جواب دے دیتے، تب ریکارڈر کو بند کر دیا جاتا۔ گویا جب تک طلبہ خاموشی سے قراءتِ صحیح بخاری کو سنتے رہتے تو یہ سمجھا جاتا کہ طلبہ امام بخاریؒ کی بیان کردہ روایات کما حقہ سمجھ رہے ہیں۔ لہٰذا حضرت الاستاذ بھی خاموش ہیں اور طلبہ بھی خاموش مگر جونہی کوئی طالب علم کسی مقام پر اپنا اشکال ظاہر کرتا تو حافظ صاحب اُس کا جواب دیتے۔ نتیجۃً سوال و جواب دونوں کو ریکارڈ کرلیا جاتا۔ یا پھر حضرت حافظ صاحب جب یہ سمجھتے کہ اُس مقام پر امام بخاریؒ جو بات طالبانِ علم کو سمجھانا چاہتے ہیں طلبہ اس کو نہیں سمجھ پائے تو آپ از خود کچھ ارشاد فرماتے۔ اس کو بھی ریکارڈ کرلیا جاتا۔ یہ دوسری قسم کی غیر مربوط ریکارڈنگ، جس کا سلسلہ درمیان میں کبھی کبھار مربوط درس کی صورت اختیار کرلیتا اور بیشتر غیر مربوط گفتگوؤں پر مشتمل ہے۔ اس پر ابھی کام ہونا باقی ہے۔ اور ان شاء اللہ برادرم محمد مسعود اعظم خلف الرشید حضرت الاستاذ کے تعاون سے "درس صحیح بخاریؒ" کا دوسرا حصہ بھی جو کتاب العلم سے لے کر الجامع الصحیح کی آخری حدیث تک کے دروس پر مشتمل ہوگا، مربوط و مسلسل انداز میں مدون کرکے شائقین کی خدمت میں جلد پیش کر دیا جائے گا و بید اللہ التوفیق

کیسٹوں کی فراہمی کے کام میں محترم چوہدری عبدالواحد مدظلہ العالی بازار کیسرا گوجرانوالہ نے بہت تعاون کیا تھا۔ ان کی ریکارڈنگ کی توفیق اللہ تعالیٰ نے راقم الحروف کو دی۔ ریکارڈ شدہ کیسٹوں کی تقاریر کو میرے فاضل دوست مولانا عبدالوکیل علوی نے تحریری صورت میں قلمبند کیا۔ فجزاہ اللہ خیر الجزاء بعد ازاں اس تحریری مسودہ پر نظر ثانی راقم الحروف نے کی پھر نظر ثانی شدہ مسودہ، مولانا حافظ عبدالمنان نورپوری زید مجدہ (موجودہ شیخ الحدیث الجامعۃ المحمدیہ جی ٹی روڈ گوجرانوالہ) نے حضرت الاستاذ العلام کو لفظ بلفظ پڑھ کر سنایا۔ اور مفید تصحیحات سے اسے مزین کر دیا۔ اسماع و تصحیح کے کام کا آغاز جامعہ محمدیہ میں ہی ۳۔ ربیع الثانی ۱۳۹۹ھ کو ہوا اور رجب ۱۳۹۹ھ کو اس کی تکمیل ہوئی فللہ الحمد۔

بعد ازاں نظر ثانی و تصحیح شدہ مسودہ کی کتابت وغیرہ کا کام پھر راقم الحروف کی نگرانی میں آہستہ آہستہ انجام پاتا رہا اور بفضلہ تعالیٰ اب بارہ تیرہ سال کے بعد یہ کتاب مستطاب طبع ہوکر منصۂ شہود پہ جلوہ گر ہورہی ہے۔ میری دعا ہے کہ اس کارِ خیر میں جن جن اخوان و احباب نے تعاون کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ سب کو دنیا و آخرت میں اجرِ جزیل سے نوازے اور فوز و فلاح سے ہمکنار فرمائے آمین الٰہ الحق آمین۔

بعض مخلصین و احباب مجھ سے بتکرار دریافت کرتے رہے ہیں کہ اس کتاب کے منظرِ عام

پر آنے میں جو تاخیر و تعویق ہورہی ہے۔ آخر اُس کے اسباب کیا ہیں تو میرے لئے ممکن نہ تھا کہ ہر ایک کو تفصیل سے بات سمجھا سکتا۔ مگر اب جبکہ یہ تالیف تکمیل کے آخری مراحل میں ہے۔ عرض کرتا ہوں کہ ۸۲-۱۹۸۱ء میں جب اسلامی کتب کی طباعت و اشاعت کا ہمارا کاروبار بحسن و خوبی چل رہا تھا۔ ایک کمینہ اور حرامخور شخص ہم سے ملا اور کاروبار سے متعلق کوئی خدمت انجام دینے کی پیشکش کی جسے ہم نے قبول کرلیا۔ بعد ازاں اس ملعون کی شرانگیز کارروائیوں نے ہمیں خاصا پریشان کیا۔ اس نے ہمارے دس بارہ لاکھ روپے خورد برد کرلیے اور شامتِ اعمال سے بچنے کے لئے الٹا ہمیں آٹھ دس جھوٹے مقدمات میں ملوث کر دیا۔ اور ہمارے بعض کوتاہ بین دوستوں کو بھی ہم سے بدظن کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ مگر کذب و خیانت و مکاری کا انجام بخیر تو نہ ہوسکتا تھا کیونکہ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ (بری چال، چلنے والے ہی کو گھیرلیتی ہے) آخر اللہ تعالیٰ نے ہمیں سرخرو فرمایا۔ اس کے قائم کردہ بیشتر مقدمات خارج ہوچکے ہیں۔ عدالت نے ہمارے حق میں ڈگری جاری کروی ہے اب یہ ذلیل ولعین شخص جو کہتا تھا کہ میں نے اسلامک پبلشنگ ہاؤس والوں سے ابھی مزید رقم لینی ہے۔ ہمارے دوستوں کے پیچھے پیچھے لاکھوں روپے لے کر منت سماجت کررہا ہے کہ میری اُن سے صلح کرادو مگر اب بھی خورد برد کردہ رقم پوری واپس کرنے پر آمادہ نہیں اور نہ یہ شریر فطرت خود اور نہ اس کے بدکردار ساتھی مزید بری حرکات اور مکر کی چالوں سے باز آتے ہیں۔ حالانکہ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ (کیا ہم نے ان بری چال کو ناکام نہیں بنادیا) کا نقشہ ماضی میں قدم قدم پر دیکھ چکے ہیں۔ سوائے صبر کے ہمارے پاس کوئی چارہ نہیں اور اللہ تعالیٰ سے ہی دعا کرتے ہیں کہ اللّٰهُمَّ شَتِّتْ شَمْلَهُمْ وَفَرِّقْ جَمْعَهُمْ وَخَرِّبْ بُنْيَانَهُمْ وَدَمِّرْ دِيَارَهُمْ وَأَنْزِلْ بِهِمْ بَأْسَكَ الَّذِي لَا تَرُدُّهُ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ۔ آمین ثم آمین۔

گزشتہ دس سال سے اِن مشکلات و موانع سے ہم دوچار ہیں اور علمی و تحقیقی کاموں کے لئے جس سکون اور دلجمعی کی ضرورت ہے وہ میسر نہیں۔ تاہم ؎

گو میں رہا رہینِ ستم ہائے روزگار لیکن ترے خیال سے غافل نہیں رہا

جیسے تیسے کرکے کچھ نہ کچھ کام ہوتا رہا اور اب اللہ تعالیٰ کے فضل و توفیق سے درسِ صحیح البخاری کا ابتدائی حصہ حضرت الاستاذ کے شاگردانِ گرامی اور دیگر اہل علم کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس کام کو قبول فرمائے۔ اپنی مخلوق اور عامتہ المسلمین کے لئے اِس کو نفع بخش بنائے۔ اور حضرت حافظ صاحب اور اُن کے جملہ متوسلین و فیض یافتگان کے لئے اِن دروس و تقاریر

کو صدقۂ جاریہ بنا دے۔ اور سب کو دنیا اور آخرت میں اپنی حفاظت میں رکھے اور اپنے بے پایاں فضل و کرم اور انعامات سے نوازے آمین۔

وآخر دعوانا أن الحمد للہ رب العالمین۔

خاکسار:۔ منیر احمد السلفی
اسلامک پبلشنگ ہاؤس
۲ شیش محل روڈ، لاہور

لاہور
جمعۃ المبارک
۱۶ محرم الحرام ۱۴۱۳ھ
۱۷ جولائی ۱۹۹۲ء

مختصر سوانح

الشیخ الامام المحدّث الحافظ محمّد گوندلوی رحمہ اللہ تعالیٰ

آباؤ اجداد حضرت الاستاد حافظ محمد گوندلوی کے آباؤ اجداد جموں (جموں وکشمیر) کے راجپوت منہاس سورج بنسی خاندان سے تعلق رکھنے والے دو سعادت مند بھائی میاں بدھی چند اور میاں لودھے چند تھے، جو حلقہ بگوش اسلام ہوگئے۔ ان کے اسلامی نام میاں عبدالکریم اور میاں فضل کریم رکھے گئے۔ قبولِ اسلام کے بعد، خاندان کے لوگوں نے دونوں بھائیوں کی سخت مخالفت کی۔ اور نت نئے مصائب و آلام کے پہاڑ توڑنے لگے۔ بحمداللہ دونوں بھائی ثابت قدم رہے۔ تاہم انہیں محسوس ہونے لگا کہ زیادہ دیر تک خاندان کے لوگ ہمیں برداشت نہیں کریں گے۔ چنانچہ اپنی قوم کے جور وجفا سے تنگ آکر انہوں نے حفاظت ایمان کی خاطر ترکِ وطن کا فیصلہ کرلیا۔ اور صوبہ پنجاب کی طرف ہجرت کرگئے اور پنجاب کے مشہور شہر گوجرانوالہ کے مضافات میں شیخوپورہ روڈ پر واقع ایک گاؤں سرالی والا میں قیام پذیر ہوئے۔

میاں برادران نے جموں میں اپنے کثیر کنبہ اور برادری کو چھوڑا۔ بہت بڑی جائیداد جو مکانات، اراضی اور باغات پر مشتمل تھی اس کو قربان کیا۔ مگر اس مال ومتاعِ دنیا کی محرومی کا آپ کو کوئی ملال نہ تھا کہ اسلام و ایمان جیسی متاعِ بے بہا کو وہ حاصل کرچکے تھے۔ سرالی والا میں میاں عبدالکریم کے گھر ایک بیٹے کی ولادت ہوئی۔ جس کا نام میاں مستقیم رکھا گیا۔ جو بعد ازاں میاں رودلو کے نام سے مشہور ہوئے۔ سرالی والا کے مغربی جانب جامع مسجد اہلحدیث انہی کے نام پر میاں رودلو کی مسجد مشہور تھی۔ میاں مستقیم کو اللہ تعالیٰ نے تین بیٹے عطا کئے۔ میاں کریم بخش، میاں رحیم بخش، اور میاں امیر بخش۔ سب سے بڑے بیٹا میاں کریم بخش نہایت زاہد، متورع اور صوفی منش تھا۔ جس کے دو فرزند تھے۔ بڑے کا نام میاں بہاؤالدین اور چھوٹے کا نام میاں چراغ دین تھا۔ میاں بہاؤالدین اپنے والد میاں کریم بخش کے ہمراہ موضع کوہلو والا (ضلع گوجرانوالہ) میں منتقل ہوگئے۔ بہاؤالدین کی شادی موضع رکن پور (ضلع گوجرانوالہ) کے ایک خاندان میں ہوئی۔ ان کے ہاں میاں فضل دین پیدا ہوئے جو بعد ازاں کوہلووالہ سے گوندلانوالہ منتقل ہوگئے۔ یہی فضل دین وہ بزرگ ہیں جنہیں حضرت حافظ محمد گوندلوی

کے والد ماجد ہونے کا شرف حاصل ہے۔

حضرت حافظ محمدؒ کے والدِ محترم

میاں فضل دین نے ابتدائی دینی تعلیم مولانا علاؤالدینؒ سے حاصل کی۔ جو مولانا غلام رسول قلعہ میہاں سنگھ (ضلع گوجرانوالہ) کے شاگردِ رشید تھے۔ مولانا غلام رسول کے پُر تاثیر مواعظ سے قرب و جوار کے علاقوں میں اہلِ توحید وسنت کا چرچا ہوا اور بہت سے کفار اور مشرکین نے بھی مولانا کے دستِ حق پرست پر اسلام قبول کیا۔ مولانا غلام رسول قلعہ میہاں سنگھ والے، سید عبداللہ الغزنوی اور حافظ عبدالمنان وزیر آبادی تینوں بزرگ شیخ الکل فی الکل سید نذیر حسین دہلوی کے ارشد تلامذہ میں سے تھے۔ ان کی مساعیِ جمیلہ سے خطۂ پنجاب میں حق وصداقت کی آوازیں بلند ہوئیں۔ اور عوام النّاس کے قلوب و اذہان نورِ ایمان سے منور ہونے لگے۔ سید عبداللہ الغزنویؒ نے قرب و بعید کے اہل علم کی دینی تربیت اور ان کے تزکیہ و احسان کے لئے امرتسر میں ایک مرکز قائم کیا۔ جس کے اثرات ایک دنیا نے محسوس کئے۔ حافظ عبدالمنان نے وزیر آباد میں درسِ حدیث دینا شروع کیا۔ اور کثیر خلقِ خدا کو احادیثِ رسولؐ کی کتب متداولہ صحاح ستّہ کی تعلیم دی اور استاذِ پنجاب کہلائے۔ اور مولانا غلام رسولؒ نے اپنے خطبات ومواعظ سے لوگوں کے دلوں کو گرمایا۔ اور شرک و بدعت کے اندھیروں سے انہیں نکال کر اتباعِ سنت کی شاہراہ پر رواں دواں کردیا۔ ان اہلُ اللہ کے فیض یافتگان میں میاں فضل دینؒ بھی تھے۔ جو مولانا علاؤالدینؒ سے ابتدائی تحصیلِ علم کے بعد مزید تعلیم دین کے لئے حافظ عبدالمنان وزیر آبادی کے حلقۂ درس میں شامل ہوگئے۔ بعد ازاں امام عبدالجبار غزنویؒ سے بھی اکتساب فیض کیا۔ آپ امام غزنویؒ کے بہت مدّاح اور عقیدت مند تھے۔ ان تینوں بزرگوں کی پاکیزہ صحبتوں نے میاں فضل دین میں خلوص و للّٰہیت کوٹ کوٹ کر بھر دی تھی۔ نتیجۃً بہت مؤثر تقریر کرتے تھے۔ اور جاہلانہ رسوم و بدعات کے خلاف خوب بولتے تھے۔

والدۂ محترمہ

میاں فضل دین کی دو بیویاں تھیں۔ چھوٹی اہلیہ کا نام زینب بی بی تھا۔ یہ خاتون نہایت نیک متدین اور پابندِ صوم وصلاۃ تھیں۔ نمازِ تہجد اور اشراق کا بھی اہتمام کرتی تھیں۔ لمبا قیام کرتیں اور دیر تک اللہ کی بارگاہ میں سربسجود ہوکر گڑگڑاتی رہتی تھیں۔ انہی سعیدہ وصالحہ خاتون کے بطن سے ۷ رمضان المبارک ۱۳۱۵ھ بمطابق ۱۸۹۷ء بروز جمعرات بوقتِ سحر حافظ صاحب تولد ہوئے۔ میاں فضل دین نے آپ کا نام اعظم رکھا جب کہ والدہ ماجدہ نے آپ کو محمد کے نام سے موسوم کیا۔ آپ والدہ صاحبہ کے تجویز کردہ نام سے ہی دنیا میں معروف ہوئے۔ آپ نے اپنے بڑے صاحبزادے محمد عبداللہ کے نام سے اپنی کنیت ابو عبداللہ رکھی۔

ابتدائی تعلیم

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے آپ کے والد ماجد اچھے عالم دین تھے۔ انہیں اپنے بچوں کو حافظِ قرآن اور عالم دین بنانے کا بہت شوق تھا۔ چنانچہ جب آپ کی عمر پانچ سال ہوئی تو آپ کو باپ نے گاؤں ہی میں ایک حافظ صاحب کے پاس حفظِ قرآن کے لئے بٹھا دیا۔ آپ جتنا قرآن روزانہ حفظ کرتے تھے۔ والد صاحب بلا ناغہ اس کو سنتے پھر جب آپ نے چند پارے حفظ کر لئے اور زیادہ حفظ کرنے کی صلاحیت پیدا ہو گئی۔ تو والد صاحب نے حکم دیا کہ روزانہ ربع پارہ یاد کر کے سنایا کرو اگر اتنا سبق یاد نہیں کرو گے تو کھانا نہیں ملے گا۔ چنانچہ حافظ صاحب روزانہ ربع پارہ یاد کر کے سناتے رہے۔

جب آپ کی عمر نو ۹ سال ہوئی تو آپ کے والدِ بزرگوار عین عالم عنفوان میں مرضِ طاعون میں مبتلا ہو کر وفات پا گئے۔ وفات کے وقت موصوف کی عمر پینتیس ۳۵ سال تھی۔ حافظ صاحب اُس وقت تک قرآن کے پندرہ پارے زبانی یاد کر چکے تھے۔ والد صاحب کی وفات کے بعد آپ کی تعلیم و تربیت کی تمام تر ذمہ داری والدہ ماجدہ کے کندھوں پر آ گئی۔ آپ نے سب سے پہلے قرآن کے باقی پندرہ پارے قلیل عرصہ میں حفظ کر لئے۔ بعد ازاں مولانا علاؤالدین صاحب سے ابتدائی درسی کتب کی تعلیم جامع مسجد[1] اہل حدیث چوک نیائیں گوجرانوالہ میں حاصل کی۔ تیرہ سال کی عمر میں آپ کی والدہ ماجدہ کی ترغیب پر گوندلانوالہ کے ایک بزرگ ٹھیکیدار محمد عبداللہ کشمیری نے ــ جو آپ کے والد میاں فضل دین کے عقیدت مند تھے۔ آپ کو امرتسر کے مدرسہ غزنویہ "تقویۃ الاسلام" میں داخل کرا دیا۔ اور امام عبداللہ غزنوی کی خدمت میں آپ کو پیش کر کے چلے آئے۔

یہاں حافظ صاحب نے مختلف اساتذہ سے ایک ایک دن میں اٹھارہ اٹھارہ بیس بیس اسباق پڑھے۔ اور مولانا عبدالجبار غزنوی کے درسِ قرآن سے بھی خوب خوب استفادہ کیا مولانا عبدالاول غزنوی سے بلوغ المرام، مشکوٰۃ، کتاب الجہاد تک اور ترمذی کا کچھ حصہ پڑھا۔ ان کی وفات کے بعد مولانا عبدالغفور غزنوی سے ترمذی شریف کا بقیہ حصہ اور صحاح ستہ کی دیگر کتب پڑھ کر سندِ فراغت حاصل کی۔ مدرسہ غزنویہ میں آپ نے صحاح ستہ کے علاوہ اصول، تفسیر و حدیث، فقہ و اصولِ فقہ، منطق، ہندسہ اور صرف و نحو کی آخری اور انتہائی کتب پڑھ کر جملہ عربی علوم و فنون کی تکمیل کر لی۔ اگرچہ آپ علوم اسلامیہ کی تحصیل سے فارغ ہو گئے تھے تاہم

[1] یہ مسجد اُس وقت کچی تھی اور چھوٹی سی تھی۔ حضرت مولانا علاؤالدین اس وقت اس مسجد کے خطیب تھے۔ ان کے انتقال کے بعد ۱۹۲۱ء میں حضرت مولانا حافظ محمد ابراہیم میر سیالکوٹی نے اپنے لائق ترین شاگرد حضرت مولانا محمد اسمٰعیل السلفی کو اس مسجد کا خطیب مقرر کر کے بھیجا۔ آپ نے مسجد کی توسیع کے لئے مزید جگہ خرید کر اس میں شامل کر دی اور نئے سرے سے اس کی تعمیر کی۔ علامہ سلفی نصف صدی تک اس مسجد میں فرائض خطابت انجام دیتے رہے۔

استاذِ پنجاب حافظ عبدالمنان محدث وزیر آبادی کے درس حدیث کا بہت شہرہ تھا۔ لہذا آپ جس سال مدرسہ غزنویہ امرتسر سے فارغ ہوئے اسی سال آپ وزیر آباد تشریف لے گئے اور محدث وزیر آبادی سے بھی سند و اجازتِ حدیث حاصل کی۔

آپ کے اساتذہ کرام

مدرسہ تقویۃ الاسلام امرتسر کا ماحول ایسا تھا جس میں علم و عرفان اور زہد و تقوٰی کے وہ بے مثال پیکر موجود تھے جن کی رگ رگ سے علوم و معارف کے بے شمار چشمے نکل کر عالمِ اسلام کو سیراب کر رہے تھے۔ اس روح افزاء ماحول میں رہ کر آپ نے جن صلحائے امت اور یکتائے روزگار اساتذہ سے استفادہ کیا اُن کو اللہ تعالیٰ نے اس زمانہ کا جنیدؒ، بیہقیؒ، ابنِ حجرؒ، اور غزالیؒ بنایا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان حضرات نے اپنے علم وعمل سے قرونِ اولیٰ کی وہ داستانیں تازہ کردی ہیں جن پر تاریخ انسانی ہمیشہ فخر کرتی رہے گی۔ آپ کے اساتذہ میں حسب ذیل حضرات خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔

۱۔ حضرت مولانا علاؤالدینؒ شاگرد رشید مولانا غلام رسول (قلعہ میہاں سنگھ)

۲۔ فخرالمحدثین ولی کامل حضرت امام عبدالجبار غزنویؒ۔

۳۔ حضرت مولانا عبدالاول غزنوی۔

۴۔ حضرت مولانا عبدالغفور غزنوی۔

۵۔ جامع المعقول والمنقول حضرت مولانا محمد حسینؒ ہزاروی (داماد) امام عبدالجبارؒ غزنوی)

۶۔ استاذالفنون حضرت مولانا عبدالرزاقؒ۔

۷۔ عارف باللہ، محدثِ پنجاب حضرت مولانا حافظ عبدالمنانؒ وزیر آبادی)

آپ کے کثیرالافادہ شیخ

مذکورہ بالا تمام اساتذہ میں سے حضرت امام عبدالجبار غزنوی آپ کے سب سے بڑے شیخ تھے اور آپ بھی موصوف کے محبِ صادق تھے۔ ان کی ایک ایک ادا کو آپ نے اپنے اندر جذب کر لیا تھا اور ان کی محبت سے آخر دم تک آپ سرشار رہے۔ فرمایا کرتے تھے جو شخص بھی امام صاحب کی مجلس میں بیٹھ گیا اس پر روحانیت اور توجہ الی اللہ کا خاص رنگ چڑھ گیا۔ اللہ تعالیٰ نے اس کے دل کی دنیا بدل دی۔ اور اس کی عملی زندگی میں انقلاب آگیا۔

حضرت حافظ صاحب نے خود اپنا ایک واقعہ درسِ صحیح بخاریؒ کے دوران بیان کیا کہ میں جب اکتسابِ فیض کے لئے حضرت امامؒ کی خدمت عالیہ میں حاضر ہوا تو چند ہی دنوں میں مجھ پر حضرت امام کی روحانیت کے اثرات مترتب ہونا شروع ہوگئے۔ اس پر میں حیران ہوا کہ وہ لوگ جو دیر سے یہاں موجود ہیں شدتِ تاثر سے تڑپ تڑپ کر ختم کیوں نہیں ہوگئے۔

حضرت امام غزنویؒ ان اہل اللہ، خاصانِ خدا اور مقربینِ بارگاہِ رب العزت میں سے ایک تھے جو شعائر اللہ کی طرح ہوتے ہیں۔ جنہیں دیکھ کر خدا یاد آتا ہے اور ایمان تازہ ہوتا ہے۔ جن کے فیضانِ صحبت سے بگڑے ہوئے نفوس کی اصلاح ہوتی ہے۔ اور مضطرب دلوں کو سکون واطمینان ملتا ہے۔

حضرت امامؒ مستجابُ الدعوات بھی تھے۔ نماز ٹھیک اول وقت اور سنت کے مطابق ادا کرتے جس شخص کو بھی ان کے پیچھے نماز پڑھنے کا اتفاق ہوا، اسے ایسا سرور آیا کہ پھر زندگی بھر کسی دوسرے عالم کے پیچھے نماز ادا کرنے کا لطف نہ پایا۔ مدرسہ غزنویہ امرتسر میں آپ مسلسل چار سال تک زیرِ تعلیم رہے۔

بلا معاوضہ خدمتِ دین کا ارادہ وعزم

زمانۂ طالبعلمی سے ہی حضرت حافظ صاحب کا ارادہ تھا کہ خدمتِ دین بغیر کسی معاوضہ کے محض لوجہ اللہ کریں اور معاش کے لئے کوئی دوسرا ذریعہ اختیار کیا جائے چنانچہ اس ارادہ کے پیشِ نظر آپ نے تحصیلِ علمِ دین سے فراغت کے بعد طبِ یونانی کا علم حاصل کرنے کا فیصلہ کیا۔

طبیہ کالج دہلی میں داخلہ

امرتسر اور وزیرآباد کے مراکزِ علم وعرفان سے تحصیلِ علمِ دین کے بعد آپ دہلی تشریف لے گئے اور وہاں طبیہ کالج میں داخلہ لے لیا۔ میدانِ طب میں آپ کے اساتذہ میں سینئر ترین مسیح الملک حکیم محمد اجمل خان مرحوم تھے جو ایک شہرہ آفاق بین الاقوامی شخصیت سمجھے جاتے تھے۔ حکیم صاحب آپ کی ذہانت وفطانت سے اس قدر متاثر تھے کہ فرمایا کرتے کہ جب مجھے اس شاگرد کے سامنے لیکچر دینا ہوتا ہے تو بہت تیاری کرکے آنا پڑتا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فنِ طب کا امام بھی اپنے اس شاگرد سے مرعوب تھا۔ چار سال تک علمِ طب کی تحصیل میں آپ مصروف رہے۔ اسی اثنا میں آپ نے قیامِ دہلی کے دوران ہی مولوی فاضل کا امتحان بھی دیا جسے امتیازی حیثیت سے پاس کیا۔ طب کے چار سالہ کورس کی تکمیل پر آپ کو فاضل الطب والجراحت درجہ اول کی سند دی گئی۔ اور گولڈ میڈل سے بھی سرفراز کئے گئے۔

ایک مکمل طبیب بننے کے بعد آپ دہلی سے واپس گوندلانوالہ تشریف لے آئے اور درس وتدریس کے ساتھ ساتھ آپ نے ذریعہ معاش کے طور پر مطبِ اعظم بھی چلانا چاہا۔ مگر حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ میرا یہ شوق پورا نہ ہوسکا۔ تدریس وافتا اور تصنیف وتبلیغ جیسے ہمہ گیر علمی مشاغل اتنی فرصت نہ دیتے تھے کہ میں طب کی طرف پوری توجہ دے سکتا۔ شدید خواہش رہی کہ دینی خدمات بلا معاوضہ انجام دوں اور طب کو مستقلاً بطور پیشہ اختیار کئے دکھوں اور کئی

سال تک میں نے تدریسی وطبی دونوں شعبوں کو ایک ساتھ چلانے کی کوشش بھی کی مگر اس میں کامیابی حاصل نہ ہوئی۔ علمی و دینی مصروفیات کے تقاضے اتنے شدید تھے کہ کسی اور کام کے لئے وقت نکالنا ممکن نہ رہا۔ حضرت امام مالکؒ نے سچ ہی تو فرمایا ہے۔ اَلعلمُ لَا یُعطِیْکَ بَعْضَہٗ حَتّٰی تُعْطِیَہٗ کُلَّکَ "علم تمہیں اپنا کچھ بھی حصہ اس وقت تک نہیں دے گا جب تک تم اپنا سب کچھ اس کے حوالے نہ کردو۔

آخر کار مجبور ہوکر طبِ یونانی کا علم جو ذریعۂ معاش کے لئے حاصل کیا تھا مستقل طور پر اسے ترک کردیا۔ اور یکسوئی کے ساتھ تدریس و افتاء اور تبلیغی خدمات میں ہمہ تن مشغول ہوگئے

حافظؒ صاحب کی ازدواجی زندگی

آپ نے زندگی میں دو شادیاں کیں تحصیلِ علم سے فراغت کے بعد کسی قریبی وقت میں آپ کی پہلی شادی مولانا فقیراللہ مدراسی کی صاحبزادی کے ساتھ انجام پائی۔ جس سے ایک لڑکا اور ایک لڑکی پیدا ہوئی۔ لڑکے کا نام عبداللہ رکھا گیا جو انتہائی نیک اور درویش منش آدمی ہیں۔

آپ نے بعض وجوہ کی بناء پر دوسری شادی ۱۹۳۲ء میں گوجرانوالہ سے چھ سات میل دور شیخوپورہ روڈ پر واقع ایک گاؤں "مرالی والا" میں کی۔ اس شادی کی تقریب میں آپ کے بعض شاگردانِ رشید بھی شریک ہوئے۔ جن میں مولانا محمد عطاء اللہ حنیف اور حافظ محمد عبداللہ بڈھیمالوی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ دوسری بیگم سے اللہ تعالیٰ نے آپ کو دو بیٹے محمود اعظم اور محمد مسعود اعظم اور چار بیٹیاں عطا کیں جن میں ایک بیٹی حافظ احسانؒ الٰہی ظہیر کی زوجہ محترمہ تھیں

تدریسی خدمات

حضرت صاحب کی تدریسی خدمات کا دائرہ لگ بھگ ساٹھ ۶۰ سال پر محیط ہے آغاز ہی میں اللہ تعالیٰ نے آپ کو فریضۂ حج کی ادائیگی سے بھی مشرف فرمایا۔ یہ ۱۹۲۳ء کی بات ہے۔ آپ کے درسِ حدیث کی ابتداء گوندلانوالہ کے درسِ اعظم سے ہوئی۔ یہاں چند سال تک آپ کتب صحاح ستہ وغیرہ کی تعلیم دیتے رہے چونکہ عہدِ شباب میں ہی علوم و کمالات کے جامع تھے۔ بناء بریں آپ کو برصغیر کے مختلف مرکزی مدارس میں بطور صدر مدرس کام کرنے کے لئے دعوت نامے موصول ہونا شروع ہوگئے۔ سب سے پہلے مدرسہ رحمانیہ دہلی کے مہتمم جناب شیخ عطاء الرحمٰن مرحوم کی طرف سے پیشکش کی گئی کہ یہاں تشریف لائیں اور منتہی طلبہ کو علومِ حدیثیہ سے مستفید فرمائیں ان کے شدید اصرار پر آپ نے دعوت قبول کرلی۔ اور ۱۹۲۷ء میں دہلی چلے گئے۔ دو سال وہاں علم کے موتی بکھیرتے رہے۔ حتیٰ کہ مدرسہ کی انتظامیہ سے بعض انتظامی امور میں آپ کو اختلاف ہوگیا۔ نتیجۃً مدرسہ سے آپ نے قطع تعلق کرلیا۔ اور واپس گوندلانوالہ آکر درس و تدریس میں مشغول ہوگئے۔ پھر

پھر مدراس والوں کی دعوت پر ۱۹۳۳ء میں جامعہ عربیہ دارالسلام عمرآباد تشریف لے گئے، حافظ صاحب کا سن کر دور دراز سے طلبہ جامعہ عربیہ کا رخ کرنے لگے۔ اور وہاں قال اللہ و قال الرسول کی رونق افروز بہاریں اپنے عروج پر پہنچ گئیں۔ مگر یہاں کی آب وہوا حافظ صاحب کو راس نہ آئی۔ چنانچہ ایک سال عمرآباد میں قیام کرنے کے بعد خرابیٔ صحت کی بناء پر آپ نے وہاں مزید ٹھہرنے کا ارادہ ترک کردیا۔ اور اپنے گاؤں میں ہی درسِ حدیث دیتے رہے۔ یہ سلسلہ ۱۹۴۲ء تک چلتا رہا۔ تا آنکہ اسی سال ایک ناخوشگوار واقعہ پیش آگیا جو حضرت کیلئے نہایت تکلیف دہ ثابت ہوا۔ گاؤں کے ایک نوجوان کو کسی نے قتل کردیا اور اس میں ناحق طور پر ہمارے شیخ کو بھی ملوث کردیا گیا۔ اگرچہ بعد میں عدالتی کارروائی کے دوران حضرت حافظ صاحب باعزت طور پر بری ہوگئے تاہم کئی ماہ تک آپ بلاوجہ پریشان رہے۔ اس واقعہ کے بعد آپ نے گاؤں کی سکونت کو ہمیشہ کے لئے خیرباد کہہ دیا۔ مقدمہ سے برأت و فراغت پر آپ نے اللہ کا شکر ادا کیا اور گوجرانوالہ آکر آبادی حاکم رائے میں مستقل طور پر رہائش اختیار کرلی۔ اس زمانے میں کچھ عرصہ تک گوجرانوالہ کی مرکزی جامع مسجد اہل حدیث (چوک نیائیں اہل حدیث) میں آپ پڑھاتے رہے اور بہت سے طلبہ نے آپ سے علمی استفادہ کیا۔ فیض یافتگان میں استاذی المکرم مولانا محمد اسمٰعیل السلفیؒ بھی شامل تھے۔ جو مسجد ہذا کے خطیب تھے اور حافظ صاحب موصوف سے شرح عقائد مسلم الثبوت اور دیگر طبقہ علیا کی کتب پڑھتے رہے۔

جامعہ تعلیم الاسلام

اوڈانوالہ ضلع فیصل آباد میں جامعہ تعلیم الاسلام کے مہتمم صوفی محمد عبداللہ امیر المجاہدین کی بھی دیرینہ خواہش تھی۔ کہ حضرت حافظ صاحب ہمارے جامعہ کو رونق بخشیں اور جامعہ کے آخری سال کے طلبہ کو اپنے علمی و روحانی فیوض سے مالا مال فرمائیں۔ چنانچہ ان کی دعوت پر آپ اوڈانوالہ تشریف لے گئے اور دو سال تک وہاں تعلیم و تدریس کے فرائض سرانجام دیتے رہے۔ صوفی محمد عبداللہ مرحوم فرمایا کرتے تھے کہ یہی دو سال ہمارے جامعہ کے کامیاب ترین سال تھے۔ اس عرصہ میں ہمارا ادارہ چار وانگِ عالم میں مشہور ہوگیا۔ ہمارے تعلیمی و تربیتی ادارہ کی ابتداء ایک معمولی مدرسہ سے ہوئی تھی مگر بعد ازاں عظیم شہرت رکھنے والے جامعہ بن گیا۔ ادارہ کی اس ترقی میں حضرت حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ کی سرپرستی کو بہت دخل ہے۔

اوڈانوالہ میں دو سال گزارنے کے بعد آپ پھر گوجرانوالہ میں آگئے اور قبرستان روڈ پر ایک چھوٹی سی مسجد (ٹاہلی والی مسجد) میں آپ نے درسِ اعظم قائم کیا جہاں فارغ التحصیل طلبہ اکٹھے ہوجاتے اور آپ انہیں صحیح بخاریؒ، مؤطا امام مالکؒ، شرح عقائد، مسلم الثبوت حجۃ اللہ البالغہ

اور الاتقان وغیرہ کتب پڑھاتے۔ یہ سلسلہ ۱۹۵۰ء تک جاری رہا۔

جامعہ اسلامیہ گوجرانوالہ کا اجراء حاجی محمد ابراہیمؒ انصاری گوجرانوالہ کی معروف سماجی و سیاسی شخصیت تھے۔ انہوں نے اپنے دیگر رفقاء کے تعاون سے ایک ادارہ بنام جامعہ اسلامیہ قائم کیا۔ جس کی بنیاد مولانا محمد ابراہیم میر سیالکوٹی نے رکھی۔ حاجی محمد ابراہیم انصاری اور مدرسہ کی مجلس انتظامیہ کے دیگر ممبران کی درخواست پہ حافظ محمد گوندلوی مرحوم نے جامعہ کی سرپرستی قبول فرمالی۔ ۱۹۵۶ء تک اس جامعہ میں آپ مسندِ تعلیم وارشاد پر رونق افروز رہے۔

جامعہ سلفیہ فیصل آباد اس دوران جمعیتِ اہل حدیث مغربی پاکستان کے امیر سید محمد داؤد غزنوی اور اور استاذی المکرم مولانا محمد اسمٰعیلؒ السلفی وغیرہما کی مساعی سے جمعیت کی مرکزی درسگاہ الجامعۃ السلفیہ فیصل آباد میں وجود پذیر ہوئی۔ تو اکابرِ جمعیت کی نگاہ میں اس کے شیخ الحدیث اور صدر مدرس کے منصب کے لئے حافظ محمد رحمہ اللہ کے سوا کوئی دوسرا شیخ جچتا نہ تھا چنانچہ سید محمد داؤد غزنویؒ، مولانا محمد اسمٰعیلؒ السلفی اور مولانا محمد عطاء اللہ حنیف تینوں بزرگ حاجی محمد ابراہیم انصاریؒ کے پاس تشریف لے گئے اور ان سے ذکر کیا کہ جماعت کی وہ مرکزی درسگاہ حضرت حافظ صاحب کی شخصیت کے بغیر چل نہیں سکتی۔ لہٰذا ہم جامعہ سلفیہ کے لئے شیخ الحدیث حافظ محمد گوندلویؒ کو آپ سے مانگنے آئے ہیں۔ انصاریؒ صاحب نے عرض کی کہ دل تو نہیں چاہتا کہ حضرت حافظ صاحب جیسی شخصیت کے فیض سے آپ کو محروم کریں۔ چونکہ آپ ہمارے امیر ہیں اور سوال بھی جماعت ہی کی خاطر ہے اس لئے جماعت کی خاطر قربانی کرتے ہوئے اجازت دے دیتے ہیں۔ اس طرح امیرِ جماعت سید محمد داؤد غزنوی مرحوم حضرت حافظ صاحب کو ۱۹۵۶ء میں جامعہ سلفیہ فیصل آباد لے گئے ان دنوں جامعہ کے مہتمم مولانا اسحٰق صاحب چیمہ حفظہ اللہ تعالیٰ و متعنا لطول بقائہ تھے۔ جو خود بھی ایک علمی شخصیت ہیں۔ اس طرح شیخ الحدیث اور مہتمم صاحب کی علمی شخصیات کے قِران السعدین نے جامعہ سلفیہ کو بہت کچھ عزت اور وقار بخشا۔ اس دوران جامعہ سے متعدد قابل اور لائق طلبہ فارغ التحصیل ہوئے یہی دور جس میں حضرت الحافظؒ جامعہ کے شیخ الحدیث رہے اس کا سنہری دور سمجھا جاتا ہے۔ بعد ازاں جب سید محمد داؤد غزنوی کو جامعہ سلفیہ کمیٹی کی صدارت سے الگ کر دیا گیا۔ اور ایک غیر عالم شخص اس منصب پر فائز ہوگیا جو اساتذہ اور طلبہ کے ساتھ ان کے شایانِ شان سلوک نہ کرسکا۔ تو محترم شیوخ و اساتذہ اور طلبہ نے ایک ایک کرکے جامعہ سلفیہ سے تعلق توڑ لیا۔ نتیجۃً اس کی علمی سج دھج باقی نہ رہی اور ساری رونق برباد ہوگئی۔ شیخ الحدیث حافظ محمد گوندلویؒ بھی واپس گوجرانوالہ تشریف لے آئے۔ جب یہ صورتحال حاجی محمد ابراہیم انصاری کے علم میں آئی تو انہوں نے جامعہ اسلامیہ کی سرپرستی کی دوبارہ درخواست کی۔ چنانچہ حضرت حافظؒ تفسیر و حدیث

کے چند اسباق جامعہ میں پڑھانے پر آمادہ ہوگئے ـــ چونکہ آپ کا سلسلۂ درس بہت تحقیقی، معلوماتی اور پُرمغز ہوتا تھا۔ اس لئے دورونزدیک کے اساتذہ ومنتہی طلبہ آپ کے اردگرد جمع ہوجاتے۔ یوں گوجرانوالہ کا یہ مرکزِ علم پہلے سے زیادہ پھر آباد ہوگیا۔

الجامعۃ الاسلامیہ مدینہ منورہ

غالباً ۱۹۶۲ء میں سعودی حکومت نے مدینہ منورہ میں الجامعۃ الاسلامیہ" قائم کیا، جس میں دنیا بھر سے مسلم طلبہ علوم قرآن وحدیث و فقہ کی تحصیل کے لئے داخل کئے جاتے اس جامعہ کے شیخ الحدیث، محدثِ شام فضیلۃ الشیخ علامہ ناصرالدین البانی مدظلہ تھے۔ وہ کسی وجہ سے یہ منصب چھوڑ کر چلے گئے تو ان کی جگہ پُر کرنے کے لئے سعودی علماء و شیوخ کی نگاہِ انتخاب ہمارے شیخ الحدیث پر پڑی۔ چنانچہ مدینہ یونیورسٹی کے وائس چانسلر فضیلۃ الشیخ عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز حفظہ اللہ تعالیٰ نے جامعہ ہی کے ایک جلیل القدر استاذ شیخ عبدالقادر شیبۃ الحمد کو پاکستان بھیجا تاکہ شیخ الحدیث حضرت حافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی خدمت میں وائس چانسلر کی خصوصی درخواست اور دعوت پیش کریں۔ جناب شیبۃ الحمد نے پاکستان آکر مولانا محمد اسمٰعیلؒ السلفی امیر جمعیۃ اہل حدیث مغربی پاکستان سے رابطہ قائم کیا اور آپ کے مشورہ سے حضرت الحافظ کی خدمت میں حاضر ہوکر شیخ باز کا پیغام پہنچایا اور مدینہ منورہ تشریف لے چلنے کی درخواست کی تاکہ جامعہ اسلامیہ کے منصبِ شیخ الحدیث پر فائز ہوکر آپ دنیا بھر کے تشنگانِ علوم قرآن و حدیث کو فیضیاب کرسکیں۔ آپ نے یہ دعوت قبول فرمائی اور دیارِ رسولؐ میں حاضر ہوگئے۔

دو سال تک آپ مدینہ یونیورسٹی میں شیخ الحدیث کے منصب جلیل پر فائز رہے۔ جامعہ میں آپ کے محاضراتِ حدیث علمی شاہکار اور تحقیقی جواہر پارے ہوا کرتے تھے۔ آپ سے نہ صرف طلباء تحصیل علم کیلئے بلکہ اکثر اساتذہ بھی استفادہ کے لئے حاضر ہوتے ـــ مولانا عبدالغفار حسن مدظلہ العالی جو ۱۹۶۴ء میں مدینہ یونیورسٹی کے کلیۃ الشریعۃ میں استاذ تھے فرماتے ہیں:۔

مخدومی محترم و مکرم مولانا حافظ محمد گوندلویؒ نہ صرف یہ کہ میرے شیخ تھے بلکہ میرے مشہور شیوخ اور اساتذہ کے بھی شیخ تھے۔ محدثِ کبیر شارح مشکوٰۃ المصابیح مولانا المکرم عبیداللہ صاحب مبارکپوری حفظہ اللہ تعالیٰ و رعاہ، ماہر معقول و منقول مولانا نذیرؒ احمد رحمانی اعظمی اور مولانا عبدالوکیل صاحب الخطیب ان تینوں اساتذہ کرام سے راقم الحروف نے درسِ نظامی کی چھوٹی بڑی کتابیں پڑھی ہیں۔ اور بہت سے علمی مسائل میں ان حضرات سے استفادہ کیا ہے۔ خاص طور پر مولانا عبیداللہ مبارکپوری شیخ الحدیث سے بہت زیادہ استفادہ کا موقع ملا ہے۔ یہ تینوں حضرات محترم حافظ صاحب کے تلامذہ میں سے ہیں۔ حافظ صاحب نے اپنے شباب کے زمانہ میں دارالحدیث رحمانیہ دہلی کی

مسندِ تدریس کو رونق بخشی تھی۔ اُس زمانہ میں حضراتِ ثلاثہ نے آپ کے سامنے زانوئے تلمذ طے کیا تھا۔
محترم حافظ صاحب سے میری پہلی ملاقات ۱۹۲۷ء میں ہوئی تھی۔ جب حافظؒ صاحب دارالحدیث رحمانیہ کی تدریس سے فارغ ہوچکے تھے۔ اور دارالسلام عمرآباد (مدراس) کے لئے پابرکاب تھے افسوس ہے کہ مجھے باقاعدہ طور پر حافظؒ صاحب سے تلمذ کا شرف حاصل نہ ہوسکا۔ لیکن مختلف اوقات میں استفادہ کا موقع ملتا رہا اور مرافقت کا شرف بھی حاصل ہوا۔

۱۔ ۱۹۵۹ء میں جامعہ سلفیہ فیصل آباد میں ایک سال تک ہم دونوں نے تدریس کے فرائض انجام دیئے۔ محترم حافظ صاحب شیخ الحدیث تھے۔ جو صحیح بخاریؒ اور مسلمؒ کا درس دیتے تھے اور راقم الحروف کے ذمہ سنن ابی داؤد، مقدمہ ابنؒ خلدون اور کتبِ ادبِ عربی کی تدریس تھی۔ ایک مرتبہ دورانِ تدریس مقدمہ ابن خلدون کا ایک ایسا جملہ سامنے آیا جو حل نہیں ہورہا تھا۔ بہت غور و فکر کیا لیکن اس کا مطلب واضح طور پر سمجھ میں نہ آسکا۔ محترم حافظ صاحب مرحوم ومغفور کی طرف رجوع کیا تو آپ نے برجستہ انداز میں عبارت کا صحیح مطلب ذہن نشین کرادیا۔ فللہ الحمد۔

۲۔ ۱۹۶۴ء میں جامعہ اسلامیہ (کلیۃ الشریعہ) مدینہ طیبہ میں تدریس کے دوران مرافقت کی سعادت حاصل ہوئی۔ نیز اسی سال ایک ساتھ حج کرنے کا بھی شرف حاصل ہوا۔ اللّٰھم تقبّل منّا ومنہ اور اسی عرصہ میں جامعہ اسلامیہ کے عرب مدرسین اور اساتذہ کے اصرار پر "دارالحدیث" مدینہ طیبہ میں حافظ صاحب نے ہفتہ وار (نماز مغرب کے بعد) صحیح بخاریؒ کا درس شروع کیا۔ جو کئی ماہ جاری رہا۔ اس درس سے راقم الحروف نے بھی بہت سے فوائد حاصل کئے۔ عرب اساتذہ مثلاً شیخ عطیہ سالم شیخ شنقراء اردنی، شیخ محمد مجذوب شامی، شیخ عبدالقادر شیبۃ الحمد اور شیخ عمر فلاتہ آپ کے تبحرِ علمی اور قوتِ حافظہ سے بہت زیادہ متاثر تھے۔"

شیخ الحافظ فتح محمد فتحی (مکہ مکرمہ) حضرت الاستاذ حافظؒ محمد گوندلوی کے قیام مدینہ منورہ کے بارے میں اپنی یادداشتوں کے حوالے سے بیان کرتے ہیں ـــ "شیخ الحدیث حضرت حافظؒ صاحب کی عربی زبان میں بہت سی تصانیف ہیں جو ابھی تک شائع نہیں ہوئیں۔ تاہم تین حسب ذیل کتب:۔ ۱۔ کتاب الایمان ؛ ۲۔ تحفۃ الاخوان اور ۳۔ بغیۃ الفحول جب مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ میں علماء کے سامنے پیش کی گئیں تو انہوں نے ان کی بڑی تعریف کی اور کہا کہ ان کتب کا مصنف حدیث شریف اور ردِّ مذاہبِ باطلہ کا امام معلوم ہوتا ہے ـــ چنانچہ اسی بناء پر جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ میں جب شیخ ناصرالدین البانی کی جگہ خالی ہوئی تو سب کی نظرِ انتخاب حافظؒ صاحب پر پڑی۔

ایک دفعہ کا ذکر ہے۔ مدینہ یونیورسٹی میں کسی اہم مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی۔ دوران گفتگو جناب الشیخ محمد امین الشنقیطی (تفسیر اضواء البیان کے مؤلف) نے حافظ صاحب سے چند روایات دریافت کیں۔ حافظؒ صاحب نے فرمایا کہ یہ روایات ترمذی شریف میں موجود ہیں۔ سب نے یک زبان ہوکر کہا کہ ترمذی شریف میں نہیں ہیں۔ مگر حافظ صاحب نے پھر تاکیداً فرمایا کہ ترمذی شریف میں یہ روایات موجود ہیں اور ایک ایک کرکے ترمذی شریف میں ہی سب روایات حاضرین کو دکھا بھی دیں۔ اس پر جناب شیخ شنقیطی نے فرمایا۔ مَا رَأیتُ اعلم علیٰ وجہ الارض من ھذا الشیخ میں نے روئے زمین پر آج تک اس شیخ سے بڑا کوئی عالم نہیں دیکھا —— حافظؒ صاحب کے محاضراتِ حدیث کو سن کر بہت سے اہل علم شوافع و موالک نے مسلکِ اہل حدیث قبول کر لیا۔ حافظ صاحب کی یہ مبارک مجالس حدیث بہت سے عرب علماء کو آج بھی یاد ہیں جن کا تذکرہ وہ اپنے رفقاء سے ذوق شوق سے کرتے ہیں۔

اسی طرح ایک دفعہ حضرت حافظؒ صاحب سے سوال کیا گیا کہ امام ابنؒ تیمیہ اور ابن حجر عسقلانیؒ میں سے کون افضل ہیں۔؟ آپ نے فرمایا، علوم عقلیہ کے اعتبار سے امام ابنؒ تیمیہ، ابن حجر عسقلانی سے افضل ہیں۔ اور علومِ نقلیہ یعنی اسماء الرجال، تاریخ اور اصولِ حدیث کے اعتبار سے ابنؒ حجر عسقلانی، ابنِ تیمیہ پر فوقیت رکھتے ہیں۔ جامعہ اسلامیہ کے طلبہ نے یہ بات سنی تو بڑی تشویش کا اظہار کیا کہ حافظؒ صاحب نے ابن حجر عسقلانیؒ کو امام ابنؒ تیمیہ پر فوقیت دے دی ہے۔ یہ بات جب جامعہ اسلامیہ کے رئیس الشیخ عبدالعزیز بن باز تک پہنچی تو انہوں نے فرمایا کہ حافظؒ صاحب اس موضوع پر ایک مفصل محاضرہ دیں۔ تاکہ بات واضح ہوسکے۔ پھر اچانک ایک دن نماز ظہر کے بعد حضرت حافظؒ صاحب کو محاضرہ کی دعوت دے دی گئی۔ جامعہ کے اساتذہ، علماء، مشائخ، طلبہ اور دیگر شخصیتیں جمع تھیں۔ حافظؒ صاحب نے ایمان کے موضوع پر تفصیل سے بحث کی۔ اور امام ابنؒ تیمیہ اور ابنِ حجر عسقلانیؒ کی عبارتوں کا تقابل کرکے اپنے موضوع کو ثابت کر دکھایا۔ محاضرہ ختم ہوا تو رئیس الجامعہ الشیخ عبدالعزیز بن باز اور تمام اساتذہ نے انتہائی خوشی کا اظہار کیا۔ حافظ صاحبؒ کو مبارکباد دی اور کہا کہ ہم نے ایسا محاضرہ آج تک نہیں سنا۔ حافظ صاحب نے یہ تقریر فی البدیہہ کی تھی۔ نہ آپ کو مطالعہ کا موقع دیا گیا اور نہ آپ کو محاضرہ کے وقت اور دن کا ہی علم تھا۔

دو سال تک آپ مدینہ یونیورسٹی میں شیخ الحدیث کے منصبِ جلیل پر فائز رہے اور بیشمار خوشگوار یادیں اہلِ علم کے قلوب و اذہان پر چھوڑ کر جب دیارِ وطن واپس آنے لگے تو یونیورسٹی کی انتظامیہ نے دوبارہ تشریف آوری کے لئے ویزا اور جہاز کا ٹکٹ دیا۔ مگر حضرت حافظ صاحب نے پاکستان پہنچ کر دوبارہ مدینہ یونیورسٹی جانے کا فیصلہ منسوخ کردیا۔ کیونکہ ضعفِ بصارت کا

عارضہ آپ کو لاحق ہوگیا تھا اور ٹکٹ آپ نے سعودی عرب واپس بھیج دی۔
پھر کچھ عرصہ تک جامعہ اسلامیہ گوجرانوالہ میں درسِ صحیح بخاری دیتے رہے بعد ازاں شیخ الحدیث مولانا محمد عبداللہ صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ سابق امیر جمعیت اہلِ حدیث پاکستان کی دعوت پر آپ نے جامعہ محمدیہ جی ٹی روڈ گوجرانوالہ کی سرپرستی قبول فرمائی اور تادمِ آخر سلسلۂ درسِ صحیح بخاری کو جاری رکھا۔ حتیٰ کہ زندگی کے آخری دو سالوں میں جب آپ گھٹنے کی تکلیف کی بناء پر جامعہ محمدیہ تشریف نہ لے جاسکتے تھے۔ آپ نے اپنے گھر کی بیٹھک میں طلبہ کو درسِ حدیث دینا شروع کر دیا ـــــ اس طرح تعلیم و تعلّم قرآن و حدیث کا وہ مبارک و مسعود کام جسے آپ نے بدوِ شعور سے ہی اپنا اوڑھنا بچھونا بنالیا تھا۔ اور جس کا آغاز گوندلانوالہ کے درسِ اعظم سے ہوا پھر دارالحدیث رحمانیہ دہلی، جامعہ عربیہ دارالسلام عمرآباد (مدراس) جامعہ تعلیم الاسلام اوڈانوالہ (ضلع فیصل آباد) جامعہ اسلامیہ گوجرانوالہ، جامعہ سلفیہ فیصل آباد، جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ (سعودی عرب)، کی فضاؤں میں قال اللہ وقال الرسولؐ کی پاکیزہ صدائیں بلند کرتا رہا۔ بالآخر جامعہ محمدیہ جی ٹی روڈ گوجرانوالہ کی سرزمین پر علم وعرفان الٰہی کے موتی بکھیرتا ہوا اختتام پذیر ہوا فجزاہ اللہ تعالیٰ خیرالجزاء عنا وعن سائر المسلمین فی الدنیا والآخرۃ اَللّٰھُمَّ اغْفِرْلَہٗ وَارْحَمْہُ وَاَدْخِلْہُ الْجَنَّۃَ الْفِرْدَوْس۔ آمین الٰہ الحق آمین۔

حافظ صاحب کا اندازِ تدریس

آپ خوش پوشاک اور نظیف الطبع تھے۔ اللہ تعالیٰ نے حُسن و جمال سے بہرۂ وافر آپ کو عطا فرمایا تھا۔ اپنے بارعب چہرہ اور باوقار شخصیت کے ساتھ آپ مجلسِ درس میں تشریف لاتے اور سکون و اطمینان کے ساتھ اپنی نشست پر رونق افروز ہوجاتے۔ خطبۂ مسنونہ کے بعد درس کا آغاز فرماتے۔ آپ کے درسِ حدیث میں کانّ علیٰ رؤسھم الطیر کا منظر قابلِ دید ہوتا تھا۔ سب حاضرین آپ کی تقریر کی طرف ہمہ تن گوش ہوتے

۲۔ دورانِ درس طلبہ جس قدر بھی سوالات کرتے آپ ان کے تسلی بخش جوابات عنایت فرماتے ان میں کچھ سوالات موضوع سے غیر متعلق بھی ہوتے مگر آپ خندہ پیشانی سے ان کے بھی جوابات دیتے۔ مقصد یہ تھا کہ طلبہ کو مسائل کما حقہٗ ذہن نشین ہوجائیں اور کسی قسم کا شک و شبہ باقی نہ رہے

۳۔ آپ کی مجلسِ درس کا رنگ علمی و تحقیقی اور غیر متعصبانہ ہوتا تھا۔ کوئی مقلد، غیر مقلد مخالف یا موافق جو بھی سوال کرتا، آپ کھلے دل و دماغ سے اس کی بات سنتے اور مدلل اور شافی وکافی جواب دیتے۔ اسے مطمئن فرماتے۔ مُقلِد شیوخ کی طرح غیر موافق سوالات کا کبھی برا نہ مناتے بلکہ اس کی تحسین فرماتے کہ مخالف اور ناموافق سوالات کا جواب دیتے وقت بحث و تحقیق کے بہت سے گوشے واضح اور منقح ہوکر سامنے آتے ہیں۔

۴۔ متقدمین اکابر ہوں یا متاخرین اہلِ علم سب کی صحیح بات کو صحیح قرار دیتے ہوئے تحسین فرماتے

اور غلط مؤقف کی برملا تغلیط کر دیتے۔ ایسا کبھی نہ ہوتا کہ اپنے ہم خیال اکابر مثلاً امام ابن تیمیہؒ ابن قیمؒ ابن حجر عسقلانیؒ، امام شوکانیؒ یا شاہ ولی اللہ دہلوی کے مواقف و اقوال کی بہرحال تائید تصوب ہی فرماتے۔ نہیں بلکہ جہاں ان کا مؤقف راہ حق و صواب سے ہٹا ہوا پاتے اس کی وضاحت و تردید کر دیتے اور علم و تحقیق کے جس میدان میں بھی کسی مقلد عالم یا مخالف کا قول درست سمجھتے اس کی تائید و تصویب کرنے میں قطعاً متامل نہ ہوتے۔

۵۔ دوران درس آپ ہمیشہ باوضو رہتے۔ اور ماحول کی طہارت و پاکیزگی اور صفائی کا بھی خیال رکھتے۔

۶۔ طلبہ سے بے تکلفانہ خطاب فرماتے اور بحکم حدیث نبوی انما انا لکم مثل الوالد لولدہ انتہائی شفقت و محبت سے پیش آتے۔ ایسا محسوس ہوتا کہ درس حدیث میں ایک مشفق باپ اپنی اولاد سے محو گفتگو ہے

۷۔ دورانِ درس امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور اعتصام بالکتاب والسنہ کی ہمیشہ تاکید فرماتے۔ طلبہ کے عقائد، اخلاق اور اعمال کی اصلاح کے لئے جو مواعظ و نصائح ضروری ہوتے سب کی تلقین فرماتے۔

۸۔ آپ کے درس کا ایک خاص اثر یہ تھا کہ طلبہ کے دلوں میں انبیاء علیہم السلام، صحابہ کرامؓ ائمہ مجتہدین اور بزرگانِ سلف کے ساتھ عقیدت و محبت پیدا ہوتی تھی۔

۹۔ دورانِ درس اگر کوئی ملنے کے لئے آجاتا تو آپ قطعاً اس کی طرف توجہ نہ فرماتے، خواہ کتنی ہی عظیم شخصیت کیوں نہ ہوتی۔ پھر جب درس سے فارغ ہو جاتے تو متوجہ ہوتے خیریت پوچھتے اور خندہ پیشانی سے پیش آتے ایسا آپ حدیث پاک کے احترام کے لئے کرتے۔

۱۰۔ ہمارے شیخ الحدیث کے علمی تبحر کی بنا پر درسِ حدیث صرف علوم حدیث تک ہی محدود نہ رہتا بلکہ ضمناً لطیف نسبتوں کے ساتھ ہر علم و فن کی بحث ہوتی رہتی۔ اگر معانی و بلاغت کی بحث کرتے تو محسوس ہوتا کہ علم معانی کا یہ مسئلہ واضع نے اسی حدیث کے لئے وضع کیا تھا۔ معقولات کی بحث چل نکلتی اور آپ معقولیوں کے کسی مسئلہ کا رد فرماتے تو اندازہ ہوتا کہ گویا یہ حدیث معقولات کے مسئلہ ہی کی تردید کے لئے قلبِ نبوی پر وارد ہوئی تھی۔ غرض نقلی و درایتی فنون میں نقل و عقل دونوں کی بحثیں آتیں۔ اور ہر فن کے متعلقہ مقصد پر ایسی سیر حاصل اور محققانہ بحث ہوتی کہ تحقیقِ حدیث کے علاوہ وہ فنی مسئلہ بھی فی نفسہٖ پوری وضاحت کے ساتھ منقح ہو کر سامنے آجاتا۔

غیر معمولی خصوصیات

حضرت حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ کو اللہ تعالیٰ نے بعض غیر معمولی اوصاف سے متصف فرمایا تھا۔ ان کا تذکرہ ہم مختصراً اس لئے کر رہے ہیں کہ اخذ و اکتساب سے جس قدر ممکن ہو ان سے اتصاف کی کوشش کی جائے۔ معاصر علماء و اساتذہ کو اس طرف خاص طور پر توجہ دینے کی ضرورت ہے۔

۱۔ اعتصام بالکتاب والسنۃ: حافظ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے روز مرہ کے معمولات مثلاً اٹھنا بیٹھنا چلنا پھرنا، کھانا پینا، لباس پہننا، دوست احباب سے میل ملاقات تکلم و تبسم عبادات اور معاملات ہر چیز میں کتاب و سنت کی تعلیمات کی پابندی کا اہتمام ہوتا تھا۔ سادگی اور وقار، سنجیدگی اور توازن آپ کی ہر ادا سے معلوم و محسوس کیا جاسکتا تھا عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ بڑی شخصیتیں دوسروں کے لئے بوجھل بن جاتی ہیں اور تکلف کو طرۂ امتیاز بنالیتی ہیں حضرت الاستاذ میں ایسی کوئی بات نہ تھی۔ بلکہ ملنے جلنے والوں کے لئے آپ کی ذات نہایت محبوب اور دلآویز تھی، دل چاہتا تھا کہ آپ کی صحبت میں دیر تک رہا جائے۔ اور آپ کی گفتگو ـــ ادب و اخلاق وعلم کے زیور سے آراستہ گفتگو آدمی سنتا رہے۔ آپ طلبہ اور ماتحت افراد کو کبھی جھڑکتے نہ تھے۔ نہ تحکم کا انداز اختیار فرماتے۔ استاذی المکرم حضرت مولانا ابوالبرکات احمد مرحوم جو آپ کے ارشد تلامذہ میں سے تھے اور زندگی کا بہت بڑا حصہ جنہوں نے آپ کی صحبت و مرافقت میں بسر کیا تھا فرماتے ہیں۔ در سنہ ۱۹۴۹ء میں جن دنوں مرکزی جامع مسجد اہل حدیث گوجرانوالہ کے بالمقابل آپؒ نے مطب اعظم قائم کررکھا تھا میں علم طب کے حصول کے لئے روز حاضری دیتا۔ وہاں دوا سازی کے کئی کام ہوتے تھے۔ مجھے علم ہوتا کہ فلاں دوا ابھی تیار کرنی ہے۔ حضرت سے پوچھتا کہ دوائی بناؤں؟ یہ فرمانے کے بجائے کہ بناؤ فرماتے بنائیں گے۔ میں دریافت کرتا کہ فلاں جگہ سے فلاں چیز لے آؤں؟ فرماتے لے آئیں گے۔ حقیقت یہ کہ آپ کو کسی پر حکم چلانے کی عادت بالکل نہ تھی۔ آپ کی گفتار و رفتار کا انداز سنتِ نبوی کے مطابق ہوتا چلتے وقت پاؤں اٹھا اٹھا کر رکھتے تھے۔ اور اِدھر اُدھر نہیں دیکھتے تھے۔ اگر کسی چیز کو دیکھنا ہوتا تو پہلے کھڑے ہوجاتے پھر حسب ضرورت چیز کو دیکھ لیتے۔ گفتگو کے دوران ہلکی سی مسکراہٹ آپ کی عادت تھی۔ کھل کھلا کر کبھی نہ ہنستے۔ بلاضرورت گفتگو نہ فرماتے بلکہ ذکر و اذکار میں مصروف رہتے اور جب کبھی مافی الضمیر کا اظہار کرتے تو نہایت شیریں الفاظ استعمال فرماتے۔

لین دین، تعلقات اور معاملات میں آپ کا کردار بہت اُجلا اور صاف ستھرا تھا۔ نہ کسی کو ابہام اور شک و شبہ میں رکھتے نہ آپ رہتے۔ مدارس و جامعات کی انتظامیہ سے بات بالکل واضح اور صاف کر دیتے۔ اگر ان کے کسی رویہ سے اختلاف ہوتا تو بھی برملا اظہار کر دیتے اور دل میں کچھ چھپا کر نہ رکھتے۔ ہزار خوف ہو لیکن زباں ہو دل کی رفیق۔ اس کا عملی نمونہ آپ کی ذات بابرکات تھی۔

۲۔ نماز باجماعت اور تہجد کی پابندی: حضرت الاستاذؒ کی نماز باجماعت کی پابندی قابلِ رشک تھی۔ آپ کی تکبیر اولیٰ کبھی فوت نہ ہوتی۔ آپ جہاں بھی ہوتے نماز کے وقت سے کچھ دیر پہلے

مرتب ہوں گے۔ دوزخ کے ساتھ منفی قوت پیدا ہو جائے گی اور جنت کے ساتھ مثبت قوت اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کے دیدار کی اہلیت پیدا ہو جائے گی۔ یہ ہے اصل مقصد یعنی آخرت میں سعادت حاصل ہو جائے۔

حدیث کا موضوع حدیث کا موضوع ذاتِ رسول ہے من حیث انہ رسول۔

واضع اصل حدیث کو لیا جائے تو اس کا واضع اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ اُسی نے پیغمبروں کو مبعوث کیا اُن کی طرف الہام کیا اور انہیں یہ حکم دیا کہ اس کی تبلیغ کریں۔ ہاں علم حدیث کی حد تک بحث ہو سکتی ہے کہ اس کا واضع کون ہے؟ اور یہاں بھی واضع بمعنی جامع ہے بمعنی ناقل نہیں کیونکہ احادیث کے ناقل تو صحابہ کرام تھے رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ تو اس معنیٰ میں احادیث کے اول واضعین بھی وہی تھے اور اولین لکھنے والے بھی وہی۔ البتہ احادیث کو موجودہ ترتیب کے ساتھ بالاستقصار صحابہ کے زمانے میں جمع نہیں کیا گیا۔

صحابہؓ اور کتابتِ حدیث تاہم بعض صحابہؓ احادیث لکھا کرتے تھے جیسا کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کے متعلق ذکر آتا ہے کہ وہ آپؐ سے سن کر ہر حدیث لکھ لیتے تھے بعض لوگوں نے کہا تم ہر حدیث لکھ لیتے ہو حالانکہ آپ بشر ہیں کبھی آپ غصے کی حالت میں ہوتے ہیں کبھی ناراض اس وقت بھی آپؐ باتیں کرتے ہیں اور تم وہ بھی لکھ لیتے ہو۔ اس پر نبیؐ نے فرمایا جو کچھ میرے منہ سے نکلتا ہے حق ہی ہوتا ہے لکھ لیا کرو۔ ان کے لکھنے کا ذکر صحیح بخاری میں بھی آتا ہے ان کا ایک صحیفہ بھی تھا، جس کا نام الصادقہ تھا۔ البتہ ان سے احادیث کم مروی ہیں۔ یعنی صرف سات سو۔ اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ وہ مصر میں رہتے تھے جدھر طلبا کا رجحان کم تھا یا طائف میں رہتے تھے۔ علاوہ ازیں ان کے پاس اہل کتاب کی بھی بعض کتابیں تھیں جو جنگِ یرموک کے موقع پر ان کے ہاتھ لگی تھیں اور یہ اُن سے بھی بعض چیزیں روایت کرتے تھے۔ اس وجہ سے لوگ ان سے احادیث روایت کرنے میں توقف کرتے تھے —— اسی طرح حضرت علیؓ کے پاس بھی ایک صحیفہ تھا۔ جس میں زکوٰۃ کے مسائل درج تھے۔ مدینے کے حرم ہونے کا بھی ذکر تھا اور دیات کے مسئلے بھی مذکور تھے۔ اس کا ذکر بھی صحیح بخاری میں ہے —— حضرت عبداللہ بن عباس کا علم (علم حدیث) بھی مکتوب تھا جب وہ فوت ہوئے تو ان کا لڑکا اونٹ پر لاد کر لے گیا۔ ان کے پاس بھی احادیث کا بڑا ذخیرہ تھا —— حضرت ابوہریرہؓ نے بھی احادیث لکھیں پہلے تو آپ زبانی یاد کرتے تھے۔ بعد ازاں انہوں نے اپنے تمام مسموعات قلمبند کئے اور دیگر صحابہؓ سے بھی احادیث لیں چنانچہ پہلے ان کے پاس دو کتابیں تھیں پھر تین ہو گئیں پھر پانچ —— نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی اپنی زبانِ مبارک سے احادیث لکھوائیں۔ یمن کی طرف آپؐ نے ایک کتاب لکھوا کر بھیجی جس میں نماز، زکوٰۃ، دیات اور نکاح وغیرہ کے مسائل درج تھے۔ اور بھی آپؐ نے کئی احکام لکھوائے۔ آپؐ کے کل مکتوبات دو سو کے قریب ہیں۔

تابعین اور کتابتِ حدیث اس کے بعد تابعین کا عہد آیا۔ انہوں نے ہر صحابی کے مسموعات اور محفوظات قلمبند کئے۔ پھر آہستہ آہستہ کتابتِ حدیث کا رجحان اس درجہ فروغ پا گیا کہ حضرت عمر بن

نماز کی تیاری میں مصروف ہوجاتے۔ یہ عمر بھر کا معمول تھا۔ سفر و حضر میں بھی اس کا خیال رکھتے اسی طرح نماز تہجد بھی پابندی سے ادا کرتے۔ اور قرآن کے تین پاروں کی تلاوت کرتے، اس عمل میں بھی کبھی کوتاہی نہ دیکھی گئی۔ — ایام بیض کے تین روزے باقاعدگی سے رکھتے۔ عرصے کی بات ہے آپ نے فرمایا طبیعت کی کمزوری کی بناء پر ایک دفعہ میں نے یہ روزے چھوڑ دیئے تو بواسیر کی تکلیف ہوگئی۔ پھر خود ہی فرمایا۔ معلوم ہوتا ہے کہ روزوں کی وجہ سے بیماری رکی ہوئی تھی۔ روزے چھوڑنے سے بیماری عود کر آئی۔ چنانچہ پھر اس عملِ صوم کی پابندی کرنے لگے — نمازِ فجر کے بعد طلوعِ آفتاب تک اذکار و اوراد میں مصروف رہتے۔ جب سورج نکل آتا اور کراہت کا وقت ختم ہوجاتا تو چاشت کی نماز پڑھ کر گھر تشریف لے جاتے۔ یہ وہ معمولات تھے جن میں کبھی ناغہ نہ ہوا۔ اور عمر بھر آپ ان کی پابندی کرتے رہے۔

۳۔ بے نظیر حافظہ: اللہ تعالیٰ نے آپ کو بے نظیر حافظہ سے نوازا تھا۔ آپ کا بیان ہے کہ ایک وقت تھا جب میں روزنامہ اخبار پڑھتا تھا تو اس کی پوری عبارت ذہن پر نقش ہو جاتی بعد میں وہ پورا مضمون بغیر کسی تغیر و تبدل کے دہرانا چاہتا تو دہرا سکتا تھا۔ بدیں وجہ میں نے اخبارات کا مطالعہ اس خیال سے چھوڑ دیا کہ بے مقصد چیزوں کو ذہن پر لانے کی کیا ضرورت ہے۔ صحیح بخاریؒ کے مطالعہ کا آپ کو خصوصی شغف اور دلی رغبت تھی۔ الجامع الصحیح کی متعدد بلند پایہ شروح بھی آپ کے زیر مطالعہ رہتیں، مثلاً فتح الباری، عمدۃ القاری، قسطلانی اور کرمانی وغیرہ ان کی طویل عبارات آپ کو حفظ تھیں جن اہل علم کو حضرت العلام سے الجامع الصحیح للبخاریؒ پڑھنے کی سعادت ملی ہے وہ جانتے ہیں کہ دورانِ درس حضرت الاستاذ کتنی روانی سے مختلف شروح کے عربی اقتباسات پڑھ کر شارحین حدیث کے مواقف کا تقابل فرماتے تھے۔ اور علامہ ابن حجر العسقلانی کی فتح الباری تو قریب قریب آپ کو حفظ تھی۔ بقول حضرت امام شافعیؒ، قوتِ حافظہ اللہ تعالیٰ کی ایک بڑی نعمت اور نور ہے اس نور کا حقدار وہی ہوتا ہے جس کی زندگی معصیتِ الٰہی سے پاک ہو۔ اللہ تعالیٰ نے اس نور سے بہرۂ وافر حضرت حافظؒ صاحب کو عطا فرمایا تھا۔

اپنے حافظہ کا ذکر کرتے ہوئے ایک واقعہ بھی آپ بیان فرمایا کرتے تھے۔ کسی وقت آپ نے عیسائی مبلغ عبدالحق پادری کے رسالہ "تثلیث" کی تردید لکھی جس کا نام "اثبات التوحید فی ابطال التثلیث" رکھا اور مسودہ کتابت کے لئے کاتب کے حوالے کردیا۔ اس مسودہ کی کوئی نقل آپ نے اپنے پاس نہ رکھی۔ کچھ دنوں کے بعد کاتب نے اطلاع دی کہ حضرت وہ مسودہ تو مجھ سے گم ہوگیا ہے۔ اب کوئی اور مصنف ہوتا تو یہ خبر سن کر پریشان ہوجاتا اور دوبارہ وہی مسودہ ہوبہو

تیار کرنے پر کبھی قادر نہ ہوسکتا۔ مگر اللہ تعالیٰ نے آپ کو غیر معمولی قوتِ حافظہ عطا فرمائی تھی۔ آپ نے بغیر کسی وقت کے دو چار روز میں دوبارہ وہی مسودہ تیار کرکے کاتب کے حوالے کردیا اتفاق سے کاتب کو گم شدہ مسودہ بھی مل گیا۔ تقابل کرنے پر معلوم ہوا کہ دونوں مسودوں کی عبارت میں معمولی لفظی تبدیلی بھی نہیں ہوئی۔۔۔ فللہ الحمد۔ حضرت صاحب موصوف نے اس مضبوط قوتِ حافظہ سے حفظ و نشرِ تفسیر و حدیث میں پورا پورا استفادہ کیا۔

آپ کی سیاسی وابستگی

حضرت الشیخؒ کا مزاج طبعی طور پر سیاسی نہ تھا اور نہ ہی آپ نے سیاست کو اپنا محورِ عمل بنایا۔ لیکن چونکہ سیاست بھی دین کا ایک اہم شعبہ ہے اور اس شعبہ میں بھی مسلمانوں کی اجتماعی بہبود کی فکر ایک عالمِ دین اور ایک داعیِ حق کے پروگرام میں شامل ہے اس لئے جب کبھی مسلمانوں کی کوئی شدید اجتماعی ضرورت داعی ہوئی تو آپ نے سیاسی خدمات بھی انجام دیں۔ معلوم ہے کہ تحریکِ پاکستان جب زوروں پر تھی اور یہ آپ کے عہدِ شباب کا زمانہ تھا۔ اس وقت کانگرس متحدہ قومیت کا نعرہ لگارہی تھی جس کا مطلب یہ تھا کہ انگریز کے رخصت ہوجانے کے بعد برِّ صغیر پر ہندو کی فرماں روائی قائم ہوجائے گی کانگرس کے بالمقابل مسلمانوں کی سیاسی جماعت مسلم لیگ تھی جو دو قومی نظریہ کے تحت برصغیر کا بٹوارہ چاہتی تھی بایں صورت کہ مسلم اکثریت کے علاقوں پر مشتمل ایک مملکت پاکستان کے نام سے وجود پذیر ہو جو ہندو کی سیاسی و معاشی بالا دستی سے مسلمانوں کی نجات کی ضامن ہو۔ حضرت حافظ صاحب بھی مسلم لیگ کے دو قومی نظریہ کے حامی تھے۔ اور مسلم لیگ کے سیاسی پروگراموں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے تھے آپ کچھ عرصہ تک گوجرانوالہ کی مسلم لیگ کے صدر بھی رہے۔ تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ سیاسی پروگراموں میں شریک ہونے کے باوجود آپ کبھی سیاسی شخصیت کی حیثیت سے معروف نہیں ہوئے۔

جماعت اہل حدیث کے لئے مساعی

حضرت الشیخؒ نے قیام پاکستان کے بعد جماعت کے منتشر افراد کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کے لئے مولانا سید محمد داؤد غزنویؒ اور مولانا محمد اسمٰعیلؒ السلفی کی معیت میں مرکزی جمعیت اہل حدیث کی بنیاد رکھی اور شیخین کی وفات کے بعد جماعت کے منصب امارت پر بھی آپ فائز رہے۔

قیام پاکستان سے پیشتر جب اہل حدیث حضرت کی تعداد بہت کم تھی۔ ہم مسلک حضرات کو تنظیم جماعت میں منسلک کرنے کے لئے جو اجتماعات اور کانفرنسیں ہوتی رہیں۔ حضرت الشیخ ان میں نمایاں حیثیت سے حصہ لیتے رہے۔ ۱۴-۱۵-۱۶ مارچ ۱۹۲۴ء کو گوجرانوالہ میں جو

کل ہند اہل حدیث کانفرنس منعقد ہوئی، اس کی مجلسِ استقبالیہ کے صدر حضرت العلام الحافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ تعالیٰ ہی تھے۔ اور اس حیثیت سے آپ نے خطبۂ استقبالیہ بھی دیا جس کے مطالعہ سے گوجرانوالہ کی تاریخِ اہل حدیث پوری تفصیل سے معلوم کی جا سکتی ہے۔

اس ضمن میں یہ حقیقت بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ مسلکِ اہلِ حدیث کی نشر و اشاعت اور جماعت اہلِ حدیث کے قیام و فروغ میں برصغیر ہند و پاک میں جو مساعی بھی روبعمل آئیں وہ سب ہمارے شیخ الحدیث ہی کے براہ راست یا بالواسطہ شاگردوں کے کارنامے ہیں، مولانا عبیداللہ رحمانی مبارکپوری، مولانا محمد اسمٰعیل السلفی سابق امیر جماعت اہل حدیث، مولانا معین الدین لکھوی مولانا ابوالبرکات احمد مدراسی مولانا محمد عبداللہ (گوجرانوالہ) مولانا محمد اسحٰق چیمہ، مولانا محمد صدیق فیصل آبادی، مولانا ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی، مولانا حافظ عبدالمنان نور پوری، مولانا حکیم محمود، مولانا ارشاد الحق اثری حافظ احسان الٰہی ظہیر اور مولانا محمد عطاءاللہ حنیف وغیرہم جیسے اکابر و اساطینِ جمعیت جو جماعتی مسلکی اور سیاسی خدمات انجام دے چکے ہیں۔ یا دے رہے ہیں وہ سب ہمارے شیخ الحدیث ہی کے مرہونِ منت ہیں۔ فتقبل الله جهودهم و مساعيهم وجزاهم احسن الجزاء عنا و عن جميع المسلمين۔ آمین۔

مرض و وفات حضرت العلام بدوِ شعور سے ہی نمازِ تہجد کے عادی تھے۔ سفر و حضر میں کبھی یہ نماز کبھی ترک نہ کی۔ اگر طبیعت علیل ہوتی تب بھی رات کو ضرور اٹھتے۔ چنانچہ معمول کے مطابق ۲ فروری ۱۹۸۵ء کو بھی نمازِ تہجد کے لئے بیدار ہوئے اور غسل خانہ میں گئے۔ صحت کمزور تھی۔ پاؤں پھسل جانے کی وجہ سے گر پڑے اور ٹانگ کی ہڈی ٹوٹ گئی۔ اگلے روز آپ کو میو ہسپتال لاہور میں داخل کرا دیا گیا۔ ۵ فروری کو آپریشن ہوا اور ۱۸ فروری تک میو ہسپتال ہی میں زیرِ علاج رہے۔ بعد ازاں فارغ کر دیئے گئے اور گوجرانوالہ تشریف لے گئے تاہم تکلیف ابھی باقی تھی۔ خیال تھا کہ کچھ وقت گھر پر ہی علاج و ادویہ کے استعمال سے افاقہ ہو جائے گا، مگر مرض نہ گیا۔ پھر کچھ وقت یوسف کلینک گوجرانوالہ اور الشیخ ہسپتال گوجرانوالہ میں بھی زیرِ علاج رہے پورے چار ماہ آپ بیمار رہے۔ اس اثناء میں زبان پر کبھی حرفِ شکایت نہیں آیا۔ البتہ اللہ اللہ کی دلنواز پکار سے ہر وقت رطبُ اللسان رہتے۔ مختلف اوقات میں دیگر اذکار و اوراد سے بھی زبان تر رہتی ـــ یہاں تک کہ وہ وقت موعود آ گیا جو ہر ذی روح کے لئے مقدر ہے ۴ جون ۸۵ء سہ پہر ۳ بجے مطابق ۱۴ رمضان المبارک ۱۴۰۵ھ کو روح قفسِ عنصری سے پرواز کر گئی۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُون ۝ یٰاَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۝ ارْجِعِیْ اِلٰی رَبِّكِ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً ۝ فَادْخُلِیْ فِیْ عِبَادِیْ ۝ وَادْخُلِیْ جَنَّتِیْ ۝

نمازِ جنازہ

آپ کے انتقال کی خبر پاکستان ریڈیو اور ٹی وی پر نشر ہوئی، قومی اخبارات نے بھی بروقت خبرِ وفات اور مختصر سوانح شائع کیے۔ گوجرانوالہ کی جمعیت اہل حدیث نے نمازِ جنازہ و تدفین کے جملہ انتظامات اپنے ہاتھ میں لے لیے۔ ۵ رجون کو مرحوم و مغفور کی میت ۸ بجے صبح دیدارِ عام کے لئے باہر لائی گئی۔ بعد از وفات چہرہ پر نورانیت اور چمک غیر معمولی تھی حسن و جمال دیکھنے والی آنکھوں کو سیر نہ ہونے دیتا تھا۔ طابَ حیًا و میتًا کی مثال تھے۔ لبوں پر مسکراہٹ تھی۔ وہی مسکراہٹ جو دورانِ تکلم نمودار رہتی تھی۔ اقبال نے ایسے ہی بزرگوں کے بارے میں کہا تھا۔

نشانِ مردِ مومن با تو گویم چو مرگ آید تبسم بر لبِ اوست

سوگواروں کا ہجوم تھا کہ سنبھلنے نہ پاتا تھا۔ ملک بھر کے احباب جماعت اور علماء کرام نمازِ جنازہ میں شمولیت کے لئے حضرت صاحب کے گھر پر اور شیرانوالہ باغ گوجرانوالہ میں جمع ہوچکے تھے آخر میت کو شیرانوالہ باغ لے جانے کے لئے اٹھا لیا گیا، ہر شخص میت کو کندھا دینے کی خواہش رکھتا تھا مگر ممکن نہ تھا کہ سب کی آرزو پوری ہو۔ تقریبًا دس بجے صبح بے شمار محبانِ صادق کا یہ جلوس اپنے شیخ کی میت کو لے کر با دیدہ ہائے پرنم شیرانوالہ باغ پہنچا جہاں جمعیت اہلحدیث کی انتظامیہ نے گرمی کی شدت اور رمضان المبارک کے ماہِ صیام کی بناء پر شامیانے نصب کر رکھے تھے۔ مگر حاضرین کی کثرت کی وجہ سے تمام انتظامات ناکافی ثابت ہوئے۔ حضرت مولانا محمد عبداللہ صاحب امیر جمعیت اہل حدیث نے نمازِ جنازہ پڑھائی۔ ملک کی دیگر دینی و سیاسی جماعتوں کے اکابر نے بھی نمازِ جنازہ میں شرکت کی، بعد ازاں شیخ کی میت کو گوجرانوالہ کے بڑے قبرستان میں لیجایا گیا اور مولانا علاؤالدین مرحوم اور مولانا محمد اسمٰعیل السلفی مرحوم کے پہلو میں دفن کر دیا گیا۔

اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لَهٗ وَارْحَمْهُ وَاَدْخِلْهُ الْجَنَّةَ الْفِرْدَوْسَ۔ آمین

تصانیف

۱۔ تقاریر صحیح بخاری (عربی) — صحیح بخاریؒ کی شرح خصوصًا فیض الباری از علامہ انور شاہ کشمیری کا علمی محاکمہ اور سیر حاصل تبصرہ۔

۲۔ بغیۃ الفحول (عربی) — شرح رسالہ اصول فقہ از شاہ اسمٰعیلؒ شہید

۳۔ تحفۃ الاخوان (عربی) — عقائد و کلام پر ایک عمدہ تحقیقی مقالہ

۴۔ البدور البازغہ — از شاہ ولی اللہ دہلوی کا ترجمہ

۵۔ مسئلۂ ایمان (عربی) — ایمان کے موضوع پر مدینہ یونیورسٹی میں کی گئی ایک تقریر

۶۔ شرح المشکوٰۃ المصابیح (عربی)	یہ شرح صرف کتاب العلم تک لکھی گئی ہے۔ اور سات سو صفحات پر مشتمل ہے (غیر مطبوع)
۷۔ الاصلاح (حصہ اول)	تقلید، علم غیب، ندائے یا رسول اللہ اور اعراس وغیرہ پر تنقید
۸۔ الاصلاح (حصہ دوم)	بدعت کی لغوی و شرعی تحقیق
۹۔ خیر الکلام فی وجوب الفاتحہ خلف الامام	مسئلہ فاتحہ خلف الامام پر شاندار تحقیقی کتاب
۱۰۔ اثبات التوحید فی ابطال التثلیث	پادری عبدالحق کی کتاب التوحید فی التثلیث کی تردید
۱۱۔ دوام حدیث	غلام احمد پرویز کی کتاب "مقام حدیث" کا مدلل و مسکت جواب
۱۲۔ تنقید المسائل	مولانا مودودی مرحوم کے بعض غلط مسائل پر تحقیقی کتاب
۱۳۔ ختم نبوت	مسئلہ ختم نبوت کی توضیح و تشریح اور قادیانیوں کے دلائل کی تردید
۱۴۔ اسلام کی پہلی کتاب	عقائد و اخلاق کی ضرورت و اہمیت
۱۵۔ اسلام کی دوسری کتاب	عقائد اور اصول فقہ سے متعلق مواد
۱۶۔ اہداء الثواب	میت کے ایصالِ ثواب سے متعلق بدعات کی تردید
۱۷۔ ردّ مولود مروج	میلاد النبیؐ کی مروجہ رسوم کی تردید
۱۸۔ التحقیق الراسخ	مسئلہ رفع یدین پر ایک علمی و تحقیقی کتاب
۱۹۔ صلوٰۃ مسنونہ	احادیث مبارکہ سے ماخوذ مسائلِ نماز
۲۰۔ زبدۃ البیان (عربی)	فی تنقیح حقیقۃ الایمان و تحقیق زیادتہ والنقصان
۲۱۔ معیارِ نبوت	
۲۲۔ ایک اسلام	ڈاکٹر غلام جیلانی برق کی کتاب "دو اسلام" کا بھرپور جواب

تلامذہ حضرت الاستاذؒ سے بے شمار طلبہ نے استفادہ کیا اور بلا مبالغہ آپ کے شاگردوں کی تعداد ہزاروں تک پہنچتی ہے۔ لگ بھگ ساٹھ سال تک آپ نے درسِ صحیح البخاریؒ دیا اور دیگر کتب الصحاح اور کتب فنون بھی سالہا سال تک آپ پڑھاتے رہے۔ اس لئے آپ سے فیض پانے والوں کی صحیح تعداد تو کسی کے علم میں نہیں۔ تاہم چند اکابر علماء و اساتذہ کی فہرست ذیل میں دی جا رہی ہے تاکہ آپ کے شاگردانِ رشید کے علم و فضل کو دیکھ کر اندازہ کیا جاسکے کہ

جس کے یہ ستارے ہیں وہ مہتاب کیا کہیں

نہ صرف برِصغیر بلکہ افغانستان، ایران اور عرب ممالک اور دیگر بلاد و امصارِ اسلامیہ اور امریکہ اور یورپ تک آپ کے تلامذہ یا آپ کے تلامذہ کے تلامذہ قال اللہ و قال الرسول کی ایمان افروز

صدائیں بلند کر رہے ہیں۔ آپ کے تلامذہ میں مفسرین و محدثین، فقہا و متکلمین، قضاۃ و مفتیانِ کرام، مبلغین وواعظین، مصنفین و مترجمین، جامعات و مدارس کے بانی، پروفیسر اور اساتذہ اور سیاسی وملی زعماء شامل ہیں۔ اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو دورِ حاضر میں شاہراہِ سلف پر گامزن کاروانِ اسلام کے ایک بڑے سالار بلاشبہ آپ بھی ہیں۔ اللّٰھُمَّ زِدْ فِی حَسَنَاتِهٖ وَبَارِكْ فِی جُهُوْدِهٖ وَتَجَاوَزْ عَنْ زَلَّاتِهٖ ـــــ آمین۔

۱۔ حضرت مولانا عبیداللہ مبارکپوری
۲۔ مولانا محمد اسمٰعیلؒ السلفی
۳۔ مولانا معین الدین لکھوی
۴۔ مولانا نذیر احمد رحمانی
۵۔ مولانا ابوالبرکات احمد مدارسی
۶۔ مولانا محمد عطاء اللہ حنیف
۷۔ مولانا محمد یوسف الکوکنی
۸۔ مولانا محمد عبداللہ گوجرانوالہ
۹۔ مولانا محمد حنیفؒ ندوی
۱۰۔ مولانا حافظ محمد عبداللہ بڈھی مالوی
۱۱۔ مولانا حافظ محمد اسحٰق لاہوری
۱۲۔ مولانا حافظ محمد اسحٰق حسین خاں والے
۱۳۔ مولانا حافظ محمد بھٹوی
۱۴۔ مولانا محمد یعقوب
۱۵۔ حافظ احسان الٰہی ظہیر
۱۶۔ مولانا محمد اسحٰق رحمانی
۱۷۔ مولانا عبدالرحمٰن لکھوی
۱۸۔ مولانا شمس الحق ملتانی
۱۹۔ مولانا ابویحییٰ امام خان نوشہروی
۲۰۔ مولانا عبدہ فیروزپوری
۲۱۔ مولانا عبدالقادر ندوی
۲۲۔ مولانا محمد صدیق فیصل آبادی
۲۳۔ مولانا حافظ عبدالمنان نورپوری
۲۴۔ مولانا حافظ عبدالسلامؒ
۲۵۔ مولانا قاضی محمد اسلم سیف فیروزپوری
۲۶۔ مولانا محمد اسحٰق چیمہ
۲۷۔ مولانا ارشاد الحق اثری
۲۸۔ مولانا محمد علی جانباز
۲۹۔ مولانا حکیم محمود گوجرانوالہ
۳۰۔ مولانا محمد خالد گھرجاکھی

لاہور { ۲۴ ذوالحجہ ۱۴۱۲ھ
۲۶ جون ۱۹۹۲ء } خاکسار منیر احمد السلفی

★★★★★

باب : ۱

علم حدیث سے متعلق ابتدائی مباحث

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادى له ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ونشهد ان محمداً عبده ورسوله- اما بعد فاعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم- يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساءً، واتقوا الله الذى تساءلون به والارحام ان الله كان عليكم رقيبا[1]- يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديدا، يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم، ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيما[2]

ہر فن پر گفتگو کرنے سے پہلے چند چیزوں کا بیان ضروری ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اس کی تعریف اس کا موضوع اور واضع وغیرہ۔ اب چونکہ حدیث کے متعدد فنون ہیں اس لئے ہر فن کی تعریف بھی الگ الگ ہوگی۔ حدیث کے نمایاں فنون تین ہیں۔ علم بالروایۃ، علم باصول الحدیث اور اس کے معانی کا علم۔

تعریف محدثین علم بالروایۃ کی تعریف اس طرح کرتے ہیں علم یذکر فیہ اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ وتقریراتہ وحالاتہ[3] مگر فقہاء اس کی تعریف کرتے ہوئے حالاتہ کا ذکر نہیں کرتے کیونکہ وہ احادیث سے من حیث الدلیل بحث کرتے ہیں اور اس میں حالات کو دخل نہیں ہوتا۔ اس طرح محدثین اور فقہاء کی تعریف میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔ اور محدثین چونکہ اپنے مجموعہ ہائے احادیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات بھی بیان کر دیتے ہیں۔ خواہ وہ حالات آپ کی بعثت سے پہلے کے ہوں یا بعد کے اس لئے وہ اس علم کی تعریف کرتے ہوئے حالاتہ کا بھی اضافہ کر دیتے ہیں۔ محدثین کی یہ تعریف صحیح البخاری، صحیح مسلم اور سنن ابی داؤد وغیرہ کتب حدیث پر صادق آتی ہے۔

(۱) علم اصولِ حدیث: وہ علم ہے جو راوی اور مروی کے حالات سے بحث کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں سند اور متن کے حالات بیان کرنے والا علم ہے

---

[1] النساء: ۱ [2] الاحزاب: ۷۰-۷۱ [3] ترجمہ: یہ وہ علم ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال، تقریرات اور حالات بیان کئے جاتے ہیں۔

علم الحدیث[1] ذو قوانین تحد — یدری بها احوال متن و سند
فذانک الموضوع والمقصود — ان یعرف المقبول والمردود

یعنی یہ علم مقبول اور مردود حدیث میں فرق کرنے کے لئے ایجاد کیا گیا ہے۔ اسے علم بدرایۃ الحدیث بھی کہا جاتا ہے۔

(iii) حدیث کے معانی کا علم: اس کی تعریف یہ ہے علم[2] باحث عن المعنی المفہوم من الفاظ الحدیث وعن المراد بها مبنیا علی قواعد العربیۃ وضوابط الشریعۃ ومطابقا لاحوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم شرح حدیث میں بھی الفاظِ حدیث کے معنیٰ و مراد سے بحث کی جاتی ہے اور شیخ محمد طاہر الہندی کی کتاب مجمع بحار الانوار خاص اسی موضوع پر لکھی گئی ہے۔

لفظِ حدیث کی تحقیق حدیث کے معنیٰ کلام کے ہیں۔ حافظ ابن حجر اس کا اشتقاق حدوث سے بتاتے ہیں چونکہ وہ اشعری تھے اس لئے اُن کا ذہن ادھر آ گیا ہے اور یہ بات انہوں نے قرآن کے مقابلے میں کہی ہے۔ کیونکہ قرآن کلام الٰہی ہونے کی بناء پر قدیم اور غیر مخلوق ہے[3]۔ مگر حافظ کا یہ خیال صحیح نہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو بھی حدیث کہا ہے اللہ نزل احسن الحدیث (الزمر: ۲۳) پس ثابت ہوا کہ حدوث کا اس میں لحاظ نہیں مایتحدث بہ یہاں مایتکلم بہ اور مایتلفظ بہ کے معنیٰ میں بولا گیا ہے یعنی تحدث، تکلم اور تلفظ سے عبارت ہے۔

علمِ حدیث کی غرض وغایت علم حدیث کی غرض وغایت ہے سعادتِ دارین حاصل کرنا۔ بعض لوگ غرض اور غایت میں فرق کرتے ہیں۔ جیسا کہ شرحِ تہذیب میں بھی ہے جہاں رؤسِ ثمانیہ کی بحث کی ہے۔

غرض: جو فاعل کو اس کے فعل پر برانگیختہ کرے۔
غایت: جو چیز اس پر مرتب ہو۔

گویا غایت کا لفظ عام ہے اور جو فائدہ اور نفع کسی چیز سے حاصل ہوتا ہے اسے بھی غایت کہا جا سکتا ہے بخلاف غرض کے کہ غرض کا اطلاق اس چیز پر ہوگا جو اس کے لئے باعث ہو یا جو چیز مقصود بالذات ہو جیسے بلڈنگ رہائش کے لئے بنائی جاتی ہے اور دیگر کام بھی اس سے لئے جا سکتے ہیں۔ مسجد نماز پڑھنے کے لئے تعمیر کی جاتی ہے مگر اس میں جلسہ بھی کیا جا سکتا ہے۔ ستون بنیادی طور پر چھت ڈالنے کے لئے بنایا جاتا ہے مگر

---

[1] علم حدیث چند قوانین کا نام ہے۔ جن کے ذریعہ متن اور سند کے احوال کو جانا جا سکتا ہے۔ تو یہ دونوں (متن اور سند) علم حدیث کا موضوع ہوئے اور مقبول و مردود روایات کی شناخت علم حدیث کا مقصود ہے۔ [2] یہ وہ علم ہے جو عربی قواعد، شرعی ضوابط اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال کی مطابقت کو ملحوظ رکھتے ہوئے الفاظِ حدیث کے معانی اور ان کی مراد سے بحث کرتا ہے۔ [3] یہ بحث آگے بالتفصیل آ رہی ہے۔

اس کے ساتھ ٹیک بھی لگائی جاسکتی ہے اور اس سے مشترے کا کام بھی لیا جا سکتا ہے۔ اس طرح نماز، روزہ اور حج وغیرہ عبادات ہیں ان کی غرض تو یہ ہے کہ انسان کے دل پر ایسا رنگ چڑھ جائے جس کی وجہ سے وہ جنت میں داخل ہو سکے اور جہنم سے نجات پالے مگر ان عبادات کے بہت سے اور فوائد بھی ہیں۔ سیاسی، اقتصادی اور اخلاقی فوائد۔ علاوہ ازیں نماز سے ایک گونہ ورزش بھی ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ بعض[1] لوگ کہتے ہیں کہ نماز اس زمانے کی ڈرل اور ٹریننگ تھی۔ اس کا اور کوئی مقصد نہیں۔ حالانکہ یہ اس کا ایک ضمنی فائدہ ہے۔ اصل غرض نماز کی یہ نہیں۔ نماز کی اصل غرض اور مقصد اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنا ہے۔ اور اسی لئے انسان کو پیدا کیا گیا ہے۔ و ماخلقت الجن والانس الا لیعبدون[2]۔

پس غرض اور غایت میں جو لوگ فرق کرتے ہیں اس کی حقیقت اسی قدر ہے۔ اور حدیث کی غرض ہے سعادتِ دارین کو حاصل کرنا۔ اس پر عمل کرنے سے انسان کی دنیا بھی درست ہو جاتی ہے اور آخرت بھی۔ یہی دونوں باتیں قرآن نے بھی بتائی ہیں۔ اور یہی اصل مقصد ہے لہذا سعادتِ دارین ہی حدیث کی غرض بھی ہے اور غایت بھی۔

حدیث کے دیگر فوائد جو شخص علم حدیث حاصل کرتا ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعا کا مستحق بن جاتا ہے۔ نضر اللہ امرءا سمع مقالتی فحفظھا و اداھا کما سمعھا۔ اللہ تعالیٰ اس شخص کا چہرہ تر و تازہ رکھے جس نے میری بات کو سنا پھر اسے یاد رکھا اور آگے پہنچا دیا جس طرح سنا۔ اسی طرح اور دعائیں بھی ہیں۔ آپ نے فرمایا: اللھم ارحم خلفائی اے اللہ میرے خلفاء پر رحم فرما۔ اس پر صحابہؓ نے عرض کی من خلفاءک یا رسول اللہ اے اللہ کے رسول آپؐ کے خلفاء کون ہیں؟ آپ نے فرمایا: الذین یروون احادیثی و یعلمونھا الناس۔

علاوہ ازیں علمِ حدیث حاصل کرنے والا ہر شخص آپ کے اس فرمانِ مبارک کے تحت بھی آجاتا ہے یحمل ھذا العلم من کل خلف عدولہ یعنی اس علم — علمِ حدیث — کے حامل عادل لوگ ہوں گے۔ گویا آپؐ نے ان کے عادل ہونے کی شہادت دی ہے۔ اسی لئے جب تک کسی محدث پر جرح نہ ہو وہ عادل ہی سمجھا جاتا ہے۔ نیز آپؐ نے فرمایا: یحمل ھذا العلم من کل خلف عدولہ ینفون عنہ تحریف الغالین و انتحال المبطلین و تاویل الجاھلین۔ اس فرمان کا مصداق قرار پائے گا مزید برآں یہ کہ یہ آنحضرت کا کلام ہے اور آنحضرت سے مسلمانوں کو کمال درجہ محبت ہے۔ اور جس شخص سے کسی کو محبت ہو اس کے کلام کو وہ حرزِ جاں بنا لیتا ہے۔ یہ تمام علم حدیث کی منفعتیں ہیں اصل غرض نہیں۔ غرض یہ ہے کہ آدمی اس پر عمل کرے اس کو آگے پہنچائے اور اس علم کا رنگ آدمی پر چڑھ جائے۔ اور اس کی آخرت درست ہو جائے۔ تو اس کی وجہ سے اس پر تین نتیجے

---

[1] یہاں حضرت الاستاذ نے علامہ مشرقیؒ اور مودودیؒ کا نام بھی لیا۔ [2] الذاریات: ۵۶۔ اس آیت پاک کا ترجمہ یہ ہے "اور میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ میری ہی عبادت کریں۔

مرتب ہوں گے۔ دوزخ کے ساتھ منفی قوت پیدا ہو جائے گی اور جنت کے ساتھ ثبت قوت اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کے دیدار کی اہلیت پیدا ہو جائے گی۔ یہ ہے اصل مقصد یعنی آخرت میں سعادت حاصل ہو جائے۔

حدیث کا موضوع حدیث کا موضوع ذاتِ رسول ہے من حیث انہ رسول۔

واضع اصل حدیث کو لیا جائے تو اس کا واضع اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ اُسی نے پیغمبروں کو مبعوث کیا اُن کی طرف الہام کیا اور انہیں یہ حکم دیا کہ اس کی تبلیغ کریں۔ ہاں علم حدیث کی حد تک بحث ہو سکتی ہے کہ اس کا واضع کون ہے؟ اور یہاں بھی واضع بمعنی جامع ہے بمعنی ناقل نہیں کیونکہ احادیث کے ناقل تو صحابہ کرام تھے رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ تو اس معنیٰ میں احادیث کے اول واضعین بھی وہی تھے اور اولین لکھنے والے بھی وہی۔ البتہ احادیث کو موجودہ ترتیب کے ساتھ بالاستقصار صحابہ کے زمانے میں جمع نہیں کیا گیا۔

صحابہؓ اور کتابتِ حدیث تاہم بعض صحابہؓ احادیث لکھا کرتے تھے جیسا کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کے متعلق ذکر آتا ہے کہ وہ آپؐ سے سن کر ہر حدیث لکھ لیتے تھے بعض لوگوں نے کہا تم ہر حدیث لکھ لیتے ہو حالانکہ آپ بشر ہیں کبھی آپ غصے کی حالت میں ہوتے ہیں کبھی ناراض اس وقت بھی آپ باتیں کرتے ہیں اور تم وہ بھی لکھ لیتے ہو۔ اس پر نبیؐ نے فرمایا جو کچھ میرے منہ سے نکلتا ہے حق ہی ہوتا ہے لکھ لیا کرو۔ ان کے لکھنے کا ذکر صحیح بخاری میں بھی آتا ہے ان کا ایک صحیفہ بھی تھا، جس کا نام الصادقہ تھا۔ البتہ ان سے احادیث کم مروی ہیں۔ یعنی صرف سات سو۔ اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ وہ مصر میں رہتے تھے جدھر طلبا کا رجحان کم تھا یا طائف میں رہتے تھے۔ علاوہ ازیں ان کے پاس اہلِ کتاب کی بھی بعض کتابیں تھیں جو جنگِ یرموک کے موقع پر ان کے ہاتھ لگی تھیں اور یہ اُن سے بھی بعض چیزیں روایت کرتے تھے۔ اس وجہ سے لوگ ان سے احادیث روایت کرنے میں توقف کرتے تھے ——— اسی طرح حضرت علیؓ کے پاس بھی ایک صحیفہ تھا۔ جس میں زکوٰۃ کے مسائل درج تھے۔ مدینے کے حرم ہونے کا بھی ذکر تھا اور دیات کے مسئلے بھی مذکور تھے۔ اس کا ذکر بھی صحیح بخاری میں ہے ——— حضرت عبداللہ بن عباس کا علم (علم حدیث) بھی مکتوب تھا جب وہ فوت ہوئے تو ان کا لڑکا اونٹ پر لاد کرلے گیا۔ ان کے پاس بھی احادیث کا بڑا ذخیرہ تھا ——— حضرت ابو ہریرہؓ نے بھی احادیث لکھیں پہلے تو آپ زبانی یاد کرتے تھے۔ بعد ازاں انہوں نے اپنے تمام مسموعات قلمبند کئے اور دیگر صحابہؓ سے بھی احادیث لیں چنانچہ پہلے ان کے پاس دو کتابیں تھیں پھر تین ہو گئیں پھر پانچ ——— نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی اپنی زبانِ مبارک سے احادیث لکھوائیں۔ یمن کی طرف آپؐ نے ایک کتاب لکھوا کر بھیجی جس میں نماز، زکوٰۃ، دیات اور نکاح وغیرہ کے مسائل درج تھے۔ اور بھی آپؐ نے کئی احکام لکھوائے۔ آپؐ کے کل مکتوبات دو سو کے قریب ہیں۔

تابعین اور کتابتِ حدیث اس کے بعد تابعین کا عہد آیا۔ انہوں نے ہر صحابی کے مسموعات اور محفوظات قلمبند کئے۔ پھر آہستہ آہستہ کتابتِ حدیث کا رجحان اس درجہ فروغ پا گیا کہ حضرت عمر بن

عبدالعزیز نے اپنے عہدِ حکومت میں تمام احادیث کو قلمبند کرنے کا حکم دے دیا اور یہ تاکید بھی کر دی کہ صرف احادیث لکھی جائیں۔ خاص طور پر ان کا رُخ سنن ابوبکر بن حزم اور ابنِ شہاب زہری کی طرف تھا جیسا کہ السیوطی نے کہا ہے؎

اول جامع الحدیث والاثر ابن شہاب آمر لہ عمر[1]

رہا مختلف ابواب کے تحت احادیث کو جمع کرنے کا کام تو اس کو امام مالک، عبداللہ بن مبارک، سفیان الثوری معمر اور ہشیم جیسے بزرگوں نے سرانجام دیا ؎

اول جامع للابواب جماعۃ فی العصر ذو اقتراب[2]
کابن جریج وہشیم، مالک ومعمر وولد المبارک

ابن جریج مکہ میں اور عبداللہ بن المبارک خراسان میں ایک ہی عہد میں ہوئے ہیں ؎

اول جامع بالاقتصار علی الصحیح فقط البخاری[3]
وبعدہ مسلم والاول بالصحیح علی الصحیح افضل

لہٰذا امام بخاریؒ مقدم ہے امام مسلمؒ سے۔

پس حدیث کا واضع اصلاً تو اللہ تعالیٰ ہی ہے اور صحابہؓ کرام اس کے ناقل ہیں بلکہ اسے لکھنے والے بھی ہیں۔ اور بالاستیعاب احادیث کو جمع اور مدون کرنے کا کام ابن شہاب الزہری سے شروع ہوا۔ ابواب پر احادیث کو اولاً امام مالک نے جمع کیا اور صحیح پر اقتصار امام بخاریؒ نے کیا۔

حدیث کی وجہ تسمیہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ حدیث بمعنی کلام ہے چونکہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہے اس لئے اسے حدیث کہتے ہیں لیکن اصطلاح میں صرف آپ کے کلام کو ہی نہیں بلکہ آپؐ کے اقوال، افعال، احوال اور تقریرات کو بھی حدیث سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ خبر کے معنی بھی یہی ہیں بعض لوگ خبر کو عام کہتے ہیں یعنی خبر کا لفظ آنحضرتؐ کے ارشادات، صحابہ و تابعین کے اقوال اور بادشاہوں کی باتوں پر بھی بولا جاتا ہے اس کے برعکس حدیث کا اطلاق صرف آپؐ ہی کے اقوال، افعال، احوال اور تقریرات پر ہوتا ہے اور بعض علماء حدیث کو بھی عام کہتے ہیں مگر واضح رہے کہ اس کا عموم صحابہ و تابعین کے اقوال اور افعال تک ہی محدود ہے بادشاہوں کی باتوں پر قطعاً اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔

لفظِ سنت کی تحقیق سنت کے معنیٰ ہیں سیرت اور طریقہ۔ اس لفظ کا اطلاق مختلف مفہومات پر ہو جاتا ہے۔

---

[1] سب سے پہلے احادیث و آثار کو امام ابن شہاب زہری نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کے حکم سے جمع کیا۔

[2] مختلف ابواب پر احادیث کو اول اول جمع کرنے والے محدثین کا گروہ ایک ہی عہد میں گزرا ہے۔ جیسے ابن جریج، ہشیم، امام مالک، معمر اور عبداللہ بن المبارک وغیرہ۔

[3] صحیح پر اقتصار کرتے ہوئے احادیث کو جمع کرنے والے سب سے پہلے محدث محمد بن اسماعیل البخاری ہیں اور ان کے بعد امام مسلم لہٰذا پہلے صرف صحیح کا اہتمام کرنے والا بعد میں آنے والے ایسے ہر محدث سے افضل ہے۔

کبھی سنت سے مراد حدیث لیتے ہیں جیسے کہتے ہیں قرآن وسنت اسی طرح ادلۂ اربعہ ہیں۔ قرآن، سنت، قیاس اور اجماع تو یہاں بھی سنت سے مراد حدیث ہے۔ کبھی سنت کا لفظ بدعت کے مقابلے میں بولا جاتا ہے اس وقت اس سے مراد آنحضرت کا طریقہ ہوتا ہے خواہ وہ مسئلہ قرآن میں ہو یا حدیث میں۔ سب کو سنت سے تعبیر کر دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر جہمیہ، روافض اور خوارج نے جو بدعات نکالیں ان کے برعکس جن چیزوں پر سلف عمل پیرا تھے اور جن پر خود آنحضرت کا بھی عمل تھا ان کو سنت کہہ دیتے ہیں۔ اسی طرح احکام خمسہ کے ضمن میں بھی کبھی سنت کا لفظ بول دیتے ہیں جیسے واجب، سنت، حرام، مکروہ اور مباح یا جیسے کہا جاتا ہے یہ کام فرض ہے یا سنت تو ایسے مواقع پر سنت کا معنی مستحب ہوتا ہے۔ کبھی سنت کا اطلاق صحابہؓ کے عمل پر بھی ہو جاتا ہے۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المھدیین[1]۔ پس معلوم ہوا کہ سنت کے اطلاقات مختلف اور متعدد ہیں اور جب قرآن وسنت کہا جائے گا تو اس کا اطلاق قرآن وحدیث پر ہوگا۔ جیسے آپ نے فرمایا: ترکت فیکم امرین لن تضلوا بعدی ما تمسکتم بھما کتاب اللہ وسنتی۔

حدیث کی قرآن سے کیا نسبت ہے؟

اس وقت ایک اور اہم مسئلہ بھی ہے اور وہ یہ کہ حدیث کی قرآن سے کیا نسبت ہے یہ کوئی مبائن چیز ہے یا قرآن سے مستنبط ہے یا اس کا بیان ہے۔ حافظ ابن قیم کا خیال تو یہ ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حدیث قرآن کا بیان ہے۔ اور اس کی چار صورتیں ہیں:

۱۔ مجملات قرآن کا بیان: کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قرآن میں ایک مسئلہ مجملاً بیان کر دیا جاتا ہے جیسے فرمایا آتوا الزکوٰۃ۔ زکوٰۃ ادا کرو۔ مگر اس کا کوئی نصاب وغیرہ بیان نہیں کیا۔ اس طرح فرمایا۔ اقیموا الصلوٰۃ۔ نماز قائم کرو۔ مگر اس کا بھی کوئی تفصیلی بیان ہمیں قرآن میں نہیں ملتا۔ ہاں اس کے منفصل اجزاء کا ذکر قرآن میں ضرور آیا ہے الذین یذکرون اللہ قیاماً وقعوداً وعلی جنوبھم یا فرمایا واركعوا مع الراکعین، وقوموا للہ قانتین، الراکعون الساجدون — ان آیات میں قیام، رکوع اور سجدہ کا ذکر آیا ہے۔ اس طرح کسی جگہ قرأۃ کا ذکر آگیا ہے۔ فاقرؤا ما تیسر من القرآن کہیں فاتحہ کا ولقد آتیناک سبعاً من المثانی یہاں من المثانی کا مطلب تثنی فی کل صلوٰۃ فی کل رکعۃ۔ بیان کیا گیا ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ السیوطی نے اسے سنداً بیان کیا ہے۔ ایسے ہی بعض مقامات پر تسبیح، تحمید اور تکبیر کا ذکر آگیا ہے۔ وربك فکبّر اور وسبّح بحمد ربك وغیرہ۔ رکعت کا صراحتاً کہیں ذکر نہیں البتہ صلوٰۃ خوف کے بیان میں اس کا اشارہ ملتا ہے۔ واذا کنت فیھم فاقمت لھم الصلوٰۃ فلتقم طائفۃ منھم اور جب تو ان میں موجود ہو پھر نماز قائم کرے تو چاہیئے کہ ان میں سے ایک جماعت تیرے ساتھ قیام کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نماز قیام سے شروع ہوتی ہے۔ آگے فرمایا: فاذا سجدوا فلیکونوا من ورائکم پھر جب وہ سجدہ کر چکیں تو چلے جائیں گویا سجدہ آخر میں ہوا۔ اب رکوع، قیام اور

[1] اپنے اوپر لازم کر لو میرے طریقہ کی پیروی اور میرے ہدایت یافتہ خلفاء کے طریقے کی۔

سجدہ کے درمیان ہی ہوگا اور تو مہ جو رکوع اور سجدہ کے درمیان ہوتا ہے اس لئے ہے تاکہ رکوع اور سجدہ میں فصل ہو جائے کیونکہ اگر رکوع کرتے ہی آدمی سجدہ میں چلا جائے تو استقلال قائم نہیں ہوتا۔ اور رکوع کی مستقل حیثیت شبہ میں پڑ جاتی ہے۔ اور گمان ہوتا ہے کہ شاید وہ رکوع کے لئے نہیں جھکا تھا بلکہ سجدہ کی غرض سے جھکا تھا

اس لئے لازمی طور پر رکوع کے بعد قیام کی ضرورت ہوتی ہے —— اس ساری گفتگو سے ثابت ہوا کہ قرآن میں نماز کے منفصل اجزاء کا ذکر تو ہے مگر اس کی مربوط اور مفصل صورت بیان نہیں کی گئی۔ یہی وجہ ہے کہ شاہ ولی اللہ نے فرمایا ہے کہ نماز کے جتنے احکام بھی ہیں قرآن ہی سے مستنبط ہوئے ہیں۔ بہر صورت قرآن کے ساتھ حدیث کی نسبت بیان کی ہے یعنی مجملاتِ قرآن کو احادیث میں بالتفصیل بیان کر دیا گیا ہے۔

مزید برآں بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ قرآن میں کسی واقعہ کو مختصر طور پر بیان کر دیا جاتا ہے۔ جیسے خضر کا واقعہ اسی طرح جنگ بدر یا جنگ اُحد کے واقعات یا دیگر مغازی کی طرف اشارات ملتے ہیں ان واقعات کی کوئی تفصیل قرآن بیان نہیں کرتا ان مختصر امور کا مفصل تذکرہ بھی ہمیں احادیث میں ملتا ہے۔

۲۔ عموماتِ قرآن کی تخصیص : دوسری صورت یہ ہے کہ قرآن میں ایک مسئلہ عمومی طور پر بیان ہوتا ہے حدیث اس کی تخصیص کر دیتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا خذ من اموالھم صدقۃ یہاں اموال کا لفظ عام ہے۔ مگر حدیث نے اس کی تخصیص کر دی ہے کہ فلاں فلاں قسم کا مال مراد ہے یعنی کھیتی سونا چاندی مویشی یا مالِ تجارت معلوم ہوا کہ اموال سے ہر قسم کا مال مراد نہیں ہے۔

۳۔ مطلق کی تقیید : قرآن میں ہے کہ سارق کا ہاتھ کاٹ دو۔ ید کا لفظ وہاں مطلقاً بولا گیا ہے۔ مگر حدیث میں آیا ہے کہ کوع (مفصل) سے کاٹا جائے۔ حضرت علیؓ کہتے ہیں کہ انگوٹھا اور ایک انگلی کاٹ دی جائے، تو بھی قطع ید ہو جائے گا۔ اس قسم کی تقییدات قرآن میں کافی ہیں۔ حافظ ابن قیمؒ کے قول کے مطابق تین سو سے بھی زائد ہیں۔

۴۔ مشکل کا ایضاح : یعنی کبھی کوئی چیز مشکل ہوتی ہے اور سمجھ نہیں آتی کہ اس سے حقیقتاً کیا مراد ہے۔ مثلاً جب یہ آیت نازل ہوئی الذین اٰمنوا ولم یلبسوا ایمانھم بظلم اولئک لھم الامن وھم مھتدون[1] تو صحابہ کرامؓ بہت گھبرا گئے کہ ایسا کون آدمی ہو سکتا ہے جو ایمان لائے اور اپنے ایمان کے اندر اس نے کسی قسم کا ظلم نہ کیا ہو۔ واضح رہے کہ یہاں ظلم کا لفظ نکرہ آیا ہے اور نفی کے تحت ہے جو عموم کا فائدہ دیتا ہے مطلب یہ ہے کہ جس نے کوئی گناہ نہ کیا ہو۔ نہ صغیرہ نہ کبیرہ —— تو اس کی وضاحت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کی کہ یہاں ظلم سے مراد شرک ہے آپؐ نے فرمایا کیا تم نے قولِ لقمانؑ نہیں سنا۔ انہوں نے کہا ہے ان الشرک لظلم عظیم —— معلوم ہوا کہ اس مقام پر لفظِ ظلم پہ تنوین تعظیم کے لئے ہے اور ولم یلبسوا ایمانھم بظلم۔

---

[1] الانعام : ۸۲۔ (ترجمہ) وہ لوگ جو ایمان لائے اور جنہوں نے اپنے ایمان کے ساتھ کسی قسم کا ظلم (گناہ) نہیں ملایا انہی کے لئے امن ہے اور وہی ہدایت یافتہ ہیں۔

میں ظلم سے ظلم عظیم مراد ہے اور ظلم عظیم شرک ہے۔
زمخشری نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا اُس کا کہنا ہے کہ ظلم یہاں نکرہ استعمال ہوا ہے اور نفی کے تحت ہے لہذا عموم کا فائدہ دیتا ہے اس لئے کبائر اور صغائر جملہ گناہوں کو حاوی ہے۔ تو اس کے انکار کی وجہ یہ ہے کہ وہ معتزلی ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک دخولِ جنت کے لئے کبائر سے اجتناب شرط ہے۔
اور پھر قرآن پاک کی اس آیت کا مطلب سمجھنے میں سیاق بھی ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ اس آیت۔ الذین امنو ولم یلبسوا.... سے پہلے جو آیات وارد ہوئی ہیں۔ ان میں بھی شرک ہی کا ذکر ہوا ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا تھا۔ قال اتحاجونی فی اللہ وقد ھدٰن .... وکیف اخاف ما اشرکتم ولا تخافون انکم اشرکتم باللہ مالم ینزل بہ علیکم سلطٰناً فای الفریقین احق بالامن ان کنتم تعلمون ــــ تو یہاں دو فریقوں کا ذکر کیا ایک مشرک دوسرے موحد۔ حضرت ابراہیم اُن سے کہتے ہیں۔ تمہی بتاؤ ان دونوں فریقوں میں سے امن کا کون مستحق ہے ؟ پھر فرمایا امن کے مستحق وہ لوگ ہیں جو ایمان لائے اور جنہوں نے اپنے ایمان کے ساتھ ظلم نہیں ملایا یعنی شرک نہیں کیا۔
یا امن سے امن کامل مراد ہو سکتا ہے یعنی جن لوگوں نے ایمان لانے کے بعد شرک بھی نہ کیا ہو اور کبائر سے بھی اجتناب کرتے ہوں ان کے لئے امن کامل ہے اور دوسروں کے لئے امن کامل نہیں ہو سکتا ہے۔ ان کو زندگی میں کوئی تکلیف پہنچے یا عالم برزخ میں یا میدان محشر میں یا دوزخ میں ڈال کر کچھ عذاب دے دیا جائے۔ یہ تاویل بھی کرتے ہیں لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو تفسیر کی ہے وہ مقدم ہے۔

قرآن سے زائد امور کا بیان حدیث میں

حافظ ابن قیمؒ نے ایک بات یہ بھی کہی ہے کہ بعض احادیث قرآن سے زائد امور پر مشتمل ہوتی ہیں، نہ وہ مجملات کا بیان ہوتا ہے نہ مختصر کی تفصیل نہ عام کی تخصیص نہ مطلق کی تقیید اور نہ کسی مشکل مسئلے کی توضیح ہوتی ہے بلکہ وہ قرآن سے کچھ الگ چیزیں ہوتی ہیں۔ اور ایسی بہت سی احادیث ہیں۔ امام شافعیؒ کا خیال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام کی صورت میں جو کچھ بیان فرمایا ہے۔ وہ تو قرآن ہی سے ماخوذ اور مستنبط ہے خواہ خود آپ ہی نے اُس کا مفہوم سمجھ لیا ہو یا فرشتے نے آکر سمجھا دیا ہو۔ وہ باتیں قرآن سے نکل سکتی ہیں اور ان کا ذکر اجمالاً قرآن میں ہوتا ہے۔ اور ابن قیم بھی اس بات سے متفق ہیں کہ قرآن سے زائد امور کا تعلق احکام سے نہیں بلکہ وہ چیزیں کچھ اس نوعیت کی ہیں جیسے جریج کا قصہ کہ ایک عورت نے کسی راعی سے زنا کیا اور جب بچہ پیدا ہوا تو جریج کے متعلق کہہ دیا کہ وہ اس کا باپ ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے خرقِ عادۃ اس بچے کو بولنے کی قوت عطا فرما دی، اور اس نے بتایا کہ میرا باپ فلاں راعی ہے۔ اب یہ قصہ قرآن میں تو نہیں اسی طرح اور بھی قصے ہیں جیسے ابرص کا اور اعمیٰ کا۔ ان کا ذکر احادیث میں آیا ہے قرآن میں نہیں۔ ہاں یہ بات ہے کہ ان قصوں کے مفاد اور مقصود کی تائید قرآن سے ہو جاتی ہے۔ گویا ایسے واقعات میں قرآن ہی کے مقصد کا بیان ہوتا ہے۔

اور ابن قیمؒ نے جو ان احادیث کو قرآن سے زائد قرار دیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص میں اتنی سمجھ نہیں ہوتی کہ وہ یہ معلوم کرسکے کہ قرآن میں یہ مسئلہ ہے یا یہ کہ اس حدیث کا قرآن سے یہ ربط اور تعلق ہے اس لئے جو احادیث بظاہر قرآن سے زائد معلوم ہوں ان کا انکار کر دینا درست نہیں۔ اور نہ یہ کہنا ہی درست ہے کہ احادیث سے قرآن کے عموم کی تخصیص یا اس کے مطلق کی تقیید نہیں ہوسکتی کہ یہ قرآن پر اضافہ کرنا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس ایک آدمی آیا اس نے کہا کہ قرآن میں صلوٰۃ خوف کا ذکر تو ہے مگر سفر میں نماز قصر کرنے کا ذکر نہیں۔ اس پر حضرت عبداللہ نے نماز سفر کا قصر قرآن سے ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ یہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے پیغمبرؐ کو مبعوث کیا۔ اس کو جو کچھ کرتے ہوئے دیکھا۔ ہم بھی وہی عمل کرتے ہیں۔ اللہ کے رسولؐ نے سفر میں قصر کرکے نماز پڑھی ہے لہٰذا ہم بھی قصر کرتے ہیں۔

اس لئے یہ ذہنیت درست نہیں کہ ہر مسئلہ قرآن ہی سے ثابت ہونا چاہیئے۔ پانچ نمازوں کا معاملہ ہی لیجئے ان کا تواتر قرآن سے بھی زیادہ ہے قرآن پیش کرنے والے قاری یا کاتب ہیں۔ مگر نماز پنجگانہ والے نمازی ہیں اور نمازیوں کی تعداد ہر زمانے میں قاریوں اور کاتبوں سے زیادہ رہی ہے۔ اس لئے نماز پنجگانہ کا ثبوت قرآن سے مہیا کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ یہ الگ چیز ہے کہ کسی کا شور و شغب رفع کرنے کے لئے کہہ دیا جائے کہ اس کا ثبوت قرآن سے بھی ملتا ہے[1]۔ کہنے کا منشا یہ ہے کہ بسا اوقات حدیث کا تواتر قرآن سے بھی بڑھ جاتا ہے۔ ایسی صورت میں حدیث کو نظر انداز کرکے قرآن سے ثبوت ڈھونڈنا ایسا ہی ہے جیسے سورج نکلا ہوا ہو اور کوئی کہے کہ قرآن سے ثابت کرکے دکھاؤ کہ سورج نکلا ہوا ہے مطلب یہ ہے کہ بدیہی امور کا ثبوت طلب کرنا حماقت ہے۔

نماز پنجگانہ صحابہ کرامؓ سے لے کر آج تک تواتر کے ساتھ ثابت ہیں۔ اور ان کا تواتر قرآن سے بھی بڑھا ہوا ہے اب ان میں بحث کرنا کہ نمازیں پانچ ہیں یا تین یا دو کفر ہے۔ کیونکہ بحث کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس تواتر کو نہیں مانتا۔ علماء کہتے ہیں کہ متواترات میں بحث نہیں کرنی چاہیئے۔ اگر وہ تحقیق کے لئے بحث کرتا ہے تو کافر ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر کسی کو سمجھانے کی خاطر بحث کرے تو ٹھیک ہے ختم نبوت کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے اس میں بغرض تحقیق بحث کرنا کفر ہے البتہ کسی کو سمجھانے کا ارادہ ہو تو بحث کی اجازت ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مناظرے کا رنگ نہیں ہونا چاہیئے کہ ثبوت نماز یا ختم نبوت کی تحقیق کے لئے مناظرہ ہو رہا ہے۔

لہٰذا واضح رہے کہ متواترات میں تواتر کے ثبوت کے بعد بحث کرنا کفر ہے۔

---

[1] اس مقام پر متبسم انداز میں حضرت الاستاذ نے ایک واقعہ ذکر فرمایا کہ ایک دفعہ میرے پاس کچھ چکڑالوی آئے اور کہنے لگے قرآن سے کتنی نمازیں ثابت ہوتی ہیں؟ میں نے کہا۔ گیارہ۔ کہنے لگے کس طرح؟ میں نے کہا قرآن میں آتا ہے حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطیٰ اور صلوات جمع سالم کا صیغہ ہے۔ جمع سالم معرف باللام ہو تو جمع کثرت کا معنیٰ دیتی ہے اور جمع کثرت کا اطلاق کم از کم دس پر ہوتا ہے۔ اس سے آگے الصلوٰۃ الوسطیٰ (درمیانی نماز) کا ذکر ہے اور درمیانی نماز کا اثبات تب ہوتا ہے اگر پانچ ادھر ہوں اور پانچ دوسری طرف لہٰذا قرآن سے گیارہ ثابت ہوگئیں۔ اس پر خاموشی سے اٹھ کر چلے گئے۔

خلاصۂ بحث یہ ہوا کہ حدیث کی نسبت قرآن سے کیا ہے؟ اس کے متعلق امام شافعیؒ کا موقف ہی درست ہے کہ حدیث یا تو قرآن کا بیان[1] ہے یا اس سے استنباط[2] ہے یا اس کی تخصیص یا تقیید[3] ہے یا پھر جو کچھ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سمجھا۔ فہم دقیق کی بناء پر یا وحی کی مدد سے جیسے اس آیت پاک میں۔ یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین..... فلھا النصف[1] ۔۔۔ قرآن اولاد کے متعلق تقسیم وراثت کی تین صورتیں بیان کرتا ہے۔ حالانکہ واقعتاً پانچ صورتیں ہیں۔ دو کا ذکر قرآن نہیں کرتا۔ ایک صورت یہ ہے کہ ایک[1] لڑکی ہو تو اسے نصف مال ملے گا دو سے[2] زائد ہوں تو دو تہائی اور اگر ذکر اور انثیٰ مخلط[3] ہوں تو مثل حظ الانثیین (ایک لڑکے کو دو لڑکیوں کے برابر) باقی دو صورتوں کا قرآن نے ذکر نہیں کیا جیسے یہ صورت کہ اگر صرف[4] دو لڑکیاں ہوں تو ان کو کیا ملے گا؟ ان کا الحاق ایک سے ہوگا یا ما فوق الاثنین سے۔ یہاں اختلاف پیدا ہو گیا۔ حضرت عبداللہ بن عباس بہت ذہین آدمی تھے مگر بات کو نہیں سمجھ سکے اور کہہ دیا کہ ان کا حکم ایک لڑکی کا ہے الزمخشری کا بھی یہی خیال ہے اور خود سیاقِ کلام کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ان کا حکم ایک کا ہو۔ مگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو لڑکیوں کو دو تہائی ملے گا جیسا کہ سعد بن ربیع کی لڑکیوں کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ ان کا باپ فوت ہو گیا تو ان کی ماں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہنے لگی کہ لڑکیوں کا چچا سارا مال لے گیا ہے۔ اور آج زمانہ ایسا ہے کہ اگر لڑکیوں کے پاس مال نہ ہو تو کوئی ان سے نکاح نہیں کرتا۔ آپؐ نے فرمایا اچھا انتظار کرو اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی حکم نازل ہوگا تو بتا دوں گا پھر یہی آیات نازل ہوئیں تو آپ نے فرمایا" لڑکیوں کو دو تہائی حصہ دو بیوی آٹھواں حصہ لے اور باقی چچا۔ تو حدیث نے مسئلہ پوری طرح واضح کیا محض قرآن کے الفاظ سے عبداللہ بن عباس بھی نہیں سمجھے تھے حالانکہ قرآن میں اشارہ ملتا تھا۔ جسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ملحوظ رکھا کہ جب ایک لڑکی ہو اور ایک لڑکا تو لڑکی کو ایک تہائی ملے گا اور جب ایک لڑکی کے ساتھ دوسری بھی لڑکی ہو تو ان کو زیادہ ملنا چاہیئے نہ کہ کم۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ قرآن کو سمجھنے کے لئے حدیث کی ضرورت ہے۔ حدیث قرآن کی تفسیر ہے۔

دوسری[2] صورت جس کا قرآن نے ذکر نہیں کیا یہ ہے کہ اگر میت کے وارث صرف اس کے بیٹے ہوں تو ان کو کیا ملے گا۔ قرآن نے للرجال نصیب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء..... نصیبا مفروضا[1] کہہ کر یہ تو قطعی طور پر فرما دیا کہ مردوں اور عورتوں کا حصہ مقرر کیا ہے اور عورتوں کا حصہ تعین کر کے بتا بھی دیا[2] مگر

---

[1] النساء: ۱۱ [2] النساء ۷ [3] حضرت الاستاد نے یہاں اس امر کی وضاحت بھی فرمائی کہ صرف لڑکیوں کا حصہ قرآن نے اس لئے متعین کر دیا کہ لڑکی ایک ہو یا دو یا اس سے بھی زائد ہوں تو ان کو سارا مال کسی صورت نہیں مل سکتا اب سوال یہ تھا کہ ان کو کیا ملے تو اس کی تعیین ہونی چاہیئے تھی جو قرآن میں کر دی گئی۔ بخلاف بیٹوں کے کہ وہ اگر ایک ہی ہو تو سارا مال لے سکتا ہے۔ لہٰذا ان کے حصے کی طرف قرآن نے اشارہ کر دیا اور حدیث میں صورت مسئلہ کو بالکل واضح کر دیا گیا۔

بیٹوں کے حصہ کا کہیں کوئی ذکر نہیں کیا اس کی تفسیر و توضیح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ـــــ واولوا الارحام بعضھم اولیٰ ببعض فی کتاب اللہ[۱] ـــــ سے سمجھتے ہوئے کردی آپ نے فرمایا الحقوا الفرائض لاھلھا وما بقی فھو لاولی رجل ذکر[۲] یعنی مقررہ حصے تو جن جن کے ہیں ان کو دو اور باقی جو کچھ بچے وہ اس مرد (یا مردوں) کو دو جو مرنے والے کے قریب تر ہوں۔ اور چونکہ بیٹوں سے زیادہ باپ سے اور کوئی قریب تر نہیں ہوتا۔ لہذا باقی سارا مال مرنے والے کے بیٹوں کو مل جائے گا۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث کے بغیر قرآن کو سمجھنا ممکن نہیں۔

اسی لئے قرآن میں حدیث کے اتباع کا بار بار حکم دیا گیا ہے۔ قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ ویغفر لکم ذنوبکم واللہ غفور رحیم[۳] ـــــ قل اطیعوا اللہ والرسول فان تولوا فان اللہ لا یحب الکافرین[۴] ـــــ یہاں فرمانِ رسول سے اعراض کرنے والوں پر اللہ تعالیٰ نے کفر کا فتویٰ لگا دیا ہے۔ الم تر الی الذین یزعمون انھم آمنوا بما انزل الیک وما انزل من قبلک یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت وقد امروا ان یکفروا بہ ویرید الشیطن ان یضلھم ضللا بعیدا۔ و اذا قیل لھم تعالوا الی ما انزل اللہ والی الرسول رأیت المنافقین یصدون عنک صدودا[۵]۔ ـــــ یہاں اللہ تعالیٰ نے عنک فرمایا ہے یعنی تجھ سے ہٹتے ہیں فلا وربک لا یومنون حتی یحکموک فیما شجر بینھم ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما[۶] اس آیت میں جس واقعہ کی طرف اشارہ ہے وہ یہی ہے کہ حضرت زبیرؓ کا ایک آدمی سے زمین کو پانی دینے کے معاملہ میں جھگڑا ہو گیا تھا۔ دونوں کی زمین نالے پر واقع تھی اور پہلے زمین حضرت زبیرؓ کی تھی اب نالے کا پانی ٹھہرتا تو ہے نہیں جب تک اس پر بند نہ باندھا جائے چنانچہ آپ نے زبیر سے کہا کہ پہلے تم اپنی زمین کو پانی دو اس کے بعد اپنے بھائی کے لئے چھوڑ دو۔ اس پر اس آدمی نے کہا پھوپھی کا لڑکا ہے نا اس لئے اس کی رعایت کی ـــــ تو قرآن کی زیرِ نظر آیت میں اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے ایمان ہی کی نفی کر دی ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم بنانے پر راضی نہ ہو یا آپ کے فیصلہ کو شرح صدر کے ساتھ قبول نہ کرے۔ وما کان لمومن ولا مومنۃ اذا قضی اللہ ورسولہ امرا ان یکون لھم الخیرۃ من امرھم ومن یعص اللہ ورسولہ فقد ضل ضللا مبینا[۷] ـــــ جب اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے کسی معاملہ کا فیصلہ ہو جائے تو کسی ایماندار مرد یا عورت کو نافرمانی کرنے کا اختیار نہیں رہتا۔ اسی طرح فرمایا فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبھم فتنۃ او یصیبھم عذاب الیم[۸] ـــــ پس ڈرنا چاہیئے ان لوگوں کو جو رسول کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں کہ کہیں ان کو فتنہ نہ پہنچ جائے یا وہ عذاب الیم کے مستحق نہ بن جائیں۔ تو معلوم ہوا کہ حدیث اگرچہ قرآن کا بیان ہے مگر

---

[۱] الانفال: ۷۵ (ترجمہ) اور اللہ کی کتاب میں اولوالارحام میں سے بعض، بعض سے قریب تر ہیں۔ [۲] الحدیث
[۳] آل عمران: ۳۱ [۴] آل عمران: ۳۲ [۵] النساء: ۶۰-۶۱ [۶] النساء: ۶۵ [۷] الاحزاب: ۳۶
[۸] النور: ۶۳۔

اس کا مقام یہ ہے کہ اگر کسی کو حدیث کا کوئی مسئلہ پہنچ جائے تو اس کا اتباع اسی طرح فرض ہے جس طرح قرآن کے کسی حکم کی اطاعت فرض ہے۔ اس روش پر صحابہ کرام بھی چلے رضوان اللہ علیہم اجمعین۔

حدیث کے قرآن مجید سے مستنبط ہونے کی دیگر صورتیں:

احادیث قرآن مجید سے مستنبط ہیں اس کی اور صورتیں بھی اہل علم نے بیان کی ہیں ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ قرآن میں دو کلی حکم وارد ہوتے ہیں۔ اور ان کلیین میں تعارض ہوتا ہے یہ پتہ نہیں چلتا کہ کون سا فرد کس کلی سے متعلق ہے۔ جیسے یحل لھم الطیبات و یحرم علیھم الخبائث پیغمبر ان کے لئے طیبات کو حلال کرتا ہے' اور خبائث کو ان پر حرام قرار دیتا ہے۔ اب یہاں خبیث اور طیب بطور کلی حکم کے ہیں۔ ہمیں بعض چیزوں کے خبیث یا طیب ہونے کا علم تو ہوتا ہے مگر بعض دیگر چیزوں کے بارے میں کچھ معلوم نہیں کہ ان کا الحاق کس کلی کے ساتھ کیا جائے۔ مثلاً کتے، بلے، گدھے یا گائے، بھینس، اونٹ وغیرہ یہ کام نبی پاک نے کیا اور ایک ایک جزئی کے متعلق بیان فرمایا کہ وہ کس کلی کا فرد ہے؟ اس طرح قرآن پاک میں ایک جگہ فرمایا گیا حرمت علیکم المیتة تم پر مردار حرام کر دیا گیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مردار ہر قسم کا حرام ہے۔ مگر دوسری جگہ قرآن میں ہے۔ احل لکم صید البحر وطعامه۔ اب جہاں تک شکار کا تعلق ہے اسے تو انسان اپنے قصد وارادہ سے کرتا ہے مگر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ سمندر میں ایک جانور مردہ پایا جاتا ہے اس کا کیا حکم ہے؟ اسے میتہ کے تحت سمجھ کر حرام قرار دیا جائے یا صید البحر سے اس کا الحاق ہوگا؟ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے الطھور ماؤہ والحل میتته" فرما کر وضاحت کر دی کہ اس جزئی کا تعلق موخر الذکر کلی سے ہوگا۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک۔ اس سے استدلال کرتے ہوئے بعض بریلوی کہتے ہیں کہ معلوم ہوا آپؐ کو اختیار تھا کہ جو چاہیں حکم دیں۔ حالانکہ صحیح بات یہ ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر کا خیال ہے کہ یہاں بالوحی محذوف ہے یعنی مشقت کی وجہ سے وحی نازل نہیں ہوئی۔ یہاں بھی دو کلیوں کا تعارض تھا ایک یہ کہ طہارت کو اللہ تعالیٰ پسند فرماتے ہیں اور مسواک طھرة للفم ہے پھر یہ کہ منہ صاف نہ ہو یا اس سے بدبو آتی ہو تو فرشتے سخت متنفر ہوتے ہیں۔ ان الملائکة تتاذی مما یتاذی منه الانس اور دوسری کلی وماجعل علیکم فی الدین من حرج ہے۔ رسول پاک نے اس دوسری کلی کو سامنے رکھتے ہوئے حرج کی بناء پر ہر نماز سے پہلے مسواک کرنے کا حکم نہیں دیا ورنہ اگر حرج واقع نہ ہوتا تو وحی نازل ہو جاتی —— رہ گئی یہ بات کہ آپؐ کو اختیار تھا۔ جو چاہتے آپ حکم دے سکتے تھے صحیح نہیں اگر آپ کو اختیار ہوتا تو اپنے اوپر شہد کو حرام کر لینے پر سرزنش کیوں ہوتی لم تحرم ما احل اللہ لك —— پس معلوم ہوا کہ احادیث بھی ایک قسم کی وحی ہے اور بعض بعض جگہ جہاں آپ نے اجتہاد کیا ہے بایں صورت کہ کسی جزئی کو کسی کلی کا فرد قرار دیا ہے تو اگر وہاں دوسری کلی زیادہ حق رکھتی ہو کہ اسے اس کا فرد بنایا جائے وہاں اللہ تعالیٰ نے اصلاح کر دی ہے۔ جیسے غزوۂ بدر کے اساریٰ کا معاملہ ہے آپؐ نے ان کے بارے میں مشورہ کیا اور سوچا۔

حضرت عمرؓ نے کہا یہ لوگ کافر ہیں اور ہمارے قابو میں آگئے ہیں۔ ان آئمۃ الکفر کو قتل کر دینا چاہیئے۔ میرا رشتہ دار میرے حوالے کیجئے۔ آپؐ عباس کو قتل کریں اور علی عقیل کو قتل کرے یہ سن کر آپ نے محسوس کیا کہ رشتہ داری میں رحم کا تقاضا یہ نہیں۔ ابوبکرؓ نے مشورہ دیا کہ یہ لوگ ہمارے رشتہ دار ہیں آپؐ ان کو چھوڑ دیں۔ شاید انہیں ایمان کی توفیق مل جائے اور ہدایت نصیب ہو جائے۔ یہ موقف صلہ رحمی کا تقاضا تھا جب کہ حضرت عمر اشداء علی الکفار کا نمونہ بنے ہوئے تھے۔ یہ کلیین کا تعارض تھا مگر آپؐ پر چونکہ رحم کا غلبہ تھا اس لئے آپؐ نے اساریٰ بدر کا مسئلہ صلہ رحمی کی بنیاد پر حل کر دیا۔ اللہ تعالیٰ کو اس جزئی کا الحاق اس کلی کے ساتھ منظور نہ تھا۔ چنانچہ فرمایا تم مالِ دنیا چاہتے ہو۔ حالانکہ اللہ آخرت کا ارادہ رکھتا ہے۔ لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ مقصود کلام یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد ویسے ہی نہیں تھا بلکہ کلیات میں غور و فکر کا نتیجہ تھا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے بعض جگہ تو واضح احکام دے دیئے ہیں اور بعض جگہ کلیات کی طرف رجوع کرنے کے لئے چھوڑ دیا۔ رہا اجتہاد میں سہو و خطا کا احتمال تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حد تک اس کا سدِ باب کر دیا گیا۔ مگر دیگر مجتہدین امت کو یہ تحفظ حاصل نہیں۔ اسی لئے آپؐ نے فرمایا المجتهد يخطى ويصيب ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد۔

دیگر اجتہاداتِ نبی کریمؐ قرآن میں ہے كلوا مما امسكن عليكم شکاری کتے جو شکار تمہارے لئے روک رکھیں اسے کھا لو ــــ واضح رہے کہ کتا معلّم ہونا چاہیئے مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله ــــ سوال کیا گیا کہ اگر کتا شکار کو کھانا شروع کر دے تو پھر کیا حکم ہے؟ آپؐ نے فرمایا ایسی صورت میں نہ کھاؤ انی اخاف ان يكون مما امسك على نفسه۔ یہ بات بھی آپؐ نے اجتہادی طور پر کہی تھی جزماً نہیں کہی تھی کیونکہ ایک دوسری روایت میں آیا ہے کہ کھا لو اگرچہ کتا کھالے۔ علمأ نے ان روایات میں تطبیق یوں دی ہے کہ اگر کتا شکار کرتے ہی کھانا شروع کر دے تو سمجھو اس نے اپنے لئے شکار پکڑا ہے اور اگر شکار پکڑنے کے بعد رکا رہے بعد ازاں بھوک لگنے پر اُسے کھانے لگے تو اسے کھا لینے میں مضائقہ نہیں کہ کتے کے اس رویہ سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس نے شکار مالک ہی کے لئے پکڑا تھا۔

کبھی کلیاتِ قرآن میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے وہاں دلیل دینی پڑتی ہے جیسے (میت کی وارث صرف) دو لڑکیوں کو دو تہائی ترکہ ملے گا اس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں ایک اور مقام پر بہنوں کا ذکر آیا ہے جن کے لئے دو تہائی حصہ ہے لہذا یہاں دو لڑکیوں کا حکم بھی ما فوق الاثنتین کا ہونا چاہیئے اور ان کو دو تہائی حصہ ملنا چاہیئے۔

پانی کے متعلق قرآن میں ہے کہ طہور ہے۔ شہد میں شفا ہے اور دودھ پینے کے لئے ہے ان کی تفصیل آگئی کہ حلال ہیں ان کے برعکس خمر (شراب) کو حرام قرار دے دیا۔ ان کے علاوہ بعض چیزیں ایسی ہیں جن کی حلت و حرمت مذکور نہیں جیسے قلیل سکر۔ اس کے متعلق بعض علماء کا خیال ہے کہ چونکہ حرمت کی وجہ سکر ہے اور قلیل

سے نشہ پیدا نہیں ہوتا لہٰذا اسے حلال ہونا چاہیئے۔ بعض دوسرے علماء اس طرف گئے کہ چونکہ قلیل، کثیر کی طرف دعوت دیتا ہے اور کثیر حرام ہے لہٰذا قلیل بھی حرام ہونا چاہیئے۔ اب ان میں ایک قسم کا تعارض پیدا ہو گیا۔ جسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان نے رفع کر دیا۔ ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام۔

بعض جگہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی آیت قرآن پر قیاس کر کے کوئی حکم صادر فرمایا ہے۔ مثال کے طور پر جمع بین الاختین شریعت نے حرام کر دیا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر قیاس کر کے حکم دے دیا کہ کسی عورت کے ساتھ اس کی خالہ، بھانجی اور بھتیجی کو بھی ملانا حرام ہے اس حکم کی علت قطع رحمی ہے کہ اگر دو بہنوں کو کوئی شخص نکاح میں رکھے گا تو ان میں رقابت پیدا ہو جائے گی اور ہو سکتا ہے کہ ان کا باہمی میل ملاپ تک ختم ہو کر رہ جائے۔ یہی علت آپ کو متذکرۃ الصدر دوسری عورتوں کو بھی ملانے میں نظر آئی اس لئے آپ نے اس سے روک دیا۔ ان تفعلوا تقطعوا ارحامکم۔ مگر اس علت کو علماء نے عام نہیں کیا جیسا کہ بعض لوگ کہتے ہیں ثلین کی لڑکیوں کو بھی جمع نہیں کرنا چاہیے۔ کیونکہ قطع رحمی کو تو یہاں بھی علت قرار دیا جا سکتا ہے مگر اس کے عموم کا کوئی قائل نہیں اس لئے ایسی دقیق جگہ پر اقتصار ہی مناسب ہے۔

صحابہؓ کرام کے اجتہادات صحابہ کرامؓ نے بھی بہت سے اجتہادات کئے ہیں اور ان پر پوری امت کا اتفاق ہو چکا ہے وہ بھی اسی قسم کے مسائل ہیں۔ ان کے اجتہادات اصل میں لغت کی تفسیر سے عبارت ہیں جیسے لا تنکحوا ما نکح آباءکم۔ یہاں لفظ آباء استعمال ہوا ہے۔ اب کا اطلاق حقیقتاً باپ پر ہوتا ہے اور دادا، نانا یا پردادا پر مجازاً۔ یہاں حقیقت اور مجاز کو تسلیم کیا جائے تو حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا منع ہے پھر کہہ دیتے ہیں عموم مجاز ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا معنیٰ لیا جائے گا کہ حقیقی اور مجازی دونوں معنی ثابت ہو جائیں گے لیکن عموم مجاز بھی تو ایک قسم کا مجاز ہی ہے کیونکہ حقیقت کے مقابلے میں اس کا کوئی خیال نہیں ہوتا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ جب جمع کی نسبت جمع کی طرف ہو تو تقسیم احاد کی طرف آحاد پر ہوتی ہے ؎

لبسوا ثیابھم ورکبوا دوابھم

انہوں نے اپنے اپنے کپڑے پہن لئے اور اپنے اپنے جانوروں پر سوار ہو گئے۔

اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ سب نے سب کے کپڑے پہن لئے یا واغسلوا وجوھکم کا یہ مطلب کسی نے بھی نہیں سمجھا کہ ایک آدمی تین تین چار چار آدمیوں کے چہرے دھوئے ــــ لہٰذا ما نکح آباءکم سے حقیقتاً تو باپ ہی مراد ہے مگر اس پر صحابہؓ کا اجماع ہو چکا ہے کہ دادا اور نانا بھی اسی حکم میں شامل ہیں[1]۔

---

[1] یہاں پہنچ کر حضرت الاستاذ نے مسکراتے ہوئے فرمایا کہ ایک دفعہ مولوی ثناء اللہ مرحوم سے غلطی ہو گئی۔ کسی نے ان سے سوال کیا کہ نانے کی منکوحہ سے نکاح جائز ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہاں جائز ہے یہ خیال کرتے ہوئے کہ جب جمع کی نسبت جمع کی طرف ہو تو تقسیم احاد کی احاد پر ہوتی ہے۔ لہٰذا ما نکح آباءکم کے حکم سے دادا اور نانا خارج ہو گئے اس پر مولوی (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

ایسے اجماعی مسائل بیس ہزار کے قریب ہیں۔ جن میں سے ہر ایک کی دلیل تو قرآن ہی کی آیت ہے مگر آیت کی دلالت قطعی نہیں تاہم اجماع امت سے قطعی الدلالت ہو جاتی ہے۔ اسی طرح قرآن میں وارد لفظ امہات ماں کے علاوہ دادی، پرداری اور نانی وغیرہ تمام اصولات کو شامل ہے۔ دادی اور نانی کے لئے قرآن کی یہ آیت قطعی الدلالت نہیں تھی مگر اجماع امت کی وجہ اس کی دلالت بھی قطعی ہو چکی ہے۔ یہی حال بناتکم، عماتکم، خالاتکم اور بنات الاخ کا ہے۔ بناتکم کے حکم میں پوتی اور نواسی وغیرہ بھی داخل ہیں اور اجماع کی وجہ ان کے لئے بھی دلالت قطعی ہو گئی ہے۔ اسی طرح عماتکم سے اپنی پھوپھی باپ کی ماں کی دادے کی اور نانے وغیرہ سب کی پھوپھی مراد ہے خالاتکم سے بھی اپنی خالہ اپنے باپ کی خالہ، ماں کی، دادے کی، نانے وغیرہ سب کی خالہ مراد ہے۔ بنات الاخ بھی اس طرح ہے بھتیجی اس کی لڑکی اس کے لڑکے کی لڑکی، اس کے لڑکے کی لڑکی وغیرہ تمام بنات الاخ میں داخل ہیں۔ ان سب کی دلالت قرآن کی آیت ہے۔ مگر آیتِ قرآن کی دلالت سب کے لئے قطعی نہیں اجماعِ امت کی وجہ سے قطعی ہو جاتی ہے۔

بعض خارجی کہتے تھے کہ قرآن میں بنت الاخ آیا ہے۔ بنت بنت الاخ تو نہیں آیا ٹھیک بنت بنت الاخ نہیں آیا۔ مگر یہ بنت الاخ کے حکم میں اجماعِ امت کی وجہ سے داخل ہے اور اجماع کی دلیل قرآن کی آیت ہے اسی طرح و امھاتکم التی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاعۃ میں صرف دو رشتوں کی حرمت کا ذکر کیا گیا مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس علت کو ملحوظ رکھ کر ـــــ کہ رضاعت کو نسب کا حکم دے دیا گیا ہے ـــــ تمام رضاعی رشتے حرام قرار دے دیئے یحرم من الرضاعۃ ما یحرم من النسب۔

اسی طرح قرآن مجید میں بہت سے ایسے مسائل آگئے ہیں جن سے متعلقہ کلیات میں تعارض ہوتا ہے۔ مجتہد اس تعارض کو دیکھ کر متوقف ہو جاتا ہے کہ کون سی جزئی کا اندراج کس کلی میں کرے۔ چنانچہ جب حدیث میں اس کا بیان آجاتا ہے تو مسئلہ واضح ہو جاتا ہے۔ حدیث میں وارد تفصیل یا بیان کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ بعض جگہ قیاس کی صورت ہوتی ہے بعض جگہ کلیات اور بعض جگہ الحاق کی صورت جیسے قرآن پاک کی آیت میں مذکور دو رضاعی رشتوں سے آپ نے دوسرے رضاعی رشتے بھی ملحق کر دیئے۔

مگر واضح رہے کہ ہم جزم اور یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں فلاں مسئلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد کیا ہے اور فلاں مقام پر لازماً قیاس کیا ہے۔ ممکن ہے آپ نے وحی کی مدد سے بیان فرمایا ہو اس لئے کہ حقیقت بہر حال یہی ہے کہ قرآن وحی کی مدد سے اور جبرئیل کی معرفت سمجھا گیا ہے۔ جیسا کہ احادیث میں آیا ہے اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ پھر آپ کی مزیت عقلی تو کسی کام نہ آئی۔ کیونکہ غور و فکر کرتے

(بقیہ حاشیہ) فقیر اللہ نے خوب گرفت کی اور سختی سے ان کے جواب کی تردید کی۔ اور طنزاً لکھا کر مولوی ثناء اللہ کی اپنی نانی کے ساتھ شادی اور اس کا ولیمہ۔ بالآخر مولوی ثناء اللہ نے اپنی غلطی مان لی کہ اگر اس مسئلہ پر صحابہ کا اجماع ہے تو پھر نانی سے نکاح جائز نہیں۔ حالانکہ پہلے وہ اجماع کے قائل نہ تھے۔

ہوئے جہاں ابہام پیدا ہوتا اُسے وحی کی مدد سے دور کیا جاتا تھا۔ مقصد یہ ہے کہ قرآن کو سمجھنے کے لئے احادیث ناگزیر ہیں۔ شاہ ولی اللہ نے بھی تفسیرِ قرآن کرتے ہوئے جو بہت سے مسائل بیان کئے ہیں احادیث ہی کی مدد سے کئے ہیں۔ احادیث نہ ہوتیں تو وہ بھی عاجز آ جاتے۔ احادیث میں کسی اجمال کی تفصیل معلوم ہو جاتی ہے۔ کسی چیز کی علت اور حکمت منکشف ہو جاتی ہے ان سارے امور کو پیش نظر رکھتے ہوئے انہوں نے باتیں کہہ دیں۔

سنت مستقل بالتشریع ہے

مندرجہ بالا معروضات سے کچھ ایسا تاثر لیا جا سکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احادیث میں جو کچھ بیان فرمایا ہے یا پوری زندگی جن امور پر آپ عمل پیرا ہے وہ سب قرآن ہی سے ماخوذ اور مستنبط ہیں۔ اصولی طور پر یہ بات صحیح بھی ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر فرمانِ رسول کی اصل یا حکم کلی قرآن سے معلوم کرنے کی کوشش شروع کر دینی چاہیئے یا قرآن کو اصل ماخذ سمجھتے ہوئے احادیث کو بنظرِ استخفاف دیکھا جائے کیونکہ عین ممکن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نگاہِ باریک بیں نے ایک بات قرآن کی کسی آیت سے اخذ کی ہو مگر ہم معلوم نہ کر سکیں کہ وہ کون سی آیت ہے۔ علاوہ ازیں یہ حقیقت ہے کہ قرآن کے علاوہ بھی وحی آپ پر نازل ہوتی تھی نیز یہ کہ جس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کے حوالے دیتے اسی طرح قرآن حدیث وسنت کے حوالے دیتا ہے۔ لہٰذا اصولی طور پر یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ سنت خود مستقل بالتشریع ہے اور جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ قرآن میں جا بجا حدیث کے حوالے پائے جاتے ہیں اور قرآن حدیثِ رسول کو بھی وہی حیثیت دیتا ہے جو آیاتِ الٰہی کو حاصل ہے تو اس کے لئے حسب ذیل امور کو نگاہ میں رکھنا کافی ہے۔

قرآن میں ہے إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ اس سے معلوم ہوا کہ اذان نماز سے پہلے کہی جاتی ہے مگر پورے قرآن میں اذان کی معلوم ومعروف صورت کا ذکر نہیں۔

دوسری جگہ اذان ہی کا ذکر کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا۔ جب تم نماز کی طرف پکارتے ہو تو وہ (یہود) اسے ٹھٹھا اور کھیل کود بنا لیتے ہیں۔ عبادت کے لئے لوگوں کو اکٹھا کرنے کے واسطے اس وقت نرسنگا یا گھنٹیاں بجانے کا رواج تھا۔ چونکہ مسلمانوں نے اس عام روش سے ہٹ کر اذان کا طریقہ اختیار کیا تھا اس لئے وہ استہزا کرتے تھے لہٰذا ثابت ہوا کہ حدیث میں اذان کی جو صورت بیان کی گئی ہے۔ قرآن کے نزدیک وہ مشروع ہے۔[1]

قرآن میں ہے أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ ——— اُحِلَّ سے پتہ چلتا ہے

---

[1] بعض چکڑالوی (منکرین حدیث) کہتے ہیں کہ قرآن میں اذا نادیتم الی الصلوٰۃ کے الفاظ آئے ہیں جن کا مطلب ہے جب تم نماز کی دعوت دیتے ہو۔ ان سے اذان مراد نہیں حالانکہ قرآن کے ان الفاظ سے اگر اذان مراد نہیں تھی تو محض دعوت دینے یا عام طریقہ کے مطابق نماز کی طرف بلانے میں استہزاء کرنے کی کوئی تک نہیں تھی مگر یہ امر واقع ہے کہ وہ استہزاء کرتے تھے جس کی وجہ یہ تھی کہ رسول پاکؐ نے اذان کا جو طریقہ اختیار فرمایا تھا وہ معمول کے تمام طریقوں سے ہٹ کر تھا۔

کہ ابتداً مسلمان رات کو کھانا نہ کھاتے تھے ان کا کھانا کھانا اور اپنی بیویوں کے پاس جانا پہلے حلال نہ تھا اس حرمت کا کوئی ذکر قرآن میں نہیں، حدیث ہی کے حوالے سے قرآن بتا رہا ہے کہ رسولؐ نے پہلے رات کو کھانا نہ کھانے کا جو حکم دیا تھا وہ صحیح تھا اور واجب العمل تھا مگر اب تمہارے لئے کھانا کھانا حلال کر دیا گیا ہے۔

قرآن میں ہے وما جعلنا القبلة التی کنت علیها الا لنعلم من یتبع الرسول —— اور نہیں مقرر کیا ہم نے وہ قبلہ جس کی طرف رخ کر کے تو پہلے نماز پڑھتا تھا مگر اس لئے کہ جان لیں کہ کون ہے جو رسول کی اتباع کرتا ہے؟ اس آیت کو قرآن واضح طور پر کہہ رہا ہے کہ ہم نے (بیت المقدس کو) قبلہ مقرر کیا تھا حالانکہ اس کا کوئی حکم پورے قرآن میں نہیں ملتا۔ معلوم ہوا کہ قرآن کے علاوہ بھی اللہ تعالیٰ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو احکام دیتے تھے اور احادیث کی صورت میں صادر ہونے والے ان احکام و تعلیمات کو بھی اللہ تعالیٰ اسی طرح اپنی طرف منسوب کرتے ہیں، جیسے قرآن کی آیات کو —— وما جعلنا کا صیغہ اس کی صراحت کر رہا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ حدیث مستقل بالتشریع ہے —— اگر کوئی شخص کہے کہ ہو سکتا ہے کہ بیت المقدس کو قبلہ قرار دینے والی آیت پہلے نازل ہوئی ہو بعد ازاں منسوخ ہو گئی ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس مفہوم کی کوئی آیت نازل ہوئی ہوتی تو اس کا تاریخ یا تفسیر کی کتابوں میں کہیں نہ کہیں ذکر ضرور ملتا مگر چونکہ ایسی کوئی بات کہیں مذکور نہیں اس لئے صحیح بات وہی ہے جس کی ہم پہلے وضاحت کر چکے ہیں۔

رہیں یہ باتیں کہ فلاں آیت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ استنباط کیا یا قیاس کیا یا کسی عموم کی تخصیص کر دی یا اجمال کی تفصیل یا مشکل کی توضیح کی تو یہ علمی بحثیں ہیں جو بعض احکام کی مناسبت اور یکسانیت کو دیکھتے ہوئے کی جاتی ہیں۔ عوام الناس اس بات کے مکلف نہیں کہ وہ سوچیں کہ اصل چیز تو قرآن ہے۔ لہٰذا ہر ارشاد رسولؐ کی بنیاد ہمیں قرآن میں ملنی چاہیئے اور فلاں بات کی کوئی بنیاد چونکہ قرآن میں نہیں اس لئے ہم اس کو نہیں مانتے یہ ذہنیت کفر تک پہنچا دینے والی ہے کما قال صلی اللہ علیہ وسلم الا یوشك رجل شبعان علی اریکته یقول علیکم بهٰذا القرآن فما وجدتم فیه من حلال فاحلوه وما وجدتم فیه من حرام فحرموه وان ما حرم رسول اللہ کما حرم اللہ اس کے بعد آپ نے فرمایا الا لا یحل لکم الحمار الاهلی خبردار گھریلو گدھا تم پر حرام ہے۔ تو اب اس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حرام قرار دینے کے بعد حرمت کا وہی مقام ہے جو قرآن کے محرمات کو —— ویحرم علیهم الخبائث گویا آپؐ کے ارشاد کے بعد گھریلو گدھے کی صنف بھی خبائث میں درج ہو گئی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ حدیث قرآن کا بیان ہے اور مستقل بالتشریع ہے۔

علمِ اصولِ حدیث چند قوانین کے علم سے عبارت ہے جن سے متن اور سند کے حالات معلوم ہو جاتے ہیں دوسرے لفظوں میں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ کون سی حدیث مقبول ہے اور کونسی مردود؟

مقبول حدیث

محدثین نے مقبول حدیث کی پانچ شرائط بیان کی ہیں: اس کے راوی عادل اور ضابط ہوں اس کی سند متصل ہو اور اس کا متن شذوذ و علت سے خالی ہو۔

اہل ظاہر نے شذوذ و علت کا ذرا انکار کیا ہے اُن کے نزدیک اگر سند متصل ہو اور راوی اور مروی عنہ کی ملاقات ثابت ہو تو پھر شذوذ و علت کوئی قابل لحاظ چیز نہیں رہ جاتی۔ ان کی توجہ زیادہ تر ظاہر کی طرف رہتی ہے وہ کہتے ہیں کہ محض یہ فرض کر لینا کہ فلاں راوی مدلس ہے اور اس کی سند میں کوئی راوی گرا ہوا نہ ہو اس بناء پر کسی حدیث کو رد نہیں کیا جا سکتا مگر عام محدثین کے نزدیک مدلس راوی کی روایت معتبر نہیں ہوتی کیونکہ احتمال ہوتا ہے کہ کوئی راوی گرا ہوا نہ ہو۔

ثقہ راوی کا کسی چیز کے ساتھ متفرد ہونا شذوذ کہلاتا ہے۔ اور اس کی تین صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ ثقہ راوی ایک لفظ کے ساتھ متفرد ہو اور اس کی روایت دوسرے راویوں کی روایت کے منافی نہ ہو، اس قسم کا تفرد صحت کے خلاف نہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ثقہ راوی جس لفظ کے ساتھ متفرد ہو وہ دوسروں کی روایت کے منافی ہو اور اس سے مطلب بگڑ جاتا ہو تو اس صورت میں اگر دوسرے راوی تعداد میں زیادہ ہوں یا اوثق ہوں تو وہ روایت ضعیف قرار پاتی ہے۔ اور اگر متفرد راوی ثقہ ہو تو اس کی روایت کو شاذ کہہ دیتے ہیں۔ اگر وہ ضعیف ہو تو اس کی روایت منکر کہلاتی ہے۔ شذوذ کی ایک تیسری قسم بھی ہے جس کی صورت یہ ہے کہ ایک جماعت ایک حدیث کو بیان کرتی ہے اور ایک ثقہ راوی اس میں ایک لفظ بڑھا دیتا ہے جو دوسروں کے روایت کردہ متن کے منافی نہیں یہ بھی شذوذ ہی کہلاتا ہے اگرچہ اس میں اختلاف ہے جیسے کہ اذا قرءَ فانصتوا کا اضافہ۔ امام مسلمؒ اور احمد بن حنبل نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ جبکہ امام بخاریؒ، دارقطنی، بیہقی اور یحییٰ بن معین نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قتادہ سے جو آٹھ دس افراد روایت کرتے ہیں وہ اس لفظ کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ صرف سلیمان التیمی جو ثقہ ہے اس کا ذکر کرتا ہے تاہم یہ لفظ دوسرے رواۃ کے بیان کردہ متن کے منافی نہیں۔ اگرچہ بعض لوگ انما جعل الامام لیؤتم بہ کو سامنے رکھتے ہوئے اس کی منافاۃ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ لیؤتم بہ کا مطلب یہ ہے کہ جو امام کرتا ہے وہی تم بھی کرو جیسا کہ عبداللہ بن مسعودؓ کی ایک روایت میں آیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں فاصنعوا کما یصنع الامام لیکن یہ استدلال درست نہیں اس لئے کہ ایک اور روایت میں امام کے ساتھ بلند آواز سے پڑھنے کی ممانعت آئی ہے ـــــ تو متن میں اس قسم کی زیادتی جو روایت کے مفہوم کے منافی نہ ہو۔ بعض کے نزدیک حدیث کی صحت پر اثر انداز نہیں ہوتی جبکہ بعض دوسرے محدثین اسے مردود شاذ قرار دیتے ہیں جیسا کہ امام بیہقی کیونکہ تواتر کے ساتھ دوسرے تمام رواۃ اس ایک لفظ کا ذکر نہیں کرتے سوائے ایک راوی کے۔

اسی طرح صحیح مسلم کی ایک حدیث میں فصاعدا کا لفظ آیا ہے جس پر علماء نے جرح کی ہے امام بخاریؒ

نے کہا ہے کہ اس لفظ کو صرف معمر بیان کرتا ہے اور کوئی نہیں اور جو اور راوی اس کی متابعت کرتا ہے اس نے سند اور متن میں غلطی کی ہے اور بات ہی نہیں سمجھی۔ ابوداؤد کی روایت میں جو دو راوی بیان کرتے ہیں ان میں سے ایک کی روایت تو حدیث کی ساری کتابوں میں درج ہے مگر وہ اس لفظ کا ذکر نہیں کرتا اور دوسرے راوی کے استاد کے پندرہ کے لگ بھگ شاگرد ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی اس لفظ کو روایت نہیں کرتا۔ لہذا یہ روایت بھی شاذ ہے۔ تاہم بعض دوسرے علماء کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے۔

یہاں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ لفظ فصاعدا کے متعلق محدثین نے جو بحث کی ہے وہ اس لفظ کے مضر ہونے کی وجہ سے نہیں کی بلکہ وہ تو بحث کا ایک محدثانہ رنگ ہے۔ جہاں تک متن روایت میں اس لفظ کا تعلق ہے تو وہ مضر ہونے کے بجائے مفید مطلب ہے۔ اور سورہ فاتحہ کے پڑھنے میں مقتدی کو شامل کرنے کی دلیل ہے۔ لاصلوٰۃ لمن لم یقرء بفاتحۃ الکتاب فصاعدا کا مطلب ہے لاصلوٰۃ لمن لم یقرء بفاتحۃ الکتاب فصاعدا ولم یقرء بفاتحۃ الکتاب جو ام الکتاب کو یا ام الکتاب کے ساتھ اور کوئی سورہ نہیں پڑھتا اس کی نماز نہیں ہوتی۔ گویا اس حدیث میں نمازی کی دو حالتیں بیان کی گئی ہیں۔ ایک وہ حالت جس میں سورہ فاتحہ کے علاوہ وہ اور کچھ نہیں پڑھتا اور دوسری وہ حالت جس میں وہ سورہ فاتحہ کے علاوہ کوئی اور سورۃ بھی پڑھتا ہے۔ لیکن احناف کے ہاں صرف فاتحہ پڑھنے کی کوئی صورت ہی نہیں ان کے نزدیک فاتحہ اور سورۃ دونوں واجب ہیں کسی کو بھی چھوڑ دیا جائے، تو نماز ناقص رہتی ہے یعنی اقتصار علی الفاتحہ کا ان کے ہاں سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اس کے برعکس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ ایک ایسی صورت بھی ہے جس میں صرف فاتحہ ہی پڑھی جاتی ہے اور وہ ہے نمازی کا مقتدی ہونا اور حافظ ابن حجر کا کہنا تو یہ ہے کہ یہ حدیث ہے ہی مقتدی کے لئے تاہم لفظ کے عموم سے اس میں منفرد امام بھی داخل ہو جاتا ہے گویا حافظ ابن حجر کے نزدیک عبادہ بن الصامت والی یہ حدیث، اختصار ہے ابوداؤد کی مفصل روایت کا جس میں واقعہ مذکور ہے کہ صبح کے وقت ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء میں نماز پڑھ رہے تھے فثقلت علیہ القراءۃ سلام پھیرنے کے بعد آپ نے فرمایا هل تقرءون خلف امامکم قلنا نعم قال فلا تقرءوا بشیئ الا بام القرآن۔ ایک دوسری روایت میں ہے لا تقرءوا بشیئ اذا جهرت الا بام القرآن فانه لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ بنا بریں یہ حدیث نص ہے مقتدی کے لئے اور ظاہر ہے امام منفرد کے لئے —— اس حدیث سے قطع نظر فصاعدا کا لفظ اوکے معنیٰ میں آتا ہے۔ جیسا کہ شرح جامی میں ہے کلم تغیر تا جمع کا صیغہ ہے اور اس کے جمع ہونے کی دلیل یہ دی ہے کہ لا تطلق الا علی الثلاث فصاعدا یعنی اس کا اطلاق تین یا تین سے زائد کلمات پر ہوتا ہے تین سے کم پر نہیں۔ اس کا یہ معنیٰ نہیں کہ تین اور زیادہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ موطا امام مالک میں بھی اس قسم کی کئی عبارتیں ہیں۔ ان الدیۃ لا تجب علی العاقلۃ الا اذا بلغ الثلث فصاعدا۔ دیت عاقلہ پر واجب نہیں ہوتی مگر اس وقت جب کہ وہ ثلث یا ثلث سے زائد ہو جائے۔ ابن خزیمہ نے بھی اس کا یہی معنیٰ کیا ہے۔ لاصلوٰۃ

لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب فقط او لمن لم یقراء بفاتحۃ الکتاب فصاعدا مطلب یہ ہے کہ فصاعدا کا لفظ زیادتی کو شامل ہے اور اَوْ کے معنیٰ میں ہے۔ اور یہاں اس بحث سے مقصود یہ ہے کہ فصاعدا کا لفظ آنے کی بناء پر یہ حدیث شاذ بن گئی۔

مذکورہ بالا شرائط خمسہ قرآن سے مستنبط ہیں محدثین نے یہ شرائط جو حدیث کی صحت کے لئے عائد کی ہیں، ان کا استنباط قرآن کی اس آیت سے کیا ہے یا ایھا الذین امنوا ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا ان تصیبوا قوما بجھالۃ فتصبحوا علی ما فعلتم ندمین[1]۔

یعنی اگر کوئی فاسق خبر دے تو تحقیق کر لیا کرو۔ اس سے یہ مطلب اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی عادل خبر دے تو پھر تحقیق کی کوئی ضرورت نہیں گویا یہاں سے یہ بات اخذ کی گئی کہ راوی عادل ہونا چاہیئے۔ راوی کے عادل ہونے کی شرط اسی لحاظ سے گویا واجب ہے۔ دوسرے یہ بھی کہ انقطاع نہیں ہونا چاہیئے کیونکہ درمیان میں جو راوی گرا ہو گا اس کے بارے میں یہ پتہ نہیں چل سکتا کہ راوی عادل ہے یا فاسق۔ اسی آیت سے یہ دلیل بھی اخذ کی گئی حدیث متصل ہونی چاہیئے۔ گویا مندرجہ بالا شرائط قرآن سے ثابت ہیں اور محدثین نے انہیں قرآن سے اخذ کیا ہے۔

محدثین نے حدیث کی تعریف یوں کی ہے ما ثبت بنقل عدلٍ کامل ذو متصل اسناد غیر معلل ولا شاذ..... اس تعریف سے ہمارے سامنے یہ بات آئی ہے کہ محدثین نے اکتفا کیا ہے اور قرآن سے استنباط کیا ہے۔

باقی حنفی ارسال، انقطاع کو کوئی علت قرار نہیں دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک تین قوی طاقتیں ہیں؛ تبع تابعی ہو، تابعی ہو یا صحابیؓ ان میں سے اگر کوئی قال رسول اللہ ﷺ کہہ کر کوئی بات بیان کر دے تو وہ مان لیتے ہیں۔ حالانکہ مجہول راوی جس کے بارے میں ہم اس کے مجہول کے باعث کچھ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ثقہ ہے یا نہیں اس کی بات قابلِ اعتبار نہیں سمجھی جا سکتی البتہ صحابیؓ کے بارے میں یہ بات نہیں کہی جا سکتی، کیونکہ صحابہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ الصحابۃ کلھم عدولؓ لیکن تابعین اور تبع تابعین کے اندر بعض ضعیف راوی بھی ہیں۔ جبکہ مرسل سے ہمیں یہ تفصیل معلوم ہوتی ہے کہ تابعی گرا ہوا ہے یا صحابیؓ کیونکہ یہ لازمی نہیں کہ تابعی کا سماع صحابیؓ ہی سے ہو۔ تابعی کسی اور تابعی سے بھی بیان کرتا ہے اور وہ کسی اور تابعی سے اس طرح پانچ پانچ چھ چھ واسطے درمیان میں آ جاتے ہیں۔

مرسل کا بیان وہ حدیث ہے جس میں راوی یا راویوں کا حذف آخر سند میں ہو۔ اسی کی اہمیت جاننے کے لئے امام بیہقی ایک حکایت بیان کرتے ہیں: "ایک شخص نے کہیں سے سن کر ایک

[1] الحجرات: ۶۔

حدیث بیان کی ہیبت حدیث بیان کرنے کے بعد باہر نکلا تو —— بھی باہر نکلا۔ اور حدیث بیان کرنے والے کو ایک طمانچہ مارا، اس شخص نے رونا شروع کر دیا دوسرا —— باہر نکلا اور کہا آپ نے تو اسے رنجیدہ کر دیا۔ تو وہ ہنس پڑے اور کہا کہ یہ جو حدیث بیان کر رہا تھا۔ اس کی میں نے تحقیق کی ہے۔ جس راوی کا یہ نام لے رہا تھا۔ جب میں اس کے پاس پہنچا اور پوچھا کہ اس نے یہ حدیث کس سے سنی تو اس نے کہا فلاں سے جب اس کے پاس پہنچا تو اس نے کہا فلاں سے اس طرح چار پانچ واسطے نکلے اور میں مدینہ پہنچا اور اس راوی تک گیا جہاں تک واسطہ پہنچا تو اس نے ایسے آدمی کا نام لیا جو قابل —— نہیں تھا۔ اس قسم کی روایتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے محدثین کا گویا آخری فیصلہ یہی ہے کہ ارسال ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ ہمیں نہیں معلوم کہ گرا ہوا راوی کون ہے۔ محدثین کا یہ فیصلہ قرآن سے مستنبط ہے۔ اس بارے میں امام مسلمؒ کا یہ قول ہے کہ استقر الامر علی ان المرسل لیس بحجۃ، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اسی بات پر اجماع تھا کہ پہلے تمام محدثین امام مالکؒ تک مرسل حدیث کو لیتے تھے۔ لیکن امام شافعیؒ نے ایک نئی بات نکالی ہے کہ مرسل کو قبول نہیں کرنا چاہیئے۔ حتیٰ کہ ان کے ہاں جو پانچ شرطیں ہیں اُن میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے۔ امام شافعیؒ نے جو شرطیں بیان کی ہیں اُن میں سے چند یہ ہیں :

۱۔ ایسی مرسل حدیث جس میں ارسال کرنے والا جب چھوڑے تو ثقہ پر چھوڑے اور ارسال کرنے والے کی تحقیق کلی کی گئی ہو۔ اور اس کی تمام احادیث کی کوئی نہ کوئی اصل ہو —— سعید کے بارے میں امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جتنے بھی مراسیل اس کے ہیں، سب کے سب سندوں سے ثابت ہوئے ہیں۔

۲۔ ایسا ارسال کرنے والا ہو کہ ایک دوسری متصل سند بھی اس کی تائید کر رہی ہے۔ (اعتراض) تھا یا کسی صحابیؓ کا فتویٰ موجود ہو۔

علم اصولِ حدیث کا سرسری جائزہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں اب اس سے متعلقہ مباحث کی طرف آتے ہیں

علمِ حدیث کی اقسام | علماءِ علمِ حدیث نے، علمِ حدیث کو تین بڑی اور نمایاں قسموں میں تقسیم کیا ہے : (۱) علمِ بالروایت (۲) علمِ اصولِ حدیث (۳) علم بالمعنیٰ۔ ان میں سے ہر ایک کی تعریف، غرض وغایت اور موضوع الگ الگ ہے۔

علمِ اصولِ حدیث | چند قوانین کے علم کا نام ہے۔ جن سے متن اور سند کے حالات معلوم ہوتے ہیں۔ علم الحدیث ذو قوانین تحذ؟ یدری بھا احوال متن و سند۔

موضوع | متن اور سند کے حالات معلوم ہوتے ہیں یہی اس کا موضوع ہے۔

غرض وغایت | یہ ہے کہ مقبول اور مردود حدیث کی پہچان ہو جائے کہ فلاں حدیث قابلِ اعتبار ہے، اور فلاں ناقابلِ اعتبار۔

مقبول حدیث مقبول حدیث کی پانچ شرطیں محدثین نے بیان کی ہیں۔ جس حدیث میں وہ پانچ شرطیں پائی جائیں اسے مقبول اور جس میں ان شرائط کا فقدان ہو اسے مردود کہتے ہیں۔

قبولِ حدیث کے لئے شرائط خمسہ قبولِ حدیث کے لئے پانچ شرطیں ہیں۔ (۱) رواۃ کا عادل ہونا۔ (۲) رواۃ کا ضابط ہونا۔ (۳) سند کا متصل ہونا (اتصالِ سند)۔ (۵،۴) متن کا شذوذ و علت سے خالی ہونا۔ جو حدیث ان اوصاف سے متصف ہوگی اسے صحیح تسلیم کیا جائے گا۔

اہلِ ظواہر کا مسلک اہلِ ظواہر نے شذوذ و علت دونوں کو ماننے سے انکار کیا ہے۔ ان کی نظر چونکہ زیادہ تر روایت کے ظاہر پر ہوتی ہے اس لئے کہتے ہیں کہ اگر ظاہر حدیث متصل الاسناد ہو۔ اور راوی کی اپنے مروی عنہ سے ملاقات ثابت ہو تو ایسی صورت میں شذوذ و علت کی کوئی اہمیت نہیں اور ان کا کوئی اثر روایت پر مؤثر نہیں ہو سکتا۔ ان کا خیال ہے ظاہر حدیث کی صحت کی موجودگی میں محض راوی کو مدلس فرض کر لینے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ محض اس وجہ سے اسے رد نہیں کیا جائے گا مگر عام محدثین کے نزدیک مدلس راوی کی روایت معتبر نہیں کیونکہ ایسی صورت میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ کہیں راوی گرا ہوا نہ ہو۔

شذوذ ثقہ راوی کا دوسرے ثقہ راویوں کے مقابلے میں کسی چیز میں متفرد ہونے کا نام شذوذ ہے اور اس کی تین صورتیں ہیں؛ پہلی صورت یہ ہے کہ ایک ثقہ راوی ایک لفظ کے ساتھ متفرد ہوا ہو اس کی روایت دوسرے رواۃ کے منافی نہ ہو۔ اس نوعیت کا شذوذ صحت کے خلاف نہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ثقہ راوی جس لفظ کے ساتھ متفرد ہے وہ لفظ دوسرے راویوں کی روایت کے منافی ہو۔ اور اس سے مطلب بگڑ جاتا ہو۔ اس صورت میں دوسرے راوی اگر تعداد میں زیادہ ہوں یا اوثق تو وہ روایت ضعیف قرار پائے گی۔

متفرد راوی اگر ثقہ ہے تو اس کی روایت کو شاذ اور اگر متفرد راوی ضعیف ہے تو اس کی روایت کو منکر کہتے ہیں۔

شذوذ کی ایک تیسری قسم بھی ہے جس کی صورت یہ ہے کہ ایک جماعت کسی حدیث کو بیان کرتی ہے اور ایک ثقہ راوی اس میں ایک لفظ کا اضافہ کر دیتا ہے۔ دوسرے راویوں کے مقابلے میں راوی کی روایت میں زیادتی اگرچہ حدیث کے متن کے منافی نہیں، پھر بھی محدثین اسے شذوذ میں شمار کرتے ہیں۔ مگر اس میں اختلاف ضرور ہے۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی روایت میں اذا قرء فانصتوا کے لفظ کا اضافہ ہے۔ امام مسلم اور امام احمد بن حنبل دونوں بزرگوں نے اسے صحیح تسلیم کیا ہے مگر لیکن امام بخاری ؒ، دار قطنی، بیہقی اور یحییٰ بن معین وغیرہ نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قتادہ سے آٹھ دس افراد نے اس کو روایت کیا ہے وہ سب اس لفظ (فانصتوا) کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ صرف ایک سلیمان التیمی جو ثقہ ہے اس کا ذکر کرتا ہے

تاہم یہ لفظ دوسرے رواۃ کے بیان کردہ متن کے منافی نہیں۔ اگرچہ بعض لوگ انما جعل الامام لیؤتم بہ۔ فاذا کبر فکبروا واذا قرء فانصتوا کو پیش نظر رکھتے ہوئے تکلفاً اس کی منافاۃ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ لیؤتم بہ کا مطلب یہ ہے کہ جو امام کرتا ہے وہی تم بھی کرو۔ جیسا کہ عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت میں آیا ہے جس کے الفاظ ہیں فاصنعوا کما یصنع الامام۔ لیکن یہ استدلال درست نہیں کیونکہ ایک دوسری روایت میں امام کے ساتھ بلند آواز سے پڑھنے کی ممانعت آئی ہے۔ تو متن میں اس قسم کی زیادتی جو روایت کے مفہوم کے خلاف نہ پڑتی ہو بعض کے نزدیک صحت حدیث پر اثر انداز نہیں ہوتی۔ جب کہ بعض دوسرے محدثین اسے مردود اور شاذ قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ امام بیہقیؒ وہ کہتے ہیں کہ تواتر کے ساتھ تمام راوی اس ایک لفظ کا ذکر نہیں کرتے۔ صرف ایک متفرد راوی اسے بیان کرتا ہے اس لئے یہ روایت مردود شاذ ہے۔

اسی طرح صحیح مسلم کی ایک حدیث میں فصاعداً کا لفظ آیا ہے۔ اس پر بھی علماء نے جرح کی ہے۔ امام بخاریؒ کہتے ہیں کہ اس لفظ کو معمر کے سوا کسی دوسرے نے بیان نہیں کیا۔ البتہ ایک دوسرا راوی اس کی متابعت کرتا ہے مگر اس نے سند اور متن دونوں جگہ غلطی کا ارتکاب کیا ہے اور بات کو اچھی طرح سمجھ نہیں سکا۔

مسلم کے علاوہ سنن ابی داؤد کی ایک حدیث میں بھی یہ (فصاعداً کا) لفظ آیا ہے۔ اس روایت کو دو راوی روایت کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک کی روایت تو حدیث کی تمام کتب میں درج ہے مگر وہ اس لفظ (فصاعداً) کا ذکر نہیں کرتا۔ اور دوسرے راوی سفیان ؟ ہیں، ان کے شاگردوں کی تعداد پندرہ کے لگ بھگ ہے ان میں سے کوئی ایک بھی اس لفظ کو روایت نہیں کرتا۔ اس بنا پر اسے بھی شاذ ہی کہتے ہیں۔ تاہم بعض دوسرے علماء نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

اس مقام پر یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ فصاعداً کے لفظ پر بحث اس لئے نہیں کی گئی کہ محدثین کے لئے یہ لفظ مضر ہے جیسا کہ بعض حضرات نے ایسا سمجھا ہے۔ یہ تو بحث کا ایک محدثانہ رنگ ہے جس سے رسائی حاصل کرنے والا ذہن روشن رہنمائی کی سمت قدم اٹھاتا ہے۔ فصاعداً کا لفظ چونکہ فاتحہ خلف الامام کے منافی ہے۔ اس لئے اس پر بحث و تکرار کرتے ہیں۔ فخاف فقھہ علی حدیثہ ان کی سمجھ حدیث پر غالب آگئی۔ ورنہ جہاں تک متن روایت میں اس لفظ کا تعلق ہے تو وہ مضر ہونے کے بجائے مفید مطلب ہے اور امام کے ساتھ مقتدی کو سورہ فاتحہ پڑھنے میں شامل کرنے کی دلیل ہے۔ جس حدیث میں یہ لفظ ذکر ہوا ہے وہ یہ ہے لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحہ الکتاب اولمن لم یقرأ بام الکتاب فصاعداً یعنی جو شخص ام الکتاب فقط یا ام الکتاب اور زیادہ نہیں پڑھتا اس کی نماز نہیں ہوتی۔ گویا یہاں ایک تقسیم ہے اس کی رو سے نمازی کی دو حالتیں بنتی ہیں۔ ایک حالت یہ کہ یا تو سورہ فاتحہ کے علاوہ اور کچھ نہیں پڑھتا یا دوسری صورت میں سورہ فاتحہ کے ساتھ اور کچھ زیادہ پڑھتا ہے یہ محدثین اور بعض فقہاء کا مسلک ہے۔ لیکن احناف کے ہاں تو اس کی کوئی صورت ہی

نہیں کہ صرف سورہ فاتحہ پر اکتفا کیا جاسکے۔ ان کے ہاں تو سورہ فاتحہ اور دوسری کوئی سورت دونوں واجب کے حکم میں ہیں۔ دونوں میں سے کسی ایک کا چھوڑ دینا نماز کے ناقص ہونے کے مترادف ہے۔ فاتحہ کو ترک کر دے تب بھی نماز ناقص رہے گی اور اگر سورت کو چھوڑ دے تب بھی نماز ناقص ہوگی۔ اقتصار علی الفاتحہ کا احناف کے ہاں سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، حالانکہ حدیث سے ایک صورت ایسی بھی نکلتی ہے جس میں صرف سورہ فاتحہ ہی پڑھی جاتی ہے وہ ہے نمازی کا مقتدی ہونا۔ امام اور منفرد کی صورت تو ہو نہیں سکتی۔

حافظ ابن حجر عسقلانی کی رائے

اسی وجہ سے امام ابن حجر عسقلانی نے کہا ہے کہ درحقیقت یہ حدیث مقتدی ہی کے لئے ہے۔ ویسے لفظ کے عموم سے اس میں منفرد امام بھی داخل ہو جاتا ہے۔ گویا حافظ ابن حجر عسقلانی کے نزدیک ابوداؤد کی بیان کردہ عبادہ بن صامت کی مفصل روایت کا اختصار ہے جس میں صبح کی نماز کا یہ واقعہ مذکور ہے کہ ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء میں نماز پڑھ رہے تھے فثقلت علیہ القراءۃ۔ آپ پر قرأت ثقیل اور گراں گزری۔ سلام پھیرنے کے بعد رخ ہماری جانب مبذول فرماتے ہوئے دریافت فرمایا ھل تقرؤون خلف امامکم فقلنا نعم ھذا یا رسول اللہ قال فلا تقرؤا بشیئ الا بام القرآن۔ ایک دوسری طرف روایت میں یہ الفاظ آتے ہیں۔ لا تقرؤ بشیئ اذا جھرت الا بام القرآن فانہ لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بھا۔ حافظ کہتے ہیں کہ بخاری کی روایت میں جو ٹکڑا بیان ہوا ہے۔ وہ اسی حدیث کا ٹکڑا ہے۔ بنا بریں یہ حدیث نص ہے مقتدی کے لئے اور ظاہر ہے امام منفرد کے لئے۔ قطع نظر اس سے کہ وہ حدیث مفصل لی جائے یا نہ فصاعدًا کے لفظ کا تقاضا ہی یہ ہے کہ یہ لفظ جہاں آتا ہے او کے معنی میں آتا ہے۔ جیسا کہ شرح جامی کے آغاز میں کلم بغیر تا جمع کا صیغہ ہے۔ اور اسم جنس نہیں اس کے جمع ہونے کی دلیل یہ دی گئی ہے لا تطلق الا علی الثلث فصاعدًا کلم کا اطلاق تین یا تین سے زائد کلمات پر ہوتا ہے تین سے کم پر نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب تو نہیں ہو سکتا کہ تین اور زیادہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ موطا امام مالک میں ایسی کئی عبارتیں ہیں۔ ان الدیۃ لا تجب علی العاقلۃ الا اذا بلغت الثلث فصاعدًا دیت عاقلہ پر واجب نہیں ہوتی مگر اس وقت جب کہ وہ ثلث یا ثلث سے زائد ہو۔ ابن حزیمہ نے بھی اس کا یہی معنیٰ کیا ہے لاصلوٰۃ لمن لم یقرء بفاتحۃ الکتاب فقط اولمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب فزیادۃ مطلب یہ ہوا کہ فصاعدًا کا لفظ زیادتی کو شامل ہے اور او کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور یہاں اس بحث سے مقصود یہ ہے کہ فصاعدًا کا لفظ آنے کی بناء پر یہ حدیث شاذ بن گئی ہے۔

صحت حدیث کی شرائط خمسہ قرآن سے مستنبط ہیں

محدثین عظام نے صحت حدیث کے لئے جو پانچ شرطیں لگائی ہیں تو انہوں نے قرآن مجید کی اس آیت کو اس کا منبع اور ماخذ قرار دیا ہے۔ یا ایھا الذین امنوا ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا ان تصیبوا قوما بجھالۃ فتصبحوا

علیٰ ما فعلتم نٰدمین ۔ (الحجرات: ۶)

پس اگر کوئی فاسق خبر دے تو اس کی تحقیق کر لیا کرو۔ اس سے یہ مطلب صاف اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی عادل شخص کسی واقعہ کی خبر دے تو اس کی تحقیق و جستجو کی چنداں ضرورت نہیں۔ اس پر عمل پیرا ہونا فرض ہو جاتا ہے۔ یہاں سے یہ اصول ماخوذ ہے کہ راوی کا عادل ہونا ضروری ہے۔ دوسرے یہ کہ سلسلہ روایت میں انقطاع نہ ہونا بلکہ اس کا متصل ہونا لازمی ہے۔ کیونکہ اگر روایت میں انقطاع ہو تو نہیں معلوم ہو سکتا کہ گرا ہوا راوی عادل ہے یا فاسق اس لئے سند کا متصل ہونا صحت حدیث کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے اور تمام راویوں کا وصف عدل سے متصف ہونا بھی لازمی ہے۔ اس بیان سے یہ صاف اور واضح ہو گیا کہ محدثین نے صحت حدیث کے لئے مذکورہ بالا جو شرائط لازمی قرار دی ہیں ان کا ماخذ و منبع قرآن مجید ہے۔

محدثین نے صحیح حدیث کی تعریف کچھ ان الفاظ میں کی ہے۔ ما ثبت بنقل عدل تام الضبط متصل اسناد غیر معلل ولا شاذ۔

ما ینقل العدل ذی التمام فی ضبط ما یرویه عن الاعلام
متصلا اسناد ما یرویه لاعلة ولا شذوذ فیه

اس تعریف سے ہمارے سامنے یہ بات آتی ہے کہ محدثین نے صحیح حدیث کا معیار مقرر کرتے وقت قرآن مجید پر اکتفا کیا ہے اور قرآن سے ہی ان کا استنباط کیا ہے۔

احناف ارسال اور انقطاع کو کوئی علت قرار نہیں دیتے۔ ان کے ہاں تین قوی طاقتیں ہیں (۱) تبع تابعی (۲) تابعی (۳) صحابیؓ۔ ان میں سے کوئی ایک اگر قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ کر روایت کر دے تو بس وہ معیار مطلوب پر پوری اتر جاتی ہے۔ حالانکہ وہاں جو مجہول راوی ہے جس کے بارے اس کی جہالت کے باعث ہم وثوق سے نہیں کہہ سکتے کہ وہ ثقہ ہے یا نہیں۔ اس کی بات قابل اعتبار نہیں سمجھی جا سکتی صحابہ کے بارے میں ایسی کسی قسم کی بات منہ سے نہیں نکالی جا سکتی کیونکہ صحابہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ الصحابة کلھم عدول۔ لیکن تابعین اور تبع تابعین میں بعض ضعیف راوی بھی پائے گئے ہیں۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ مرسل میں اس بات کا احتمال ہے کہ گرا ہوا راوی صحابی ہے یا صحابی سے نیچے کا کوئی اور بھی راوی گرا ہوا ہے۔ کیونکہ یہ تو ضروری نہیں ہے۔ کہ تابعی کا سماع صحابی سے ہو۔ تابعی کسی دوسرے تابعی سے بھی روایت کر سکتا ہے اور صحابی سے بھی اسی طرح تبع تابعی کا معاملہ ہے۔ بسا اوقات تو پانچ پانچ چھ چھ واسطے درمیان میں آ جاتے ہیں۔

مرسل کا بیان مرسل اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں ایک راوی یا راویوں کا سقوط سند کے آخر میں ہو۔ اور تابعی صحابی کا درمیانی واسطہ چھوڑ کر براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرے اس کی اہمیت بتلانے کے لئے امام بیہقی نے ایک حکایت بیان کی ہے۔ کہتے ہیں: ایک شخص نے کسی دوسرے

سے سن کر حدیث بیان کی۔ جب بیان کرنے کے بعد وہ شخص باہر نکلا تو شعبہ کا بھی اسی وقت باہر نکلنا ہوا۔ شعبہ نے اس کے منہ پر طمانچہ رسید کر دیا اور وہ شخص رونے لگا۔ دوسرے کسی شخص نے شعبہ سے کہا آپ نے بلا وجہ ایک بھلے چنگے شریف آدمی کے منہ پر طمانچہ مارا اور وہ بیچارہ رونے لگا۔ شعبہ اس کی بات پر ہنس پڑے اور کہنے لگے۔ تمہیں معلوم ہے اس نے جو حدیث بیان کی ہے۔ اصولِ حدیث میں اس کی حیثیت کیا ہے۔ اس نے جو حدیث سنائی ہے اور جس راوی کا اس نے نام لیا ہے۔ میں بذاتِ خود اس راوی کے پاس گیا۔ اس سے دریافت کیا کہ تم نے کس سے سنی ہے اس نے اور کسی راوی کا نام لیا میں اس کے پاس پہنچا۔ اس نے آگے کسی اور کا نام لے لیا۔ اسی طرح سلسلہ آگے بڑھتا گیا تا آنکہ آخری راوی مدینہ میں بتایا گیا۔ اس کے پاس بھی میں خود حاضر ہوا۔ اس شخص نے ایسے آدمی کا نام لیا جو ناقابلِ اعتماد تھا اور ناقابلِ احتجاج۔

اس قسم کی روایات کو مدنظر رکھتے ہوئے محدثین کرام نے آخری فیصلہ یہی کیا جیسا کہ امام مسلمؒ کا قول ہے استقر الامر علی ان المرسل لیس بحجۃ۔ کہ اتصال کا ہونا ضروری ہے کیونکہ ہمیں معلوم نہیں کہ گرا ہوا راوی کون ہے اور کس جگہ سے گرا ہے۔ اس اصول کا استنباط بھی محدثین نے قرآن مجید ہی سے کیا ہے۔ ارشادِ باری ہے کہ فاسق کی خبر قابلِ تسلیم نہیں، محتاجِ تحقیق ہے۔ بلا تحقیق اس کے لینے میں یہ خطرہ ہے کہ روایت اصولِ حدیث کے معیار کے مطابق نہ ہو اور میزانِ تحقیق کے پلڑے میں پوری نہ اترے .... وجہ یہ ہے کہ فاسق کی خبر (اطلاع) سے علم یقین حاصل نہیں ہوتا۔ وہ بات مجہول ہی رہتی ہے۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس بات پر اجماع تھا کہ امام شافعیؒ سے پہلے تمام محدثین مرسل حدیث کو لیتے تھے۔ امام شافعی نے ایک نئی چیز نکالی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مرسل کو قبول نہ کیا جائے۔ اگر قبول کیا جائے تو ان پانچ شرطوں میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے۔ چند شرطیں یہ ہیں۔

۱۔ ایسی مرسل حدیث جس میں ارسال کرنے والا جب چھوڑے تو ثقہ کو چھوڑے اور ارسال کرنے والے کی تحقیق بھی کی گئی ہو اور اس کی روایت کردہ تمام احادیث کی کوئی نہ کوئی اصل ضرور ہو۔ جیسا کہ سعید کے بارے میں امام شافعی کا خیال ہے کہ اس کی تمام مراسیل سندوں سے ثابت ہیں۔

۲۔ ایسا ارسال کرنے والا ہو کہ ایک دوسری متصل سند بھی اس کی تائید کر رہی ہو[1]۔

۳۔ یا کسی صحابی کا فتویٰ موجود ہو جو اس کی تائید کر رہا ہو۔

اس طرح کی چار یا پانچ شرطیں امام شافعیؒ نے عائد کی ہیں کہ اگر ان میں سے کوئی شرط پائی جائے تو مرسل کو قبول کیا جائے گا ورنہ نہیں۔

رہی یہ بات کہ امام شافعیؒ سے پہلے کسی نے یہ بات نہیں کہی۔ تو یہ درست نہیں، محلِ نظر ہے حسن بصری کہتے

---

[1] اس صورت میں ارسال کا شبہ رفع ہو جائے گا اور ضعیف کی کمزوری بھی دور ہو جائے گی اور راوی کے متعلق ضعف اور کمزوری کا اشتباہ بھی نہ رہے گا۔

ہیں کہ پہلے زمانہ میں جب کہ ابھی تک فتنہ رونما نہیں ہوا تھا ہر حدیث سنانے والے کی بات ہم کان لگا کر پوری توجہ سے سنتے تھے۔ جب فتنہ نے بال و پر نکالنے شروع کئے تو ہم نے بھی تحقیق اور چھان پھٹک شروع کر دی۔ جو تحقیق کے بعد معیار پر پوری اترتی اسے قبول کر لیتے اور دوسری سے صَرفِ نظر کر کے اسے رَد کر دیتے۔ عبداللہ بن عباس کا قول بھی اسی طرح کا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم جب حدیثِ رسول کسی کی زبان سے سنتے تو ہمہ تن گوش ہو کر سنتے لیکن جب فتنہ نے جنم لیا اور اس کے برگ و بار پیدا ہو گئے تو ہم نے تحقیق و تفتیش شروع کر دی۔

جو لوگ مرسل کو لیتے رہے ہیں جیسے امام مالک تو اس کی اصل حقیقت یہ ہے جب انہیں متصل الاسناد حدیث نہیں ملتی تھی اس وقت مرسل کو لیتے تھے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ وہ متصل حدیث کی موجودگی میں مرسل کو لیتے تھے بلکہ وہ اسے جب تلاشِ بسیار کے بعد متصل کی عدم موجودگی کی صورت میں قبول کرتے تھے۔ بعض لوگ تو یہاں تک جسارت کر گذرے ہیں کہ مرسل متصل سے بھی اقویٰ ہے۔ حافظ ابنِ حزم نے اس کا کیا خوب جواب دیا ہے وہ کہتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوا کہ نابینا بینا آدمی سے بھی زیادہ دیکھتا ہے حالانکہ یہ مشاہدہ کے سراسر خلاف ہے۔ دنیا میں شاید ہی کوئی ایسا آدمی ملے جو اس بات کا قائل ہو، کہ اندھا آنکھوں والے سے زیادہ دیکھتا ہے۔ کیسی تعجب انگیز بات ہے کہ اگر راوی مذکور ہو اور اس میں کمزوری پائی جاتی ہو تو قابلِ حجت نہیں اگر راوی ساقط ہو جائے تو پھر قابلِ حجت ہے۔ (حالانکہ اس صورت میں کمزوری زیادہ ہوگی نہ کہ کم)

(٢) دہ جماہیر النقاد للجہل بالساقط فی الاسناد

اس ساری بحث کا ماحصل اور خلاصہ یہ ہے کہ محدثین نے اخذِ حدیث کے لئے صحتِ حدیث کی جو شرط لگائی ہے اس کا استنباط انہوں نے قرآن مجید سے کیا ہے جس حدیث میں وہ شرطیں پائی جائیں تو اسی وجہ سے وہ واجب العمل قرار پاتی ہے۔

یہ الگ بحث ہے کہ اتنی سخت اور کڑی شرائط لگانے کے باوجود حدیث کی حیثیت پھر بھی ظنی ہے۔ اس میں بھی اختلاف ہے کہ آیا وہ حدیث جس میں محدثین کی مقرر کردہ شرطیں جمع ہوں وہ حدیث ظنی الثبوت ہوتی ہے یا قطعی الثبوت۔

علامہ ابن حزم کا مسلک تو اس بارے میں صاف ہے وہ کہتے ہیں محدثین کی شرائط پر پوری اترنے والی حدیث قطعی الثبوت ہے۔ اس کے قطعی الثبوت ہوتے میں کوئی شبہ نہیں۔

اب ذرا آگے چلئے۔ دو راوی اگر کسی روایت کے سلسلۂ اسناد میں متواتر گر جائیں تو اسے محدثین کی اصطلاح میں مُعضَل کہتے ہیں۔ اگر صحابی سے نیچے سلسلۂ اسناد میں سے ایک راوی گر جائے تو اسے منقطع کہتے ہیں۔ اگر صحابی ساقط ہو اور تابعی اپنے استاد صحابی کا واسطہ چھوڑ کر براہِ راست قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ کر روایت کرے تو اسے مرسل کہتے ہیں گویا مرسل اس حدیث کو کہتے ہیں جو متصل

الاسناد نہ ہو۔ چونکہ صحابی کے ساقط ہونے کی صورت میں صحیح طور پر معلوم نہیں کہ نیچے اور کوئی راوی گرا ہوا نہ ہو۔ گرے ہوئے راوی کے متعلق علمی لحاظ سے کچھ معلوم نہیں کہ شاید وہ فاسق ہو۔ پھر اس صورت میں جہالت کا امکان ہے۔ جہاں جہالت کا امکان موجود ہو وہاں یقین حاصل نہیں ہو سکتا۔

علّت علّت انقطاع ہی کے معنی میں مستعمل ہے لیکن ذرا خفی ہوتا ہے۔ اس صورت میں راوی کی مروی عنہ سے ملاقات تو ہوئی ہے مگر اس خاص حدیث میں اس سے سماع ثابت نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے بظاہر دیکھنے والا سمجھتا ہے کہ جب راوی کی اپنے مروی عنہ سے ملاقات ثابت ہے تو حدیث صحیح ہے۔ چونکہ ظاہر بین کی نظر اس بات پر ہوتی ہے کہ محض باہمی ملاقات کے بعد صحتِ حدیث پر کوئی اور چیز قادح نہیں حالانکہ دوسری احادیث بتاتی ہیں کہ درمیان میں سے ایک واسطہ ساقط ہو گیا ہے۔ اور یہ حقیقت ظاہر بین کی نگاہ سے اوجھل رہ جاتی ہے کہ واسطہ گرنے سے حدیث صحیح نہیں رہتی۔ مثال کے طور پر وہ حدیث جو ابن ماجہ میں بیان ہوئی ہے۔ من کان له امام فقراءة الامام له قراءة : اس کی دو سندیں زیادہ قابلِ اعتماد ہیں ایک روایت وہی ہے جو ابن ماجہ میں ہے جس کا ذکر ابھی اوپر کیا گیا ہے۔ اس کے راویوں میں ایک راوی جابر جعفی ہے جابر کے متعلق امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں ما رایت اکذب من جابر اس سے بڑا جھوٹا راوی میں نے کوئی نہیں دیکھا۔ یہ شخص بعض کتابوں میں گر گیا ہے اور باقی سب راوی ثقہ ہیں۔ بھروسے کے قابل ہیں۔

کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ جب باقی راوی ثقہ ہیں تو ایسی حدیث کے لینے میں کیا قباحت ہے۔ درحقیقت بات یہ ہے کہ جابر جعفی بعض سندوں میں گرا ہوا ہے۔ حسن بن عیاش کی ابوالزبیر سے ملاقات نہیں۔ بعض حضرات نے یہاں تک جسارت کی کہ ابن ماجہ کے حاشیہ میں واو کا اضافہ کر دیا ہے جس سے جابر کی متابعت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ احناف چونکہ ان شرائط کے قائل نہیں اور وہ کہتے ہیں۔ تین قرن تابعی، تبع تابعی اور صحابی میں سے کوئی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ کر روایت کر دے تو بس ان کا قال رسول اللہ کہنا ہی حدیث کی صحت کے لئے کافی ہے۔ البتہ اس پر اور کئی شرطیں لگائی ہیں : کہتے ہیں وہ حدیث قرآن کے خلاف نہ ہو۔ سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو۔ متواتر حدیث کے خلاف نہ ہو۔ اور وہ عموم بلوا میں نہ ہو۔ محدثین ان شرائط کو تسلیم نہیں کرتے۔ امام شافعیؒ نے تو یہاں تک دعویٰ کیا ہے کہ کوئی حدیث ایسی نہیں جو صحیح سند کے ساتھ ثابت ہو جائے اور پھر وہ قرآن کے خلاف ہو۔ احناف نے قرآن کے خلاف ہونے کی ایک صورت نکالی ہے۔ وہ یہ کہ عام کی تخصیص ہو رہی ہو، یا مطلق کی تقیید ہوتی ہو، ایسی صورت کو بھی یہ حضرات مخالفِ قرآن کہہ دیتے ہیں۔ امام شافعیؒ اسے مخالفت قرار نہیں دیتے۔ اور کہتے ہیں کہ ایسی کوئی حدیث نہیں جو اصولِ حدیث کے معیارِ مطلوب پر پوری اترتی ہو پھر وہ قرآن کے بالکل خلاف ہو، جو قرآن کو اپنی جگہ سے اٹھا دے۔ قرآن مجید کی کوئی آیت منسوخ ہو تو حرج نہیں البتہ ایسی کوئی حدیث نہیں جو قرآن کی غیر منسوخ آیت کے خلاف آ جائے۔ زیادہ سے زیادہ بس یہ صورت تو ہو سکتی ہے

کہ عام کی تخصیص ہو جائے یا مطلق کی تقیید۔

امام شافعی کا موقف امام شافعی عام کو ظنی کہتے ہیں۔ اس بات کو انور شاہ کشمیری صاحب نے بھی تسلیم کیا ہے کہ عام ظنی ہوتا ہے۔ احناف، اہل عراق اور اہل خراسان کا اس میں اختلاف ہے۔ بعض عام کو قطعی تسلیم کرتے ہیں اور بعض اسے ظنی کہتے ہیں۔ عام جن کے نزدیک ظنی ہے ان کے ہاں تخصیص ہو سکتی ہے حدیث اگر ظنی ہے تو وہ بھی ظنی ہے۔ خاص میں کسی خاص چیز کا ذکر ہوتا ہے اور عام میں عام چیز کا اس بنا پر عام کو خاص پر مرتب کیا جائے گا۔ عام سے مراد وہی افراد لئے جائیں گے جو اس کے خلاف نہ ہوں۔ مثلاً: والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما۔ سارق کے بہت سے افراد ہیں۔ جن کو اس حکم سے نکال دیتے ہیں۔ مثلاً میدانِ جہاد میں اگر کوئی مجاہد چوری کا مرتکب ہوتا ہے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اسی طرح محرز نصاب سے چوری کرنے والے کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا۔ اس کی مثال یوں سمجھیں کہ اونٹوں کی قطار ہے ان اونٹوں پر کتابیں لدی ہوئی ہیں۔ قطار میں سے ایک اونٹ کوئی نکال لے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اگر اونٹ پر لدے ہوئے سامان میں سے نکال لیتا ہے تو اس صورت میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ کیونکہ یہ حرز کی تعریف میں نہیں آتا۔ پھر نصاب کی وجہ سے تخصیص ہو گئی حالانکہ والسارق والسارقة میں ہر سارق شامل ہے۔ اس کے برعکس امام شافعی کہتے ہیں کہ تخصیص ہو سکتی ہے۔ احناف کا خیال ہے کہ قرآن مجید کی آیت قطعی ہے اور حدیث ظنی۔ تو گویا یہاں ظنی اور قطعی کا مقابلہ ہو گیا۔ ظن قطعی کے عمل کو کیسے منسوخ کر سکتا ہے۔ اس لحاظ سے تخصیص کو احناف نسخ شمار کرتے ہیں۔ جب کہ امام شافعی تخصیص کو نسخ نہیں مانتے۔

امام شوکانی کا جواب امام شوکانی نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ عام کا نزول تو قطعی ہے۔ البتہ اس کے حکم کا بقا استصحاب حال کے ساتھ ہے استصحاب کی تعریف یوں ہے (بقاء ما کان علی ما کان) یعنی کسی چیز کو اس کی پہلی حالت پر برقرار رکھنا۔ اس کو مثال سے یوں سمجھا جا سکتا ہے۔ ایک شخص ایک نہر کو دیکھ کر آیا تھا کہ کل وہ جاری تھی آج کہتا ہے کہ جاری ہو گی۔ کیونکہ کل اس نے اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا تھا کہ وہ چل رہی تھی۔ دوسرا ایک شخص کہتا ہے کہ میں ابھی دیکھ کر آیا ہوں، کہ نہر بند پڑی ہے۔ پانی اس میں نہیں ہے۔ پہلے شخص نے اپنے کل کے مشاہدے کی بناء پر کہا تھا کہ نہر جاری ہو گی مگر آج دیکھنے والے شخص نے اس کی نفی کر دی ہے۔ اس صورت میں فیصلہ معاملہ یہ ہے کہ دونوں میں سے کس کی بات قابلِ اعتبار تصور کی جائے گی۔ جس شخص نے کل دیکھی اس کی بات قابلِ اعتبار ہو گی یا اس شخص کی جو آج دیکھ کر آیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عام کا نزول تو قطعی ہے لیکن اس کے حکم کا بقاء استصحاب حال کے ساتھ ہے یعنی وہ حکم تا حال باقی ہے جتنا استصحاب حال ظنی ہے۔ حدیث اتنی ظنی نہیں۔ استصحاب حال احناف کے نزدیک ثبوت کے لئے کار آمد اور مفید نہیں صرف رفع کے لئے ہے۔ قابلِ غور پہلو یہ ہے کہ جب استصحاب حال ظنی ہے تو اس پر مبنی عموم عام اس سے بھی کم ظنی ہے تو خبر واحد کا ظن اس سے بھی اقویٰ ہے لہذا اس کے

ساتھ تخصیص ہو سکتی ہے۔

بعض نے اس کا اس طرح جواب دیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ سعادت میں عام کا جو لفظ بولا جاتا تھا اس کی پشت پر قرائن ہوتے تھے۔ جیسا کہ فی زمانہ بھی یہ لفظ عام بولا جاتا ہے۔ مگر اس سے مراد خاص لیتے ہیں۔ اس کی مزید توضیح امام شافعیؒ کا وہ قول کرتا ہے جو انہوں نے اپنے رسالہ میں بیان کیا ہے وہ لکھتے ہیں کہ عرب میں عام دستور اور رواج ہے کہ عام کا لفظ بول کر مراد خاص لیتے ہیں۔ ایسا اس لئے کرتے ہیں کہ وہاں اس کی حمایت میں قرائن موجود ہوتے ہیں بطور مثال قرآن مجید کی پارہ اول سورہ بقرہ کی یہ آیت ان الذین کفروا سواء علیھم ءانذرتھم ام لم تنذرھم لا یؤمنون۔ جس میں کفار کے عناد اور ہٹ دھرمی کی وجہ سے ایمان نہ لانے کا ذکر ہے۔ ظاہر بات ہے کہ اس آیت مذکورہ میں سارے کفار تو مراد نہیں ہیں یہاں صرف وہی کافر مراد ہیں جن کا خاتمہ کفر پر ہو۔ جن کے بارے میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔ ختم اللہ علیٰ قلوبھم وعلیٰ سمعھم وعلیٰ ابصارھم غشاوۃ۔ یعنی وہ کافر جو دلیلِ علم کی موجودگی میں اپنے معاندانہ طرزِ عمل پر مصر ہیں۔ مصرّین علی الکفر یعاندون الدلائل۔ ان کے لئے رشد و ہدایت کے تمام دروازے بند ہیں جب تک کہ اپنی معاندانہ روش سے باز نہ آئیں۔ عناد کو چھوڑنے کی صورت میں معاندین کے زمرہ سے از خود خارج ہو جائیں گے۔ ثابت ہوا کہ ان الذین کفروا الآیہ میں مذکور کفار سے مراد ہر کافر نہیں۔ قرینہ اس دلیل کا یہ ہے کہ اس آیت کے زمانہ نزول کے وقت لوگوں کو معلوم تھا کہ اس سے کون کون لوگ مراد ہیں۔ ابو جہل ہے، عتبہ ہے، شیبہ ہے، فلاں فلاں کافر ہیں۔ اس عہد میں اس بات کا ثبوت مہیا ہوتا ہے کہ خبر واحد کے ساتھ قرائن تھے۔ جو قرائن کے وجود کی قوی دلیل ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ جب قرائن کا وجود ہو گا تو عام سے مراد خاص لیا جائے گا۔ امام شافعی ظنی مانتے ہیں۔ جب کہ اہل ظواہر قطعی تسلیم کرتے ہیں۔ اس بحث میں امام شوکانی کی رائے زیادہ وزنی اور قرین قیاس ہے۔ یعنی استصحاب حال سے اس کا بقاء ثابت ہوتا ہے۔

انور شاہ صاحب نے فیض الباری میں یہ تو تسلیم کیا ہے کہ عام کی تخصیص ہو سکتی ہے مگر مطلق کی خبرِ واحد کے ساتھ تقیید کو وہ نہیں مانتے۔ حالانکہ ذرا نظرِ عمیق سے کام لیتے تو انہیں معلوم ہو سکتا تھا کہ درحقیقت بات ایک ہی ہے فرق صرف اتنا ہے کہ مطلق میں اوصاف کا لحاظ ہوتا ہے اور عام میں افراد کا۔ ہوتا وہ بھی ایک قسم کا عموم ہی ہے۔ مثلاً تحریر رقبۃ۔ اس میں بلحاظ اوصاف دیکھا جائے تو وہ رقبہ خواہ سوداء (کالا) ہو یا بیضاء (گورا) مومنہ ہو یا کافرہ۔ لفظ رقبہ کا اطلاق اوصاف کے اعتبار سے سب کو شامل ہے۔ اس لحاظ سے یہ عموم تو ہے مگر ہے صفاتی عموم۔ عام میں جیسا کہ اوپر بتایا گیا ہے۔ افراد کا لحاظ رکھا جاتا ہے سوال یہ ہے کہ اگر افراد کو نکالنا جائز ہو سکتا ہے تو اوصاف میں سے نکالنے میں کون سی قباحت لاحق ہوتی ہے خود احناف نے مطلق کے دو فائدے بیان کئے ہیں (۱) المطلق یجری علی اطلاقہ (۲) مطلق سے مراد فرد کامل لیا جاتا ہے۔ ان کی تعریف کی روشنی میں یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ جب فرد کامل ہو تو فرد ناقص

خود بخود نکل جائے گا۔ یجری علی اطلاقہ کا ایک حقیقی تقاضا تو یہ ہے کہ اسے مطلق چھوڑ دینا چاہیئے۔ اس پر کسی قسم کی قید اور بندش لاگو نہیں کرنی چاہیئے۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ یجری علی اطلاقہ کا تعلق اوصاف کے ساتھ ہے اجزاء کے ساتھ فرد کامل پر اس کا اطلاق ہوتا۔ یعنی وہ رقبہ اندھا نہ ہو کہ کوئی چیز دیکھ نہ سکے۔ بہرہ نہ ہو کہ کسی کی بات سن نہ سکے۔ گونگا نہ ہو کہ کسی سے اپنا ما فی الضمیر ادا نہ کر سکے۔ لنگڑا نہ ہو کہ آسانی سے چل پھر نہ سکے۔ ان اوصاف سے عاری رقبہ چونکہ فرد کامل نہیں لہذا وہ خارج ہو جائے گا۔ گویا لفظ رقبہ وصفی لحاظ سے سوداء بیضاء، مومنہ، کافرہ سب کو یکساں بلا امتیاز شامل ہوگا۔ وصفی لحاظ سے احناف بھی تسلیم کرتے ہیں مگر اجزاء کے اعتبار سے فرد کامل اور غیر کامل ماننے سے انکار کرتے ہیں۔

صلوۃ کے اجزاء و اوصاف

اسی طرح لفظ صلوٰۃ کو لیجیئے۔ اس کے کچھ اجزاء ہیں اور کچھ اوصاف ہیں۔ فاتحہ اس کے اجزاء میں شامل ہے۔ اس لحاظ سے فاتحہ کو صلوٰۃ کے فرد کامل میں داخل ہونا چاہیئے۔ فاتحہ جب صلوٰۃ کا جزو ہے تو کامل نماز وہی قرار دی جائے گی جس میں فاتحہ ہو۔ بغیر فاتحہ نماز کامل نہیں گویا دوسرے الفاظ میں یوں کہیں گے : کہ صلوٰۃ سے مراد ہی وہ نماز ہے جو شرعاً مطلوب ہے اگرچہ بغیر فاتحہ خارج میں اس کا وجود موجود ہے۔ لیکن حکم میں اس کی کوئی اہمیت نہیں کالعدم کی طرح ہے۔

فقہائے اپنی طرف سے کچھ شرائط عائد کی ہیں اور محدثین کی شرائط کو نظر انداز کر دیا ہے۔ فقہاء اگرچہ عدالت کی شرط لگاتے ہیں۔ ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر معیار عدالت پورا نہ ہو تب بھی کوئی بات نہیں۔ عدالت کے علاوہ اسلام، بلوغ وغیرہ شرطیں بھی لگائی ہیں اور ساتھ یہ بھی کہتے ہیں۔ کہ قرآن مجید کے خلاف بھی نہ ہو۔ قرآن کے خلاف کا مطلب ان کے ہاں یہ ہے کہ عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید نہیں ہونی چاہیئے۔ قرآن کے خلاف نہ ہونے کے ساتھ ساتھ مزید یہ بھی شرطیں عائد کرتے ہیں کہ حدیث سنت متواترہ کے خلاف نہ ہو۔ دلیل کے لئے یہ حدیث پیش کرتے ہیں البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر صاحب ہدایہ نے بھی یہی خیال ظاہر کیا ہے۔ حالانکہ ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث صحاح ستہ میں کہیں نہیں آئی۔ صرف دارقطنی نے اسے روایت کیا ہے۔ مفہوم تو اس حدیث کا پایا جاتا ہے لیکن اس کو متواتر کہنا زیادتی ہے۔

اسی طرح قضی بیمین و شاہد جیسے مسلم نے روایت کیا ہے۔ بخاری نے اسے نہیں لیا۔ اسے تقریباً بیس صحابہ نے بیان کیا ہے۔ جسے بیس صحابہ روایت کریں اس کو احناف خبر واحد کہتے ہیں اور جس روایت کو صرف دارقطنی نے روایت کیا اس کو متواتر بتاتے ہیں۔ البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر میں لام جنس کا ہے جنس یمین منکر پر ہے۔ لہذا مدعی کے لئے وہ یمین نہیں ہو سکتی۔

حافظ ابن قیم کہتے ہیں کہ البینۃ کے لفظ میں اس کا احتمال ہے کہ البینۃ شاہدین ہوں بینۃ ما یبین المدعی۔ ایک گواہ اور ایک قسم بھی ہو سکتی ہے۔ تو والیمین علی من انکر صرف یمین کی صورت میں ہے اور شاہد یمین کی صورت میں یہ نہیں۔ یہاں انہوں نے متواتر یا مشہور کے خلاف حدیث بیان کی ہے

یاد رہے مشہور تو اصل میں خبر واحد ہی ہوتی ہے۔ تابعین اور تبع تابعین کے بعد کے دور میں آکر اگر اس میں تواتر پیدا ہو جائے تو اس کے خلاف حجت نہیں ہوتی۔ اس قسم کی احادیث بھی بیان کرتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر خبر واحد ہو سلف نے رد نہ کیا ہو۔ اگرچہ سلف کے زمانہ میں خبر واحد ظاہر نہ ہوئی ہو بلکہ بعد میں ظاہر ہوئی تو اس کے قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ حالانکہ احناف نے دونوں جگہ اس کی مخالفت کی ہے۔ پہلا مقام تو قرآن مجید میں وہ ہے جس میں قبل المس مطلقہ کے مہر کا بیان ہے۔ سورۂ بقرہ میں ارشاد ربانی ہے لاجناح علیکم ان طلقتم النساء مالم تمسوھن او تفرضوا لھن فریضۃ فمتعوھن علی الموسع قدرہ وعلی المقتر قدرہ متاعا بالمعروف۔ اگر کوئی شخص مس سے پہلے عورت کو طلاق دیدے اور مہر مقرر نہ ہو تو اس صورت میں اسے مہر ادا نہیں کرنا پڑے گا۔ صرف متعہ یعنی اپنی خوشی اور رضامندی سے عورت کی دلجوئی کے لئے کچھ سامان وغیرہ دیدے۔ فمتعوھن علی الموسع قدرہ وعلی المقتر قدرہ۔ اب کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے اسے اپنے گھر لاتا ہے زن و شو کے تعلق سے پہلے ہی وہ وفات پا جاتا ہے اور مہر کا تعین بھی نہیں ہوا۔ مذکورہ صورت میں اس کے وارثوں کو مہر ادا کرنا پڑے گا یا نہیں؟ صحابہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ حضرت علیؓ اور عبداللہ بن عباسؓ کا مسلک یہ ہے کہ مہر ادا نہیں کرنا پڑے گا۔

عبداللہ بن مسعود کا فتویٰ اس کے خلاف ہے ان کا خیال ہے کہ مہر ادا کرنا پڑے گا۔ ابن مسعودؓ سے ان کے اس اجتہادی فتویٰ پر ایک شخص نے ان کی تائید میں ایک عورت کا واقعہ سنایا۔ انہوں نے کہا کہ ہمارے ہاں ایک عورت تھی بروع بنت واشق اس کا نام تھا اس کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا تھا لھا مھر نساءھا لا وکس ولا شطط۔ یہ سن کر عبداللہ بن مسعود بڑے خوش ہوئے کہ میرا فیصلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی کے موافق ہے۔ حضرت علیؓ نے اس حدیث کو تسلیم کرنے سے اس لئے انکار کر دیا۔ کیف نقبل قول رجل بوال علی عقبیہ۔ ایک بدوی ہے جو اپنی ایڑیوں پر پیشاب کرتا ہے۔ ایسے شخص کی روایت ہم تسلیم نہیں کرتے۔ وہ اکیلا نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ اور بھی تھے۔ احناف اسے تسلیم کرتے ہیں (حالانکہ کہتے ہیں جس حدیث کو سلف نے رد کر دیا ہو اسے قبول نہیں کرنا چاہیئے۔) فاطمہ بنت قیس کا واقعہ دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ اس عورت کو اس کے شوہر نے طلاق دیدی تھی۔ اور کچھ جَو وغیرہ اسے بھیج دیئے۔ فاطمہ نے یہ کہہ کر کہ اگر میرا پورا حق ہے تو میں جَو وصول نہیں کرتی۔ شوہر کے وکیل نے کہا کہ تمہارا پورا تو نہیں بنتا ہم اخلاقی طور پر مفت دے رہے ہیں۔ یہ جواب سن کر فاطمہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئی اور سارا واقعہ سنایا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لا سکنی لک ولا نفقۃ۔

کہتے ہیں حضرت عمرؓ نے اس حدیث کو رد کر دیا تھا۔ واقعہ یوں ہے کہ فاطمہ بنت قیس نے جب یہ حدیث حضرت عمرؓ کے روبرو پیش کی تو حضرت عمرؓ نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور لا نقبل قول امرأۃ

لاندری أحفظت ام نسیت کیف ندع کتاب اللہ وسنۃ نبینا بقول امرأۃ لاندری احفظت ام نسیت سکنٰی کے بارہ میں کتاب اللہ کی اس آیت سے دلیل دی گئی ہے۔ لا تخرجوھن من بیوتھن ولا یخرجن الا أن یأتین بفاحشۃ مبینۃ - گویا اس سے سکنٰی ثابت ہوگیا۔ نفقہ کے بارے میں انہوں نے خود کہا سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لھا النفقۃ والسکنٰی۔ یہ حدیث نورالانوار اور ہدایہ دونوں میں موجود ہے۔ اس کی سند میں ابراہیم نخعی ہے۔ جس کی ابن مسعود سے ملاقات ثابت نہیں۔ اس لئے اس کی سند میں انقطاع ہے۔ جب انقطاع ہے تو ثابت ہی نہیں۔

حضرت عمرؓ کا یہ قول کہ لاندری أحفظت ام نسیت اس کے معارض ہے۔ کیونکہ اگر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں اس کی تصریح ہے۔ تو پھر یہ کہنے کی کیا ضرورت تھی کہ لاندری اور خود انہوں نے سنا تھا۔ اور پھر قبول کرتے کو اس شرط سے معلق کرنا کہ ہم نہیں جانتے کیا معنی رکھتا ہے۔ اس کا دوسرے لفظوں میں مفہوم تو یہ ہوا کہ اگر ہمیں علم ہوجاتا تو ہم قبول کر لیتے۔

معلوم ہوا کہ کتاب اللہ میں اس کی کوئی تصریح ہے نہ توضیح بلکہ خود فاطمہ بنت قیس نے استفسار کیا تھا کہ اگر قرآن میں اس کی صراحت ہے تو وہ آیت پیش کرو جس میں مطلقہ ثلاث کے متعلق قرآن نے کہا ہو کہ اس کیلئے سکنٰی اور نفقہ دونوں ہیں۔ جس آیت کو بطور دلیل پیش کیا گیا ہے۔ وہ تو اس مطلقہ کے متعلق ہے۔ جسے طلاق رجعی ہوئی ہو۔ کیونکہ اس کے بعد یہ الفاظ ہیں کہ انہیں گھروں سے باہر نہ نکالو۔ کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ اللہ تعالیٰ میاں بیوی دونوں کے درمیان صلح کی کوئی صورت پیدا فرمادے۔ ظاہر ہے کہ صلح پہلی اور دوسری طلاق کی صورت میں ہوسکتی ہے۔ تیسری طلاق کے بعد اس کا امکان کہاں ہے۔ کتاب اللہ پیش کرنے چلے ہو۔ مگر پیش نہیں کرسکے لعل اللہ یحدث بعد ذالک امرا۔ یہ تھا اس عورت کا استدلال کہ کتاب اللہ میں مطلقہ ثلاث کے لئے سکنٰی اور نفقہ نہیں ہے۔

قرآن مجید کی جس آیت میں مطلقہ ثلاث کے لئے سکنٰی اور نفقہ کا ذکر ہے اس میں وضع حمل کی قید ہے آیت ملاحظہ ہو۔ وان کن اولات حمل فانفقوا علیھن حتی یضعن حملھن۔ حاملہ ہو تو اس کا نان ونفقہ وغیرہ ہے۔ مطلقہ ثلاث کے متعلق نان ونفقہ اور سکنٰی کا اس میں ذکر کہاں ہے۔ مطلقہ ثلاث کے لئے سکنٰی اور نان ونفقہ کی جو حدیث پیش کی جاتی ہے جیسا اوپر بتایا جاچکا ہے کہ اس روایت کے راویوں میں ایک راوی ابراہیم نخعیؒ ہے۔ اس کی ابن مسعودؓ سے ملاقات ہی ثابت نہیں۔ حضرت عمرؓ کے قول لاندری أحفظت ام نسیت سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے خود یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنی ورنہ ایسے جلیل القدر صحابی سے اس بات کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ لاندری کہتے وہ تو صریحاً خلاف قرآن ہے۔ اور ان کی مسموع حدیث کے خلاف ہے۔ بہرحال احناف نے مسائل کی حفاظت کے لئے جو شرائط عائد کی ہیں انہیں درست نہیں کہا جاسکتا۔

صحیح حدیث قرآن کے منافی نہیں ہوتی

محدثین عظام کا اس پر اتفاق ہے کہ صحیح حدیث قرآن مجید کے منافی نہیں ہو سکتی۔ جس قسم کی مخالفت احناف نے سمجھی ہے۔ اسے صحیح قرار دینا ذرا مشکل امر ہے۔ اپنا ان کا حال تو یہ ہے کہ پہلے خود بہت زیادہ تخصیص کر لیتے ہیں۔ اس پر کوئی معترض ہو تو اسے مشہور قرار دے دیتے ہیں۔ حالانکہ یہ احناف جن احادیث کا انکار کرتے ہیں وہ ان کی مسلمہ احادیث سے بھی زیادہ اقوی ہیں۔ مثال کے طور پر عبادہ بن صامت کی فاتحہ خلف الامام والی روایت محدثین کے نزدیک متواتر کا درجہ رکھتی ہے مگر یہ حضرات اسے خبر واحد کہہ کر نظر انداز کر جاتے ہیں۔ اور قرآن کی آیت فاقرؤا ماتیسر من القرآن کے خلاف قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ اس قرآنی آیت کا تقاضا یہ ہے کہ قرآن جس جگہ سے بھی پڑھ لیا جائے اس سے نماز ہو جائے گی۔ علماء احناف کی عادت ہے کہ اپنے مفید مطلب مسائل میں خبر واحد کو مشہور بنا لیتے ہیں۔ اسی طرح ذرا قرآن مجید کی اس آیت پر بھی غور فرمالیں۔ فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ۔ نص قرآن کا تقاضا تو بس اتنا ہی واضح ہوتا ہے کہ مطلقہ ثلاث کے ساتھ بس نکاح کر لیا جائے تو وہ حلال ہو جانی چاہیئے۔ احناف اسے بھی تسلیم نہیں کرتے اور کہتے ہیں نہیں یہاں حدیث مشہور ہے اس کے ساتھ اس کی تقیید ہو گی۔ جیسا کہ اس حدیث میں بھی ایسا ہی کرتے ہیں۔ حتی تذوق عسیلتہ و یذوق عسیلتک۔ مطلقہ ثلاث کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ اسے عورت تو دوسرے مرد سے اس وقت تک نکاح نہیں کر سکتی جب تک حلال نہ ہو اور حلال اس وقت نہ ہو گی جب تک جماع نہ ہو جائے۔ یہاں بھی احناف نے آیت کی حدیث کے ساتھ تقیید کر لی۔

امام بخاریؒ نے لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب والی حدیث کو متواتر کہا۔ ان کے الفاظ ہیں: وقد تواتر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب۔ متواتر نہ ہو تو کم از کم مشہور ہے اس کی شہرت میں آخر کیا کلام ہے اس حدیث کی تو شہرت ہی اس سے بڑھ کر ہے۔

ضمناً یہاں اتنی بات ذہن نشین رہے کہ یہ ساری باتیں حدیث کے رد کی نہیں ہیں۔ محض اجتہادی فرق ہے۔ احناف کا اجتہاد اس طرف چلا گیا کہ خبر واحد ظنی ہے۔

لفظ ظن بھی مشکک کلی کی طرح کا ہے۔ ظنی کا انہوں نے منطقی معنی لیا ہے۔ منطق میں ظن غالب راجح جانب کو کہتے ہیں۔ اس پر علم کا ادراک بھی ہو سکتا ہے۔ علم کا اطلاق ظن غالب پر بولا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن میں ارشاد ربانی ہے۔ فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ۔ فان طلقها فلا جناح علیهما ان یتراجعا ان ظنا ان یقیما حدود اللہ۔ یعنی میاں بیوی کو ظن ہو کہ دونوں حدود اللہ کو قائم رکھیں گے۔ یہاں تو ظن کا معنی ظن غالب ہی ہے (گویا ظن غالب پر عمل پیرا ہونے کی قرآن نے صورت پیدا کی ہے۔) اسی ظن غالب کو قرآن مجید میں دوسرے مقام پر علم کے ساتھ تعبیر کیا ہے اذا جاءکم المومنات مهاجرات فامتحنوهن اللہ اعلم بایمانهن فان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الی

الکفار- ایماندار عورتیں آئیں تو ان کا امتحان کر لیا کرو- اگر تمہیں اس بات کا علم ہو جائے کہ وہ مومنہ ہیں، تو پھر انہیں کفار کی طرف نہ لوٹاؤ- اس آیت میں علم کا ذکر آیا ہے- ظاہر ہے کہ علم کا مطلب یہاں وحی تو نہیں- یہی ہو سکتا ہے کہ آنے والی مومنہ خواتین سے یہ دریافت کر لیا جائے کہ وہ کس غرض سے یہاں آئی ہیں ان کی آمد کا مقصد اگر یہ ہو کہ اسلام سمجھ کر آئی ہیں- اس میں تو شک نہیں کہ کسی کا قلب وضمیر تو چیر کر کوئی نہیں دیکھتا کہ اس کی زبان اور قلب وضمیر میں قول وقرار کی یکسانیت پائی جاتی ہے یا نہیں- صرف ظن غالب ہی سے یہ اندازہ کیا جاتا ہے- اسی ظنِ غالب کو قرآن نے اس آیت میں علم سے تعبیر کیا ہے- ظن وہم وگمان کے معنی میں بھی آتا ہے- ان هم الا یظنون اس کے معنی ہیں ان هم الا یکذبون- ان نظن الا ظناً وما نحن بمستیقنین اس جگہ ظن وہم کے معنی میں مستعمل ہو رہا ہے- ظن بمعنی بدظنی بھی آتا ہے- جیسے اجتنبوا کثیرًا من الظن- جس مقام پر ظن کی مذمت آئی ہے وہاں یہی ظن مراد ہے-

جہاں ظنِ غالب ہو وہاں علم کے معنی میں آتا ہے اس کی اتباع کا حکم ہے- خبر واحد کو چونکہ احناف ظنی الثبوت قرار دیتے ہیں- اس لئے یہاں ظنی الثبوت اور ظنی الاثبات جو الگ الگ اصطلاحیں ہیں ان کے بارے میں بھی یہ بات ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ تواتر کے ساتھ ثبوت قطعی اور خبر واحد کے ساتھ ظنی ہوتا ہے یہ بات محض مشہور ہی نہیں بلکہ اصل میں بھی خبر واحد ظنی ہے- اگرچہ ظن اس میں اقوی ہے- اس کے علاوہ ایک صیغہ بھی ظنی الثبوت ہوتا ہے جس کے ساتھ ہم حکم ثابت کرتے ہیں- اس کی بھی دو صورتیں ہوتی ہیں- ایک صورت یہ کہ وہ صیغہ لزوم حتمی کا متقاضی ہوتا ہے یعنی تقاضا کرتا ہے کہ وہ ہی مامور بہ ہے اس کی ادائیگی ضروری ہے- دوسری صورت یہ ہے کہ وہ صیغہ لزوم حتمی کا متقاضی نہیں ہوتا- لزوم حتمی کی مثال یوں سمجھیے جیسے لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب- یہ صیغہ لزوم حتمی کا صیغہ ہے یا امر کا صیغہ ہے جیسے اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ- یہ بھی لزوم حتمی کو چاہتا ہے کیونکہ امر وجوب کے لئے ہوتا ہے- مقتضا اس کا وجوب ہے فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبهم فتنة او یصیبهم عذاب الیم- وما کان لمومن ولا مومنة اذا قضی الله ورسوله امرا ان یکون لهم الخیرة- اس سے عقل اور نقل دونوں اعتبار سے معلوم ہوتا ہے کہ امر کا صیغہ لزوم حتمی کے لئے ہوتا ہے- دوسرا صیغہ جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے لزوم حتمی کو بالکل نہیں چاہتا وہ صیغہ جو لزوم حتمی کا تقاضا کرتا ہے اسے قطعی الاثبات کہتے ہیں اور وہ صیغہ جو لزوم حتمی کا تقاضا نہیں کرتا اسے ظنی الاثبات کہتے ہیں جیسے فلاں چیز کے ترک سے نماز کامل نہیں ہوتی بلکہ ناقص رہتی ہے- اسی طرح کسی کام کے بارے میں حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل تو ثابت ہے لیکن امر وارد نہیں تو آپ کے فعل سے لزوم حتمی ثابت نہیں ہوتا- اس کی سنیت کا اثبات ہو گا- اسی کو ملحوظ رکھتے ہوئے احناف نے احکام کی چار قسمیں کی ہیں-

اقسام دلائل و احکام | (۱) ظنی الثبوت دلیل، ظنی الاثبات دلیل- (۲) قطعی الثبوت، قطعی الاثبات- (۳) ظنی الثبوت اور قطعی الاثبات- (۴) قطعی الثبوت، ظنی الاثبات- ان چار

قسم کے دلائل سے احکام بھی چار قسم کے ثابت ہوتے ہیں۔ ظنی الثبوت اور ظنی الاثبات سے سنت کا ثبوت ہوتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے یہ ثابت ہوتی ہے۔ آپ کے تمام افعال خبر واحد میں شمار ہوتے ہیں (گویا قرآن میں بھی اگر آپ کا کوئی فعل ثابت ہے تو اس کی حیثیت بھی ظنی الاثبات کی ہوگی) ایسی صورت میں صیغہ کا لحاظ ہی ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ صیغہ اگر ظن الثبوت اور ظنی الاثبات ہے تو اس سے سنت ہی ثابت ہوگی ظنی الثبوت اور قطعی الاثبات کی مثال ہے لاصلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ احناف کے عندیہ کے مطابق خبر واحد ہونے کی وجہ سے ظنی الثبوت ہے اور صیغہ چونکہ لزوم حتمی کا متقاضی ہے۔ اس لئے وہ قطعی الاثبات ہے اس سے وجوب کا اثبات ہوتا ہے۔ احناف ہی امام اور منفرد مصلی کے لئے اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ قطعی الثبوت ظنی الاثبات کی مثال فامسحوا برؤسکم۔ سر کا مسح۔ اس سے مراد احناف ربع راس لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ قرآن سے ثابت ہے۔ ثابت اس طرح کرتے ہیں۔ مسح بالراس میں با آگئی ہے اور یہ مسلم بات ہے کہ با آلات پر آیا کرتی ہے اور یہ بات کسی پر پوشیدہ نہیں کہ آلہ کا مقصود استیعاب نہیں ہوتا۔ اس سے ثابت ہوا کہ سر کا بعض حصہ مراد ہے یہ بعض چونکہ واضح نہیں مجہول ہے اس کی تخصیص روایت سے ہو گئی۔ گویا مجمل ہو گیا اور مجمل کی تفسیر روایت سے جائز ہے عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید نہیں ہو سکتی۔ حدیث نے جب مجمل کی تفسیر کر دی تو مسح ناصیہ کا ثبوت مہیا ہو گیا۔ اور ناصیہ سر کا ربع ہی ہوتا ہے۔ لہذا ربع راس کا مسح قرآن سے ثابت ہو گیا۔ قرآن کی نص سے جس کا ثبوت مل جائے وہ فرض ہوتا ہے۔ یہ ظنی الاثبات ہے کیونکہ خبر واحد اور قرآن دونوں کو ملا کر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ قطعی اور ظنی کو باہم مربوط کرنے سے جو استدلال کیا جاتا گیا ہے۔ اس سے دلیل ظنی ہی بنتی ہے۔

والنتیجۃ تتبع الاخس الارذل۔ منطق کا مسئلہ ہے پاک و ناپاک جمع ہو جائیں تو چیز ناپاک ہو جاتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ صیغہ قطعی الثبوت ہے، قطعی الاثبات تو نہیں۔ ظنی الاثبات ہے کیونکہ یہ صیغہ بذاتہٖ ربع راس کا تقاضا نہیں کرتا۔ (محض ایک بات گھڑی گئی ہے) احناف کہتے ہیں کہ مسح بالراس کا صیغہ مجمل ہے۔ مجمل کی تفسیر خبر واحد سے کرنا جائز ہے۔ امام شافعی اس صیغہ کو مجمل نہیں مانتے۔ ان کے نزدیک یہ مطلق ہے۔ مطلق پر محمول کرنے کی صورت میں اس کے کسی فرد پر عمل کیا جائے فرض ادا ہو جائے گا۔ مثلاً تحریر رقبہ میں۔ رقبہ خواہ کالا ہو، گورا ہو، آزاد کرنے سے ادائیگی فرض ہو جائے گی۔ مسح بالراس کو بھی وہ اسی پر قیاس کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مسح بالراس مطلق ہے۔ سر کے تھوڑے حصہ پر بھی مسح کر لیا جائے تو فرض ادا ہو جائے گا (بات کچھ ٹھیک ہی معلوم ہوتی ہے) احناف کی جانب سے صاحب اصول الشاشی نے اس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں درحقیقت یہ مجمل ہے مطلق نہیں۔ دلیل کچھ اس طرح پیش کرتے ہیں کہ مطلق اور مجمل میں یہ فرق ہوتا ہے کہ مطلق اس کا متقاضی ہوتا ہے کہ اس کے جس فرد پر عمل کیا جائے اس سے صرف مامور بہ ہی ادا ہو گا۔ اسی تحریر رقبہ کو لیجئے کسی ایک فرد کو خواہ کالا ہو یا گورا

فرق

قیمتی ہو یا کم قیمت کا خرید کر پروانہ آزادی دینے سے جو فرض عائد ہوا تھا ادا ہو جائے گا۔ ماسواء فرض کی ادائیگی کے اور مزید کچھ ادا نہیں ہو گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مطلق کے جس فرد پر عمل کیا جائے اس سے صرف مامور بہ ہی ادا ہو گا۔ اور یہاں یہ بات نہیں کیونکہ امام شافعی کے نزدیک بھی تو آدھے سر کا مسح ہے جو فرض سے زائد ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ مجمل ہے مطلق نہیں۔ اور مجمل کی تفسیر خبر واحد سے جائز ہے جب تفسیر ہو گئی تو اس سے ربع رأس کا مسح ثابت ہو گیا۔

صاحب اصول الشاشی کے جواب پر غور کرنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا اپنے مسلک کے اثبات کے لئے انہوں نے جو کوشش کی ہے اس میں وہ اپنا مسلک بھی فراموش کر گئے ہیں انہیں ذہن نشین رہنا چاہیئے تھا کہ یہ مطلق ہے مجمل نہیں۔ مطلق کی دو صورتیں ہوتی ہیں: ایک مطلق وہ ہے جس کے تحت افراد ہوتے ہیں اور دوسرا مطلق وہ ہے جس کے مراتب و اوصاف ہوتے ہیں۔

مسح بالرأس میں مطلق مراتب والا ہے۔ رُبع، ثلث، سدس، نصف، ثلثین یہ سب مسح کے مراتب ہیں۔ افراد نہیں۔ افراد کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ الگ الگ متمیز ہوتے ہیں۔ جیسے رقبہ ہیں۔ احناف نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے۔ کہ مراتب والے مطلق میں یہ چیز نہیں پائی جاتی۔ مثلاً احناف اس کے قائل ہیں کہ سجدہ وضع الجبہۃ علی الارض مطلق ہے۔ ذرا سا سجدہ میں ٹھہر جائے تب بھی سجدہ ہے، تین، پانچ مرتبہ، سات مرتبہ تسبیحات پڑھنے کی صورت میں بھی سجدہ ہے۔ کم و بیش کرنے سے کوئی فرق نہیں کرتے۔ خود احناف اس کے قائل ہیں کہ ادنیٰ درجہ فرض ہے۔ البتہ ادنیٰ درجہ کے تعین میں اختلاف ہے۔ احناف محض پیشانی کو زمین پر رکھنے وضع الجبہۃ علی الارض کو ادنیٰ درجہ قرار دیتے ہیں۔ اطمینان کو اس میں داخل نہیں سمجھتے۔ اطمینان اگر کر لیا جائے تو اسے واجب کے درجہ میں شمار کرتے ہیں۔ حالانکہ بعض اس کو بھی سنت ہی کہتے ہیں۔ اس کے بعد تیسرا درجہ تسبیحات سبحان اللہ وغیرہ پڑھنا سنت ہے اور مطلق کے حکم میں ہے۔ شوافع کی جانب سے مُسیئ الصلوٰۃ والی حدیث کا احناف یہ جواب دیتے ہیں کہ مسیئ الصلوٰۃ والی حدیث خبر واحد ہے اور قرآن قطعی ہے اور یہ مطلق ہے۔ مطلق کی صورت میں اس کا ادنیٰ فرد کافی ہے (یہاں یہ نہیں کہتے کہ مطلق اسے کہتے ہیں کہ جس کے جس فرد پر عمل کیا جائے اس سے صرف مامور بہ ہی ادا ہو) حالانکہ انہیں یہاں یہ کہنا چاہیئے۔ کہ اگر اطمینان سے سجدہ کرے تب بھی فرض ادا ہوتا ہے۔ تین، پانچ، سات مرتبہ تسبیحات کہنے کی صورت میں بھی فرض ادا ہوتا ہے۔ مگر ایسا کہتے نہیں۔

صاحب اصول الشاشی کی مراد

معلوم ہوتا ہے کہ صاحب اصول الشاشی نے جس مطلق کی بحث کی ہے اس سے وہ مطلق مراد لیتے ہیں جس کے افراد ہوں۔ مراتب والے مطلق سے اس بحث کا سرے سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر مراتب والا مطلق مراد لیتے تو اس صورت میں تو سجدہ ادا ہی نہ ہوتا (سجدہ میں بھی مجمل تسلیم کریں) رکوع کے بارے میں بھی احناف کا نظریہ وہی ہے جو سجدہ میں ہے۔ کہتے ہیں

رکوع سے مراد مطلق انحناء ہے۔ تعدیل اور تسبیحات، اس میں ٹھہرنا وغیرہ کو یہ نہیں مانتے کیونکہ ان کے نظریہ کے مطابق یہ بھی مطلق ہے اور حدیث کی حیثیت چونکہ خبر واحد کی ہے اور قرآن کے خلاف ہے۔ اگر احناف مطلق کا مفہوم لیتے ہیں کہ اس کے جس فرد پر عمل کیا جائے اس سے صرف ماموربہ ہی ادا ہو گا۔ اس صورت میں تو مطلق نہیں ہونا چاہیئے بلکہ مجمل ہی ہونا چاہیئے۔ حالانکہ احناف رکوع اور سجدہ دونوں کو خاص لفظ تسلیم کرتے ہیں اور یہی کہتے ہیں الخاص بین لا یحتمل البیان۔ اس میں بیان کا احتمال نہیں۔ لہٰذا ہم حدیث کو بیان نہیں کہہ سکتے سنت کہیں گے۔

صاحب اصول الشاشی نے اصل بات بھی ہی نہیں ان کا یہ خیال کہ مطلق سے مراد مراتب والا مطلق مراد ہے غلط ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ یہ مطلق وہ ہے جس کے افراد ہوں۔ مراتب والے مطلق کا معاملہ یہ نہیں ہے کہ اس کے جس فرد پر عمل کیا جائے اس سے صرف ماموربہ ہی ادا ہو اس بحث میں جس طرح انہوں نے رکوع وسجدہ میں تین درجے مقرر کئے ہیں اسی طرح مسح میں بھی دو درجے ہو سکتے ہیں۔ ایک درجہ سنت کا اور دوسرا فرض کا درجہ جیسا کہ شافعیہ نے اسے ترجیح دی ہے۔ انور شاہ صاحب نے اور ایک نکتہ سنجی فرمائی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مجمل تو یہ نہیں ہے جس طرح ہماری کتابوں میں لکھا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہ مجمل نہیں تو پھر مسح ربع رأس سے کم پر جائز کیوں نہیں سمجھتے۔ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ایسا کہیں ثابت نہیں۔ عجیب ہی بات ارشاد فرمائی ہے۔ جب مطلق تم نے خود تسلیم کر لیا تو مجمل نہ رہا۔ مطلق کا تو منشا اس صورت میں پورا ہو جاتا ہے کہ اس کے جس فرد پر عمل کیا جائے جائز ہے۔ اس کی تفسیر کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر اس پر عمل نہیں کیا تو اس کا آخر یہ مطلب کب ہوا کہ اس سے آپ نے منع فرمایا ہے۔ آپ کی کسی نماز سے اب تک یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ آپ نے نماز میں صرف پیشانی زمین پر رکھی ہو۔ اور نماز ادا کی ہو اسی طرح رکوع میں آپ سے کہیں یہ ثابت نہیں کہ محض انحناء پر اکتفا فرمایا ہو۔ تعدیل اور اطمینان نہ فرمایا ہو پھر جائز ہونے کا فتویٰ کس بناء پر لگایا جاتا ہے۔

رہا یہ کہنا کہ ثابت نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ تو مجمل حکم ہے گویا معنیً مجمل کا وجود تسلیم کیا ہے اور لفظاً اس کا انکار کیا ہے۔ یہ صریح غلطی ہے جس کا ارتکاب ان سے ہوا ہے۔ پھر یہ کہتے ہیں کہ ہم سند اور متن دونوں کو ملحوظ رکھتے ہیں جب کہ شوافع صرف متن کا لحاظ رکھتے ہیں اور سند سے صرف نظر کر جاتے ہیں حالانکہ ان کی یہ بات بھی قابل اعتنا نہیں کیونکہ شوافع متن اور سند دونوں کا خیال رکھتے ہیں اور فرض کی دو قسمیں کرتے ہیں ایک فرض وہ ہے جس کے منکر کو کافر قرار دیتے ہیں۔ دوسرا فرض وہ جس کے منکر کو کافر نہیں سمجھتے۔

حاصل مبحث

حاصل مبحث یہ ہے کہ ثبوت کا تعلق علم کے ساتھ ہے اور اثبات کا عمل کے ساتھ۔ عمل لازمی ہے۔ احناف میں سے بعض نے اسے محسوس بھی کیا ہے۔ مثلاً علامہ سندھی نے نسائی کے حاشیہ میں کہا ہے کہ احناف نے لاصلوٰۃ کی جو تاویل کی ہے اور صلوٰۃ کے بعد کاملۃ محذوف مانا ہے یہ تاویل ٹھیک

ثبوت و اثبات

نہیں کیونکہ جب یہ تسلیم کرتے ہیں کہ فاتحہ واجب ہے اس صورت میں تو عام کے صیغہ کا تقاضا کسی صورت میں پورا نہ ہوگا۔ کیونکہ احناف اس کے قائل ہیں کہ چھوڑنے کی صورت میں بھی نماز ہو جائے گی اگرچہ ناقص ہوگی۔ یہاں بھی انہیں شدید غلطی سے دوچار ہونا پڑا ہے اس لئے کہ وہ اس صیغہ کو قطعی الاثبات مانتے ہیں اور حدیث کو ظنی الثبوت لہٰذا اس سے تو واجب ثابت ہوا اسی قسم کی رائے صاحب ہدایہ نے اپنی کتاب فقہ ہدایہ میں دی ہے۔ مگر احناف نے اپنے اکابر کی رائے کا کوئی لحاظ کئے بغیر اس کی تاویل شروع کر دی۔ کبھی لاصلوٰۃ کے بعد لفظ کاملہ محذوف نکالنے لگے کبھی لفظ صلوٰۃ ہی کو کاملہ کہنے لگے۔ لاصلوٰۃ کے بعد کاملہ محذوف ماننے کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ بغیر فاتحہ نماز ناقص ہے کامل نہیں۔ حالانکہ واجب کے لئے جیسا کہ انہوں نے خود تسلیم کیا ہے۔ صیغہ قطعی الاثبات ہونا لازمی ہے۔ کاملہ محذوف ماننے کی صورت میں وہ ظنی الاثبات ہوگیا۔ اس صورت میں یہ بات اس امر کا ثبوت ہوئی ہے کہ ہر چیز فرض رہی نہ واجب۔ یہ کچھ بھی تو نہیں رہتی۔ بڑے بڑے اکابر علماء احناف مثلاً علامہ عینیؒ، مولوی محمود الحسن صاحب وغیرہ یہ بات کہتے رہے ہیں۔ مولوی محمود الحسن صاحب کا تو یہ عالم تھا کہ جب کوئی حدیث ایسی آجاتی جس میں لانفی کمال کا آجاتا تو مارے خوشی کے جھومنے اور سر دھننے لگ جاتے اور کہتے سبحان اللہ کیا بات ہے۔ واجب کے لئے جب احناف بھی اس کے قائل ہیں کہ صیغہ قطعی الاثبات ہونا لازمی اور ضروری ہے۔ تاویل کی صورت میں تو یہ بھی ظنی الاثبات ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں یہ چیز واجب نہ رہی بلکہ سنت بن گئی۔ امام اور منفرد مصلی کے لئے بھی سورۂ فاتحہ واجب نہ رہی حالانکہ واجب تو وہ خود تسلیم کرتے ہیں۔

بریلوی مکتب فکر کے احمد رضا خاں بریلوی نے اپنے فتاویٰ میں صاف طور پر لکھا ہے کہ لاصلوٰۃ والی حدیث میں صلوٰۃ کے بعد کاملہ کا لفظ محذوف نہیں نکالنا چاہیئے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں فاتحہ ہمارے نزدیک واجب بھی نہ رہے گی۔ حالانکہ ہم اس کے قائل ہیں کہ فاتحہ واجب ہے۔

اس لطیف احساس کو انور شاہ صاحب نے بھی محسوس کیا ہے فاتحہ کے متعلق لکھی ہوئی اپنی کتاب میں تو اس کا ذکر نہیں کیا۔ البتہ فیض الباری شرح بخاری میں اتنا ضرور مان گئے ہیں کہ کاملہ کو محذوف ماننا ٹھیک نہیں کیونکہ اس لفظ کے محذوف ماننے سے فاتحہ واجب بھی نہ رہے گی۔ اس طرح قطعی الاثبات صیغہ ظنی الاثبات ہو جاتا ہے۔

تاویلات کے یہ سب پاپڑ محض اس لئے بیلنے پڑے کہ کسی طور شوافعہ کی تردید ہو جائے خواہ اس مخمصے میں پڑنے سے اپنے گھر کا ستیاناس ہی کیوں نہ ہو جائے اس کی مثال تو اس جٹ (زمیندار) کی سی ہوئی جس کی کھیتی پروان چڑھی ہوئی تھی اس کو کُنگی (ایک فصلی کیڑا) چٹ کر گئی۔ قدرتی آفات اور شدید ژالہ باری نے ایسی تباہی مچائی کہ نہ فصل چھوڑی اور نہ کُنگی کا نام و نشان۔ زمیندار نے خدا کا شکر ادا کیا اور کہنے لگا، خدایا تیرا لاکھ شکر ہے کہ فصل تو برباد ہوئی مگر کُنگی بھی تو نیست و نابود ہو گئی۔ ایسی تاویل سے کیا خاک فائدہ جس سے نہ گھر رہے نہ باہر۔

یہاں ضمناً اس بات کو ملحوظ خاطر رکھیں کہ لاصلوٰۃ کے بعد کاملہ محذوف مان کر تاویلات کے خراد چلانے والے بعد کے علماء احناف ہیں۔ قدیم علماء اس صف میں نہیں آئے۔

صاحبِ ہدایہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے لکھا ہے کہ خبرِ واحد ہے تو صیغہ تو قطعی الاثبات ہے اس سے فاتحہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ صاحب ہدایہ نے اس تاویل سے تو احتراز کیا ہے جو دوسرے علماء احناف کاملہ کو محذوف مان کر کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اس طرح کرنے سے فرض اور واجب دونوں کی نفی ہوتی ہے کیونکہ کمال کی نفی تو سنت سے بھی ہو جاتی ہے۔

انور شاہ صاحب نے آگے چل کر ایک عجیب وغریب تاویل کی ہے وہ کہتے ہیں کہ تاویل اس طرح بھی ہو سکتی ہے کہ معنی تو یہی کیا جائے کہ نفی اجزاء کی ہے۔ لیکن اس شے کی نفی اس لئے کی ہے کہ ناقص کو بمنزل معدوم کے قرار دیا گیا ہے۔ گویا الناقص المعدوم کی طرح ہُوا۔ نفی تو ضرور ہے مگر کمال کی نفی نہیں بلکہ جنس کی نفی ہے اور جنس کی نفی بھی اس لحاظ سے ہے کہ نماز ناقص ہے مبالغتاً کہہ دیا ہے کہ وہ نماز نہیں ویسے نماز ہے غرضیکہ اس تاویل کی رو سے صلوٰۃ سے مراد ہی صلوٰۃ کاملہ ہے۔

اس سارے ہیر پھیر کے بعد بھی صیغہ ظنی الاثبات ہی رہا جو اعتراض پہلے اٹھایا گیا تھا اب بھی وہی وارد ہوتا ہے۔ پہلے اعتراض اس وجہ سے کیا گیا تھا کہ صلوٰۃ کے بعد لفظ کاملہ محذوف نکالتے تھے اور اس صورت مذکورہ میں صلوٰۃ کو ہی کامل فرض کر لیا گیا ہے۔ چونکہ الناقص المعدوم ہے۔ گویا نماز کامل ہی کی نفی ہے۔ بات بنی نہیں صیغہ پھر بھی ظنی الاثبات ہی رہا۔

بہرصورت اس مسئلہ میں ایسی پیچیدگی اور الجھن ہے کہ امام طحاوی سے لے کر آج تک اس کا کوئی ایسا حل نہیں نکلا کہ فریقین کے مابین اس نزاعی مسئلہ میں صلح کی کوئی گنجائش معرضِ وجود میں آئی ہو اور تلخی میں کچھ نرمی اور سختی میں کچھ لچک پیدا ہوئی ہو۔ موصوف کا خیال ہے کہ مسائل فقہ کے ابتدائی اور بنیادی مباحث کی تقسیم از قسم فرض، واجب اور سنت کچھ درست نہیں ہے۔ قطعی الاثبات ظنی الثبوت کے جو معنی انہوں نے بیان کئے۔ جس سے واجب کا ثبوت ہوتا ہے بہتر تھا کہ اس کی تعریف ان الفاظ سے کرتے کہ وہ صیغہ قطعی الاثبات ہو۔ اس تعریف کے ضمن میں فرض بھی ثابت ہو سکتا ہے اور واجب بھی۔ فرض اس وقت ثابت ہو گا جب کہ اس کے خلاف اور کوئی دلیل نہ ہو۔ اور واجب کا اثبات اس وقت ہو گا جب کہ اس کے خلاف دلیل پائی جائے۔ بات پھر بھی نہیں بنی۔ اگر اپنے مسلک کی تائید میں جان توڑ کوشش کی۔ کیونکہ احناف کے نزدیک واجب کا جو فرق ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ واجب اصلی کے قائل نہیں۔ واجب اصلی کا مطلب تو یہ ہے احکام کا شریعت کے اندر ہی یہ مقام ومرتبہ ہو جیسا کہ حنابلہ کا مسلک ہے وہ کہتے ہیں کہ شریعت ہی میں ایک مرتبہ فرض کا ہے۔ اور ایک مرتبہ واجب کا اور ایک مرتبہ سنت کا۔ احناف اگر اس اصول کو تسلیم کر لیتے پھر تو وہ برملا کہہ سکتے تھے کہ دلیل اس کے خلاف نہیں ہے۔ لہٰذا یہ فرض ہے۔ اور اُس کے خلاف دلیل موجود ہے لہٰذا وہ واجب ہے۔

شریعت نے لازم الاداء احکام کی از خود دو قسمیں کر دی ہیں۔ ایک فرض اور دوسرا واجب۔ ترک وجوب سے نماز ناقص ہوتی ہے یعنی عمداً چھوڑنے سے نماز ناقص ہو جاتی ہے البتہ اگر سہواً ترک کرے تو فرض کی ادائیگی لازمی ہوتی ہے۔ یہ فارمولا مان لینے سے تو بات بن جاتی مگر انہوں نے ذرا آگے قدم بڑھایا اور یہ اصول مقرر کر دیا کہ رسولِ خدا کے پاس تمام احکام قطعی تھے اس لئے آپ پر سب چیزیں فرض تھیں۔ صحابہ کرامؓ چونکہ براہِ راست آپ سے سنتے تھے اس بناء پر ان پر بھی وہ چیزیں فرض تھیں اس کے بعد جب عہد تابعین کا آغاز ہوا تو دلیل آ گئی۔ گویا جو چیز صحابی پر فرض تھی وہی تابعی پر واجب ہو گئی۔ اصطلاح کی حد تک تو یہ درست تھا لیکن اس پر جو حکم صادر فرما دیتے ہیں کہ اس کے چھوڑنے سے بھی نماز ناقص ہوتی ہے۔ یہ نقص بلا نقص کے مترادف ہے۔ گویا پہلے نہ تو رسولِ خدا کی نماز ہوتی تھی اور نہ صحابی کی اور جب تابعین کا دور آ گیا تو ان کی نماز ہونے لگی۔ اس بناء پر اگر یہ کہا جائے کہ احناف نے جو بات کہی ہے وہ صحیح نہیں بلکہ غلط ہے تو کوئی مبالغہ آمیزی نہیں ہو گی۔

صاحب بحر العلوم نے بھی اپنی بات بنانے کی کوشش کی ہے۔ ان کی بات اس وقت بن سکتی تھی جب کہ وہ مسلک حنابلہ کو تسلیم کر لیتے۔ حنابلہ تسمیع، تحمید، تسبیح، رکوع، سجود جو پڑھی جاتی ہیں کو واجب قرار دیتے ہیں۔ ان کے فرض اور واجب میں صرف اتنا ہی فرق ہے کہ واجب کو عمداً چھوڑنے سے بھی نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اور ترکِ فرض سے بھی۔ سہواً واجب کو چھوڑنے سے سجدہ سہو کرنا پڑتا ہے۔ فرض کے ترک پر سجدہ سہو نہیں ہو سکتا۔ یہ حضرات تو فرق کر سکتے ہیں کہ واجب کے خلاف دوسری دلیل موجود ہے۔ فرض کے اندر دلیل موجود نہیں۔ جن کے نزدیک اصل کوئی چیز نہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی واجب کوئی شے نہیں جیسا کہ احناف کا خیال ہے کیونکہ ان کے نزدیک حضورؐ پر ہر واجب چیز فرض تھی۔ (حالانکہ آپ سے ایک نماز میں تشہد چھوٹ گیا تو آپ نے سجدہ سہو سے اس کی تلافی فرمائی۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اگر آپ پر کوئی چیز واجب نہ تھی تو سجدہ سہو کس لئے کیا) اور ظاہر بات ہے کہ آپ سے فرض کا ترک ہوا تھا جس کی تلافی حضورؐ نے سجدہ سہو سے فرمائی تھی۔ جب احناف نے یہ اصول طے کر لیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے فرض اور سنت دو ہی چیزیں تھیں۔ اور یہی وہ چیزیں صحابہ کرامؓ پر بھی تھیں تو بعد کے دور میں لوگوں کے لئے جو وجوب پیدا کیا گیا ہے اس کی اصل کیا ہے یہ صورت تو نسخ بلا نسخ کی ہے۔ گویا صحابی کی نماز تو نہیں ہوتی تھی اور بعد میں ان کی نماز ہونے لگی۔ اسے ہی تو نسخ بلا نسخ کہتے ہیں۔

سبحان ربك رب العزت عما یصفون وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین ؏

باب ۲:

صحتِ حدیث کا معیار

صحتِ حدیث کے معیار کو جانچنے اور پرکھنے کے لئے جس طرح دلیل بلحاظ ثبوت اور اثبات ظنی اور قطعی ہونے کی بناء پر چار اقسام پر تقسیم کی گئی ہے۔ اسی طرح احکام کو بھی چار قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ (۱) ظنی الثبوت اور ظنی الاثبات۔ اس سے سنت اور مستحب کا اثبات ہوتا ہے۔ (۲) ظنی الثبوت اور قطعی الاثبات اس سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ (۳) قطعی الثبوت اور ظنی الاثبات۔ اس سے فرض عملی ثابت ہوتا ہے۔ جیسے مسح ربع رأس (۴) قطعی الثبوت اور قطعی الاثبات۔ اس سے فرض اعتقادی ثابت ہوتا ہے۔ جیسے اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ اس کا منکر کافر ہوتا ہے۔

ظن اور قطع کی مزید ضروری وضاحت

اس وضاحت کی ضرورت اس لئے ضروری ہے کہ دور جدید میں جدید نظریات کا حامی ایک نیا فرقہ منکرین حدیث کا پیدا ہوگیا ہے۔ یہ فرقہ حجیتِ حدیث کا منکر ہے۔ شروع شروع میں تو یہ حضرات کہتے تھے کہ حدیث کی تدوین تیسری صدی ہجری میں ہوئی۔ جس وقت عربوں کے ساتھ دوسری عجمی قومیں خَلَط مَلَط ہوگئیں۔ ان عجمی اقوام کے ثقافتی اثرات کا اثر و رسوخ عربی لوگوں کی معاشرتی، مذہبی، علمی زندگی میں نفوذ کر گیا تو عجمی لوگوں نے عربوں سے انتقام لینے کی غرض سے حدیثوں کی تدوین کا آغاز کیا۔ چونکہ تدوین کا زیادہ تر کام عجمی لوگوں نے کیا ہے اس لئے قابلِ اعتماد نہیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ بشر تھے اور بتقاضائے بشریت آپ کی زبان مبارک سے باتیں بھی نکلتی تھیں۔ نیز روزمرہ زندگی کے کچھ کام بھی آپ انجام دیتے تھے۔ عائلی زندگی بھی گذارتے تھے۔ احباب واعزہ و اقرباء سے معاشرتی معاملات بھی فرماتے تھے۔ جس معاشرے میں آپ رہتے تھے۔ ظاہر ہے وہ انسانوں کا معاشرہ تھا۔ جن لوگوں کے روبرو آپ باتیں کرتے، گفتگو فرماتے، کام کاج کرتے۔ وہ اپنے سر کی دو آنکھوں سے آپ کے اطوار و عادات اور خصائل کا مشاہدہ کرتے تھے۔ اپنے سر کے کانوں سے آپ کے ارشادات و فرمودات سنتے تھے۔ ان حقائق سے تو انکار بجز حماقت کے اور کچھ نہیں اس لئے حدیث کے وجود سے انکار کا ہتھیار تو کند ہو گیا اور کارگر ثابت نہ ہوا۔ اس تیر سے جو شکار وہ کرنا چاہتے تھے وہ تو ہو نہ سکا۔ کیونکہ علماء امت نے علمی، عقلی اور نقلی دلائل سے ان کا ناطقہ بند کر دیا اور علماء کی صف میں ان کا کوئی مقام و مرتبہ نہ بن سکا اور نہ ان کی آواز کو کوئی پذیرائی حاصل ہو سکی۔

جب انہیں اس طرف سے ناکامی کا سامنا کرنا پڑا اور کوئی جواب بن نہ پڑا تو اس گروہ میں سے ایک نیا فرقہ ظہور پذیر ہوا۔ جس نے کہنا شروع کیا کہ حدیث کا وجود تو ضرور ہے۔ مگر اسے کوئی حجت تسلیم

نہیں کیا جاسکتا گویا اس گروہ نے حجیتِ حدیث کا انکار کیا اور اس طرح استدلال کرتے تھے کہ حدیث قرآن مجید کی طرح تو حجت نہیں کیونکہ قرآن کی حفاظت کا خود اللہ تعالیٰ نے ذمہ لیا ہے اور عہدِ رسالت میں اس کی کتابت ہوئی ہے۔ حفاظت اور کتابت دونوں چیزیں اس کے دائمی ہونے پر دلالت کرتی ہیں جب کہ حدیث کی یہ حیثیت نہیں کیونکہ ایک تو یہ بشر کا کلام ہے۔ کلامِ الٰہی کی طرح نہیں ہو سکتا۔ دوسرے اس کی حفاظت کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ نہیں لی۔ اور نہ ہی عہدِ رسالت میں اس کی حفاظت کے لئے کتابت کا اہتمام کیا گیا۔ اس لئے حدیث کی حیثیت دائمی نہیں بلکہ وقتی ہے۔

قرآن کے کلیات سے جو جو صورتیں اس وقت عمل کے لئے موجود ہیں۔ ان کلیات پر خود بنفس نفیس رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل کیا۔ اور اپنے رفقاء صحابہ کرام کو ارشاد فرمائیں۔ صحابہ نے ان پر عمل کیا یہ صورت آنجناب کی حینِ حیات تک رہی۔ کیونکہ آپ کی ذاتِ گرامی خود عملی نمونہ کے لئے موجود تھی۔

آپ کی وفات کے بعد مرکزِ ملت خلفاء کی جانب منتقل ہو گیا۔ اب گویا خلافتِ راشدہ کا آغاز ہوا جو حضرت امام حسن پر جاکر ختم ہو گیا۔ خلافتِ راشدہ کے ختم ہونے پر مرکزِ ملت کا شیرازہ ہی منتشر ہو کر رہ گیا۔ اب اگر دورِ حاضر میں دوبارہ مرکزِ ملت کا قیام عملی طور پر وجود میں آئے اور یہ مرکزِ ملت اپنا فریضہ ادا کرے۔ احادیث کا وہ ضخیم ذخیرہ جو دنیا میں موجود ہے اس کی جانچ پڑتال کرکے ان احادیث کا انتخاب کرے جو رفتارِ زمانہ کے تقاضا کو پورا کریں اور حالاتِ حاضرہ کے موافق ہوں۔ ایسی احادیث کو قبول کر لیا جائے گا۔ اور جو احادیث گردشِ زمانہ کی میزان پر پوری فٹ نہ بیٹھتی ہوں تو کلیاتِ قرآن سے مسائل کو حالات کے موافق بنا دیا جائے اور تقاضائے وقت کا ساتھ نہ دینے والی احادیث کو رد کر دیا جائے۔

منکرینِ حجیتِ حدیث کی مغالطہ آمیزیاں

بعض لوگ ان کے اس مغالطہ آمیز جھانسہ کے جال میں پھنس جاتے ہیں کہتے ہیں واقعۃً بڑی دور کی سوجھی ہے۔ حالانکہ یہ اندھے کو اندھیرے میں بڑے دور کی سوجھنے کے مترادف ہے۔

اپنی اس معرکہ آراء مغالطہ آمیزی کی تائید میں کئی طرح سے دلیلیں پیش کرتے کی کوشش کرتے ہیں ان کی سب سے بڑی دلیل تو یہی ہے کہ آنجناب کی زندگی میں تدوینِ حدیث کا کام انجام نہیں پایا۔ منکرینِ حدیث کے دورِ حاضر کے ایک صاحب پرویز نے بڑے دھڑلے سے کہا کہ ہے کوئی صاحب جو ہماری اس دندان شکن مسکت دلیل کا جواب دینے کی جرأت رکھتا ہو میدان میں آئے۔

ان حضرات کی دلیل بظاہر بڑی وزنی معلوم ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے بعض سطحی علم رکھنے والے لوگ اس مغالطہ کا شکار بھی ہو گئے ہیں۔ ورنہ دور رس نگاہ رکھنے والا صاحبِ علم اور صاحبِ بصیرت بڑی آسانی سے اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ اس دلیل کی حیثیت اہلِ علم کے نزدیک پرِ کاہ کے برابر بھی نہیں۔

ان سے ذرا کوئی یہ دریافت کرے کہ تورات کو کس نے لکھا تھا۔ ظاہر ہے کہ کسی کا نام پیش نہیں کیا

بھی نہیں ہوئے تھے۔ آپ کے اس ارشاد سے اس کی اہمیت پر روشنی پڑتی ہے۔ انہوں نے جواب دیا امرنا ربنا ان کا جواب سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا امرنی ربی باعفاء اللحیۃ وقص الشارب۔ میرے رب کا فرمان تو یہ ہے کہ داڑھیاں بڑھاؤ اور مونچھیں کٹواؤ۔ اور تمہارے رب کا وہ حکم ہے کہ ان کا صفایا کرو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تاکیدی فرمان سے اس کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اور ویسے داڑھی منڈانا فطرت انسان کے بھی خلاف ہے۔

اس گفتگو کے بعد انہوں نے اپنی آمد کا مقصد بتایا کہ آپ ہمیں نصیحتیں کر رہے ہیں اور ہم ہیں کہ آپ کو گرفتار کرنے کے لئے آئے ہیں۔ آپ ہمارے ساتھ چلیں۔ ہم آپ کو ایک دستی رقعہ تحریر کر دیتے ہیں وہ آپ ساتھ لے جائیں۔ کسریٰ آپ سے کچھ نہیں کہے گا۔ آپ نے فرمایا اس کا جواب میں کل دوں گا۔ دوسرے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان ربی قد قتل ربکم۔ مقصود اس واقعہ سے یہ تھا کہ داڑھی کی شارع کی نظر میں کتنی قدر و منزلت اور اہمیت ہے۔ داڑھی منڈوانے سے ایک طرف تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ دوسری طرف فطرت کی مخالفت بھی۔ اس کے علاوہ طبی لحاظ سے بھی اس کا منڈوانا مضر صحت ہے۔ اس کا اثر قوت رجولیت پر بھی پڑتا ہے اور داڑھیں بھی متاثر ہوتی ہیں۔ لہذا فرمان نبویؐ اور تقاضائے فطرت کا لحاظ رکھتے ہوئے مجوس کی مخالفت کرنی چاہیے۔ غالباً احادیث میں خالفوا المشرکین والمجوس جیسے الفاظ آئے ہیں۔ مشرکین کے ساتھ مشابہت کفر ہے۔ البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ یہاں کفر کس درجے کا مراد ہے۔ یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ یہاں ایک تو امر ہے اور ساتھ ہی تشبہ بالکفار کی ممانعت ہے۔ ایسی صورت میں تشبہ بالکفار سے آدمی کافر ہو جاتا ہے یا نہیں یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ گنہگار ہونے میں تو سب کا اتفاق ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں من تشبہ بقوم فھو منھم۔ اور ایک حدیث قدسی کے الفاظ ہیں: ان لا تدخلوا مداخل اعدائی۔ ولا تلبسوا ملابس اعدائی۔ ولا ترکبوا مراکب اعدائی۔ تکونوا اعدائی کما ھم اعدائی۔

حافظ ابن حجر نے ابن تیمیہ کی کتاب اقتضاء الصراط المستقیم کے حوالہ سے کہا ہے کہ تشبہ گناہ ہے من تشبہ بقوم کی ایک صورت تو یہ ہے کہ مشابہت اختیار کرنے والا ان کی جماعت میں شامل ہونا چاہتا ہے۔ مشابہت سے انسان اپنا تشخص مجروح کرتا ہے اور عملی طور پر دوسروں کی بالاتری اپنے اوپر مسلط کرتا ہے۔ یہ انسان کی فطری آزادی اور اس کے اختیار کردہ مسلک کے خلاف ہے۔

خلاصہ کلام متعلقہ ضمنی مباحث میں بات کافی طویل ہو گئی۔ گفتگو ہو رہی تھی کہ منکرین حدیث کا گروہ اعتراض کرتا ہے کہ دور اول یعنی عہد نبوی میں حدیث کی کتابت نہیں ہوئی۔ اس کا جواب دیا جا رہا تھا کہ ان حضرات نے تاریخ تدوین حدیث سے ناواقفیت کی بناء پر یہ اعتراض گھڑ لیا ہے

جا سکتا کہ فلاں صاحب نے لکھا تھا۔ اسے صرف خدائے قدیر کے سوا کسی نے نہیں لکھا حالانکہ یہ بات بھی کسی پر پوشیدہ اور مخفی نہیں ہے کہ وہ کتاب وقتی تھی دائمی نہیں تھی۔ اصل بات جو ان حضرات کے فہم و فراست کی رسائی سے بالا ہے وہ یہ ہے کہ بعض مسائل ایسے ہیں جن کی حیثیت وقتی ہے۔ وقتی کا مطلب یہ ہے کہ کسی خاص مصلحت کی بنا پران کا حکم دیا گیا ہے۔ مصلحت نہ ہو تو ان کا حکم ختم ہو جاتا ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے اعدوالھم ما استطعتم من قوۃ ومن رباط الخیل۔ آیت مذکورہ میں سامانِ حرب میں گھوڑوں کا ذکر ہے۔ عصرِ حاضر میں ان کی جگہ ٹینک نے لے لی ہے۔ اب اگر کوئی صاحب اسی بات پر اصرار کرے کہ ہم تو اپنے مجاہد فوجیوں کو ٹینک کی بجائے گھوڑے ہی دیں گے۔ بعض دانشمند احمقوں نے ایسا کہا بھی ہے۔ بتائیے لوگ اس کی عقل اور فہم و فراست کا ماتم نہیں کریں گے تو کیا کریں گے۔ داد و دہش کی بجائے اس پر طعن و تشنیع ہی کی جائے گی۔ جب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان بھی موجود ہو کہ ایک وقت ایسا آئے گا جب گھوڑوں کی قیمت کم ہو جائے گی۔ صحابہ کرام نے عرض کیا۔ اے رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کیوں ہوگا؟ ارشاد فرمایا کہ لاتترکب فی الحرب ابدًا میدانِ جہاد میں تم ان پر سواری نہیں کروگے۔ کیونکہ گھوڑا اس وقت کام نہیں دے گا۔ اس وجہ سے اس کی قیمت کم ہو جائے گی۔

قرآن مجید میں ایسے بہت سے مسائل ہیں جنہیں بعض مخصوص حالات میں نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ چکڑالوی حضرات تو ان مسائل کو بہت ہی اہمیت دیتے ہیں۔ مثلاً سود کو لیجئے۔ اس کو کسی نہ کسی صورت میں جائز قرار دینے کے لئے بے شمار بہانے تلاش کرتے ہیں۔ دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ مختلف تاویلیں کرتے ہیں۔ آج کل علماء بھی یہ کہہ دیتے ہیں کہ جب تک مروجہ سودی نظام کے مقابلہ میں غیر سودی نظام قائم نہیں ہوتا اس وقت تک اسے ناگزیر حالات کے تحت گوارا کرنے میں مضائقہ نہیں۔ چکڑالوی حضرات تو ان علماء سے بھی چند قدم اور آگے نکل گئے ہیں حالانکہ یہ تو قرآن کا مسئلہ ہے۔ جس کو وہ دائمی اور غیر متبدل مانتے ہیں۔ اس طرح قرآن کی دائمی حیثیت لازماً متاثر ہوتی ہے اور سود ایک وقتی مسئلہ قرار پا جاتا ہے۔

مسئلہ خمر کو بھی لیں جو شرعاً حرام ہے۔ جس کی حرمت قرآن مجید سے ثابت ہے۔ اسی شراب سے اسپرٹ تیار کی جاتی ہے جو زخموں پر لگاتے ہیں اور دیگر ادویات میں استعمال ہونے کے علاوہ بارود بھی اسی سے تیار کرتے ہیں جو جنگ میں کام آتا ہے۔ اس کی حرمت سے تو صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ سامان جنگ بھی اس سے تیار نہ کیا جائے کیونکہ حرام ہے۔ پوچھئے ان حضرات سے جو قرآن کو دائمی سمجھتے ہیں اس کا کیا جواب ہے ان کے پاس کہ اس طرح تو مسئلہ شراب میں قرآن کی دائمی حالت متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی۔

حرمتِ شراب کا اصل منشاء تو یہ ہے کہ اسے پیا نہ جائے ہاں اگر ناگزیر حالات میں دفع الوقتی کے لئے اسے استعمال کرنا پڑے تو جائز ہوگی۔ جیسا کہ خون اور خنزیر کا معاملہ ہے۔ اس سے تو کسی کو انکار نہیں

کہ خون قرآن کی رو سے حرام ہے اور خنزیر بھی حرام ہے۔ اگر کوئی شخص بھوک کی وجہ سے اضطرار کی اس حالت تک پہنچ جائے کہ جان کا خطرہ لاحق ہو تو بقاءِ نفس کی خاطر محدود حد تک اس کے استعمال کی قرآن نے خود اجازت دی ہے۔ اس سے استفادہ کرتے ہوئے دورِ حاضر کے انسان نے اس سے زخمی انسانوں کے لئے بڑا مفید کام لیا ہے۔ اگرچہ علماء کا اس میں اختلاف ضرور ہے کہ علاج معالجہ کے لئے اس حرام چیز کا استعمال بطور دوا جائز ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی رائے یہ ہے کہ دوا کے طور پر بھی حرام چیز کا استعمال جائز نہیں؟ امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ حرام چیز بطور دوا استعمال کی جاسکتی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ دوا کا پینا فرض نہیں مباح ہے کیونکہ اگر کوئی شخص دوا استعمال نہ کرے، تو وہ گنہگار نہیں ہوگا۔ اگر فرض ہوتا تو اس کا تارک گنہگار شمار ہوتا ہے۔ اس دور میں ادویات سے علاج کا طریقہ اتنا منضبط نہیں ہوا تھا جتنا آج کل ہوا ہے۔ یہ ایسا دور ہے کہ ادویات کا استعمال تو خورد و نوش سے بھی آگے بڑھ گیا ہے۔ دورِ حاضر کا انسان ایسا کرنے پر بھی مجبور ہے کیونکہ اس روشن دور میں ایسی چیزوں کا پتہ چلا ہے کہ وہ امراض کے پیدا کرنے کا سبب بنتی ہیں۔ دوسری طرف انسانی محنت و کاوش نے ایسی دواؤں کا سراغ لگا لیا ہے کہ جن کے متعلق حتمی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ یہ دوائیں فلاں فلاں جرثومے کے لئے سم قاتل ہیں۔

عہدِ قدیم کا انسان تو زیادہ تر وہم کا شکار تھا اس لئے علاج کی جانب اس کی توجہ اتنی زیادہ نہ ہوتی تھی جتنی توجہ عصرِ حاضر کے انسان نے دی ہے۔ قدیم دور کا انسان تو علاج کو رمی السہم فی الظلمات کا نام دیتا تھا۔ متذکرہ اختلاف ائمہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے اور اسی رائے پر موجودہ دور کے علماء کا فتویٰ ہے کہ ناگزیر اضطراری حالت میں انسانی جان کو بچانے کے لئے خون دیا جاسکتا ہے اس اجازت کی پشت پر خواہ امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے ہو یا امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کی رائے کو اس بات پر محمول سمجھا ہو کہ ان کا مقصد یہ تھا کہ اس کی اجازت عام نہیں ہونی چاہیئے۔ حالتِ اضطرار میں تو احناف بھی اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اس کی توضیح اس طرح کرتے ہیں کہ مثلاً کسی دسترخوان پر پانی کی بجائے شراب کا جام لاکر رکھ دیا جائے اور کھانے کے دوران میں لقمہ گلے میں اٹک جائے۔ آگے پیچھے ہونے کی کوئی سبیل نظر نہ آئے اور جان کے لالے پڑ رہے ہوں موت سامنے نظر آتی ہو تو اس صورت میں دسترخوان پر حاضر شراب کے جام سے گھونٹ پی کر لقمہ نگل لینے میں کوئی حرج نہیں۔ اس حالت کو حالتِ اضطرار پر محمول سمجھا جائے گا۔

رہا یہ سوال کہ علاج حالتِ اضطرار میں آتا بھی ہے یا نہیں؟ یہ الگ مبحث ہے۔ بعض ایسی صورتیں بھی ہوتی ہیں کہ ایک چیز حرام ہے اور دوسری بعض مباح چیز کے لئے وہ جائز ہوجاتی ہے مثلاً دورانِ سفر کا روزہ ہے۔ روزہ فرض ہے اور سفر مباح ہے اور سفر کے دوران شریعت نے افطار کی اجازت دے

دی ہے۔ اس سے بھی یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ حالاتِ اضطرار اور ناگزیر حالات میں حرام چیز حلال ہو سکتی ہے۔

آمدم بر سرِ مطلب۔ گفتگو ہو رہی تھی عصرِ حاضر کے نوزائیدہ فرقہ منکرینِ حدیث کی جو کہتے ہیں: کہ قرآن کی کتابت عہدِ رسالت مآب میں ہوئی تھی اور حدیث کی کتابت مابعد تیسری صدی میں ہوئی جو عجمی سازش تھی۔ جسے قابلِ اعتنا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

منکرینِ حدیث کے اٹھائے ہوئے سوال سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ تاریخِ حدیث سے یہ لوگ یا تو بالکل نابلد ہیں یا پھر جان بوجھ کر عوام الناس کو دھوکہ اور فریب دیتے ہیں تاکہ ان کی ہوسِ قیادت کسی طرح قائم و دائم رہے اور فریب کاری کے طلسم سے اپنا الو سیدھا کرتے رہیں۔ تاریخ حدیث کا ایک طالب علم اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہے کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ سعادت میں بھی کتابت حدیث کا ثبوت قرن اول کی تحریروں سے ہوتا ہے۔ بخاری کی تدوین پر تو یہ گروہ یہ اعتراض کرتا ہے کہ تیسری صدی کی عجمی سازش کا یہ کارنامہ ہے لیکن انہیں یہ یاد تک نہیں رہتا کہ امام بخاری ؒ کے اساتذہ جو ان سے پہلے دور کے ہیں ان کی کتابیں مدوّن صورت میں دنیائے علم میں مشہور و معروف تھیں کیا یہ حقیقت ان کی آنکھوں سے اوجھل ہے کہ امام احمد بن حنبل ؒ جو امام بخاری کے اساتذہ میں سے ہیں۔ ان کی مشہور زمانہ کتاب مسند امام احمد بن حنبل جس میں کم و بیش چالیس ہزار احادیث ہیں۔ بخاری سے پہلے کی ہے جو اب تک جوں کی توں موجود ہے۔ ایسے معتبر مجموعہ سے انکار صرف عقل کا اندھا انسان ہی کر سکتا ہے۔ ان کے علاوہ اور بہت سے علماء کی مسندیں موجود ہیں۔ مثلاً اسحاق بن راہویہ کی مسند، ذرا اور آگے چلئے۔ ان سے پہلے نظر دوڑائیے۔ استاذ الاساتذہ امام مالک ؒ کی مؤطا دنیا میں اپنا ایک خاص مقام و مرتبہ رکھتی ہے جسے اہلِ علم میں نہایت قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا اور پڑھا جاتا ہے۔ اسی طرح امام محمد کی کتاب الآثار ہے جو ان کے اپنے قلم سے لکھی ہوئی ہے۔ امام موصوف کے شاگرد رشید امام ابو یوسف اکثر آثار اپنے استاد محترم سے نقل کرتے ہیں اگرچہ دوسروں کے آثار بھی لئے ہیں۔ مؤطا امام محمد ہے جو دراصل مؤطا امام مالک کا ہی عکس ہے کیونکہ اس میں اکثر روایات وہی ہیں جو مؤطا امام مالک ؒ میں ہیں۔ اسی بناء پر بعض علماء اس کو نسخہ مؤطا امام مالک ہی تصور کرتے ہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ ایسا نہیں بلکہ یہ الگ اور مستقل کتاب ہے۔ کیونکہ موطا امام مالک ؒ کے علاوہ اور احادیث بھی اس میں بیان کی گئی ہیں۔

صحیح بخاری سب سے پہلی مدوّن کتاب حدیث نہیں

یہ بات تو اس ساری بحث سے صاف ہو گئی کہ بخاری اس سلسلہ کی سب سے پہلی مدون کتاب نہیں بلکہ ان سے بہت پہلے آئمہ اور علماء کی کتابیں مدون شکل میں موجود تھیں۔ کیونکہ اوپر مذکور آئمہ امام احمد بن حنبل ؒ امام مالک ؒ، امام ابو یوسف ؒ وغیرہم۔ سب کے سب امام بخاری ؒ سے مقدم ہیں۔ ان بزرگوں کے علاوہ امام

شافعی کی یادگارِ زمانہ تصنیف کتاب الام موجود تھی جو آج تک دنیا میں موجود ہے۔ یاد رہے امام شافعیؒ کبار تبع تابعین میں شمار ہوتے ہیں۔ معمر بن راشد کی کتاب جس کی ضخامت کم و بیش بخاری جتنی ہے۔ بخاری سے پہلے کی ہے۔

عہدِ صحابہ میں تدوینِ حدیث اب آئیے عہد صحابہ کی طرف۔ انسان کی فطرت میں یہ داعیہ ہے کہ جس سے محبت ہو اس کی ہر ادا، ہر فعل، ہر عمل کی نقل اتارنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور کوشش کرتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ اس کی باتوں کو محفوظ کر لے۔ یہی داعیہ تھا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دلوں میں۔ وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک ایک ادا اور حرکات و سکنات، رفتار و گفتار، خاموشی، گویائی کو قیمتی سرمایہ سمجھتے تھے اور انہیں اپنے لوحِ قلب اور اذہان کی تختیوں پر رقم کر لیتے تھے۔ جس طرح آپ کے فرمودات حافظے میں محفوظ کر لیتے۔ اسی طرح انہوں نے لکھ کر بھی محفوظ کر لیا تھا اگرچہ جمع و تدوین منطقی اور فقہی اسلوب پر نہیں تھی۔ مثلاً عبداللہؓ بن عمرو نے ایک صحیفہ لکھا ہوا تھا، جس کا نام الصادقہ تھا۔ حضرت ابوہریرہؓ کے پاس تو پانچ کتابیں جمع ہو گئی تھیں۔ ان کتابوں (صحیفوں) میں زیادہ تر وہ مسموعات اور محفوظات تھے جو خود انہوں نے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے سنے تھے۔ اور کچھ دیگر صحابہؓ سے سنے تھے۔ عبداللہ بن عباسؓ نے ایسی ضخیم کتاب لکھی جس کو ان کا صاحبزادہ اونٹ پر لاد کر لے گیا تھا۔ جابرؓ کے پاس بھی صحیفہ تھا۔ سمرہ بن جندبؓ کے پاس بھی صحیفہ تھا۔ بہر حال صحابہ کی ایک بڑی کثیر تعداد ایسی تھی جن کے پاس صحیفے تھے۔ ایسا کیوں نہ ہوتا جب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے انہیں انتہائی محبت، فریفتگی اور وارفتگی تھی اور آپ نے خود بہت سے خطوط اور مسائل تحریر کروائے تھے۔ اس لئے ایک طرف حافظہ میں محفوظ رکھتے تھے اور ساتھ ہی کتابوں میں لکھ لیتے تھے۔

زیادہ سے زیادہ بس یہی کہا جا سکتا ہے کہ بالاستیعاب کتابیں مدون نہیں ہوئی تھیں۔ اور اس کی معقول وجہ بھی تھی۔ وہ یہ کہ حدیث دو طرح کی تھیں۔ کچھ احادیث اجتہادی تھیں۔ اور باقی حضرت جبریل امین کے واسطہ سے آنجناب تک پہنچی تھیں۔ یا اللہ تعالیٰ نے آپ کے قلب مطہر پر القاء فرمائی تھیں۔ بقول شاہ ولی اللہ محدث دہلوی وحی کی پانچ قسمیں ہیں۔ اس تقسیم کی روشنی میں وثوق اور اعتماد کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ اکثر حدیثیں آپ تک بذریعہ وحی نازل ہوئی ہیں۔ اور اجتہادی احادیث میں سے بھی بہت سی احادیث ایسی ہیں جن کی تردید اللہ تعالیٰ نے نہیں فرمائی، گویا ان کے ساتھ اللہ جل شانہٗ کی رضا شامل ہو گئی اور وہ بھی بمنزلہ وحی کے ہو گئیں۔ اس سے یہ بات سمجھنا کچھ مشکل نہیں کہ ساری احادیث آپ کے قلبِ مطہر پر القاء کی گئیں۔ احادیث کی حیثیت گویا بیان کی ہے اور قرآن مبین ہے۔ یعنی کلام الٰہی مبین اور کلام رسول اس کا بیان ہے۔ اس لئے احادیث کی عبارت میں نظم کے اعجاز کا ہونا ضروری اور لازمی نہیں۔ لیکن اس لحاظ سے پھر بھی اعجاز ہے کہ وہ امت کے لئے ایک جامع، ہمہ گیر اور عالم گیر پروگرام ہے۔ اس

جامعیت سے بخوبی اس امر کی نشاندہی ہوتی ہے کہ ایک امّی انسان از خود اپنی طرف سے ایسا جامع، ہمہ گیر اور ہمہ پہلو پروگرام پیش نہیں کر سکتا۔ اس پہلو کو سامنے رکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ بھی معجز ہے۔ ویسے نظم کے اعتبار سے اعجاز ضروری بھی نہیں کیونکہ کچھ ایسی احادیث بھی ہیں جن کے الفاظ براہِ راست اللہ تعالیٰ کے ہوتے ہیں اور زبانِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے ادا کروائی جاتی ہے ایسی احادیث اصطلاح میں حدیثِ قدسی کہلاتی ہیں۔ عین ممکن ہے کہ بعد میں ان میں بھی اعجاز پیدا ہو جائے لیکن جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے کہ معجز ہونا لازمی نہیں۔ اس قسم کی احادیث کی روایت بالمعنیٰ جائز ہے کیونکہ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم بسا اوقات قول سے ایک حدیث فرماتے ہیں اسی طرح عمل سے بھی بیان فرما دیتے تھے۔ یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ عمل سے بات جتنی تفصیل اور صراحت سے واضح ہوتی ہے اتنی بولنے سے نہیں ہوتی۔

صحابہ کرام کی قوت حافظہ

عمل کا تعلق مشاہدہ سے، دیکھنے سے اور ملاحظہ کرنے سے ہوتا ہے سننے سے اس کا کوئی واسطہ نہیں جو شخص عملی مظاہرے کا عین مشاہدہ کرے گا تفصیل سے بیان بھی وہی کر سکتا ہے۔ یہ روایت باللفظ نہیں ہوگی۔ روایت باللفظ اور روایت بالمعنیٰ کا تعلق آپ کے اقوال و فرمودات پر ہوتا ہے۔ آپ کی تقریر یا آپ کے افعال پر نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ تو آپ نے ارشاد ہی نہیں فرمائے۔ تقریر کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ کسی صحابی کو کوئی کام کرتے دیکھا اور اس پر خاموشی اختیار فرمائی۔ گویا آپ کی رضا اس فعل کے ساتھ ہے یا ایسا ہو کہ خود آپ نے ایک کام انجام دیا ہو تو اس سے معلوم ہو گیا کہ فلاں فعل یا فلاں کام آپ نے خود انجام دیا ہے لہٰذا وہ جائز ہے۔ البتہ اس بارے میں علماء کی آراء مختلف ہیں کہ تقریری یا فعلی روایات کی روایت بالمعنیٰ جائز ہے یا نہیں۔ صحیح مسلک کی رُو سے تو ان کی روایت بالمعنیٰ جائز ہے۔ جب کہ روایت کے متعلق اصل یہی ہے کہ احادیث کے الفاظ آپ ہی کے ہیں یہی وجہ ہے کہ علماءِ نحو احادیث سے نحوی مسائل استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ احادیث کے الفاظ کو آپ ہی کے الفاظ تسلیم کرتے ہیں۔ روایت بالمعنیٰ کا تو صرف استعمال ہے ورنہ بعض جگہ ایک مسئلہ بار بار متعدد الفاظ سے بیان فرمایا ہے اہلِ عرب کا حافظہ چونکہ بڑے غضب کا قوی اور تیز تھا یہی وجہ تھی کہ انہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمائے ہوئے الفاظ من وعن بغیر کسی کمی و بیشی اور ہیر پھیر اور ردو بدل کے یاد رہتے تھے۔

حضرت ابوہریرہؓ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سب سے زیادہ اور کثرت سے بیان کیا کرتے تھے۔ چنانچہ ان کا اپنا بیان ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کے سوا میرے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے زیادہ حدیثیں ہیں۔ ابن عمرو چونکہ حدیثیں لکھ لیتے ہیں اس لئے ان کے پاس زیادہ ہیں۔ چنانچہ ایک روز مروان نے آپ کا امتحان لینے کی ٹھانی اور انہیں اپنے پاس بلوا بھیجا۔ حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ میں چلا گیا۔ باہمی گفتگو شروع ہوئی۔ دورانِ گفتگو مروان نے مجھ سے مختلف مسائل دریافت کئے میں نے ان کا جواب دے دیا۔ اس وقت مروان نے پسِ پردہ ایک زود نویس منشی بیٹھا دیا تاکہ ابوہریرہؓ

کے جوابات کو قلم بند کر دے۔ راوی کہتے ہیں کہ ایک سال بعد پھر مروان نے ابوہریرۃ کو پیغام بھیجا ابوہریرۃ حاضر ہوئے۔ دورانِ گفتگو میں وہی مسائل پوچھے جو ایک سال پہلے پوچھے تھے۔ حضرت ابوہریرۃ نے من وعن انہی الفاظ کے ساتھ جوابات دیئے۔ مروان انگشت بدنداں رہ گیا اور اس کی حیرانگی کی کوئی حد نہ رہی کہ اللہ تعالیٰ نے قوتِ حافظہ کی بلا کی تیزی سے انہیں نوازا ہے۔ یہ اس کی عنایتِ خاص ہے جس پر چاہے فرمائے (ویسے ان کے حق میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا بھی تھی)۔

حضرت عبداللہؓ بن عباس کا حافظہ بڑا ہی قوی اور تیز تھا۔ پورا قصیدہ ایک مرتبہ زبانِ شاعر سے سن کر یاد کر لیا تھا۔ اور بغیر کسی کمی کے پورے کا پورے سنا دیا تھا۔ لکھنا پڑھنا چونکہ اس سوسائٹی میں بہت ہی کم تھا اور خواندہ لوگوں کو انگلیوں پر گنا جا سکتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ وہ لوگ حافظہ ہی پر انحصار کرتے تھے تحریر کا اس معاشرے میں نہ ہونا ہی قوتِ حافظہ کے قوی اور تیز ہونے کا سبب تھا۔ زندگی کے تقریباً تمام معاملات اور معمولات میں حافظہ سے کام لیتے تھے۔ روایت بالمعنی کے بہت کم ہونے کا سبب بھی یہی تھا۔ احادیث میں مستعمل تمام تر الفاظ عام علماء کی رائے کے مطابق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ہیں۔ اگرچہ احتمال کا امکان ضرور ہے۔

حضور پاکؐ کا اندازِ بیان

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا تقریباً عام معمول تھا کہ ایک بات کو تین مرتبہ دہراتے تھے۔ کان اذا تکلم بکلمۃ اعادھا ثلاثا تاکہ سامعین بات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیں۔ ایک مفہوم کی ادائیگی کے لئے متعدد الفاظ بھی استعمال فرمائے ہیں۔ اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ آپ نے ایک مسئلہ کو کئی بار بیان فرمایا ہو۔ بسا اوقات تو آپ نے ایک ہی مجلس میں ایک مسئلہ کو سات، سات مرتبہ بسا اوقات بیس بیس مرتبہ بھی بیان فرمایا ہے۔ اس سے بھی آپ کا منشا یہی ہوتا تھا کہ سامعین مسئلہ کی پوری وضاحت کو اچھی طرح یاد کر لیں۔ عربوں کے حافظہ کا تو جواب ہی نہیں۔ پورا شجرۂ انساب تک ازبر ہوتا تھا بلکہ اونٹوں کے پورے شجرے زبانی یاد رکھتے تھے۔ لکھنے پڑھنے کو عار تصور کرتے تھے۔

کتابتِ حدیث سے حضورؐ کی ابتدائً ممانعت اور اس کی وجہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتداءً اپنے فرمودات کو لکھنے سے منع بھی فرمایا تھا۔ اغلب خیال یہ ہے کہ یہ بات عربوں کے ذہن کو سامنے رکھتے ہوئے فرمائی ہوگی۔ آپ نے لا تکتبوا عنی شیئاً غیر القراٰن۔ اگرچہ اس حدیث کی صحت میں کلام ہے۔ مسلم اسے صحیح سمجھتے ہیں۔ امام بخاریؒ کا خیال ہے کہ یہ الفاظ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودہ نہیں ہیں۔ بلکہ ابوسعید خدری کے ہیں، کیونکہ ابوسعید جب احادیث سناتے تھے تو سامعین ان کو نوٹ کر لیتے تھے۔ انہوں نے فرمایا تھا لا تکتبوا عنی شیئاً غیر القراٰن۔ اس کی تائید ان کے ان الفاظ سے بھی ہوتی ہے من کتب عنی

غیر القرآن فلیمحہ کہ قرآن کے سوا کوئی شخص جو کچھ لکھتا ہو اسے محو کر دے۔ انہیں اس بات کا اندیشہ تھا کہ مجھ سے سنی ہوئی حدیث کو قرآن مجید کے اندر ہی درج نہ کر دے اور اسے بھی قرآن ہی سمجھ لے۔

قرآن مجید الفاظ، ترتیب اور سیاق و سباق کے اعتبار سے معجز ہے اسے اسی مقام و مرتبہ پر رہنا چاہیے استیعابِ احکام کی وجہ سے تو حدیث بھی معجز ہے کیونکہ آپ سے پہلے انبیاء کرام میں سے کسی نبی نے اپنی امت کے لئے اتنے جامع اور ہمہ گیر اور عالم گیر احکام اپنی شریعت میں پیش نہیں فرمائے۔ آپ نے ایک کتاب بھی لکھوائی، مکتوبات اور خطوط بھی تحریر کروائے تھے۔ دہلی میں ایک کتاب شائع ہوئی ہے۔ اس میں آپ کی ساری کتابیں یکجا کر دی گئی ہیں۔ جس کی ضخامت کم و بیش مشکوٰۃ کے برابر ہے۔ اس میں تمام مسائل۔ ایمانیات، عبادات، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ آ گئے ہیں۔ جو اس بات کا زندہ ثبوت ہے کہ آپ کے عہدِ سعادت میں حدیث کی کتابت ہوتی تھی۔ ایک جواب تو یہ تھا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ احادیث چونکہ روایت بالمعنیٰ ہے اس کے لکھنے میں دشواری اور مشکل تھی۔ اہلِ عرب کو اپنے حافظہ پر بڑا ناز تھا۔ یہ نعمت انہیں ورثہ میں ملتی چلی آ رہی تھی۔ روایت بالمعنیٰ ان کے لئے کتابت سے زیادہ سہل اور آسان تھی۔ اس سلسلے میں انہیں کوئی دقت اور مشکل پیش نہیں آتی تھی۔ قرآن کی روایت بالمعنیٰ عام طور پر اس لئے منع ہے کہ اس کے نظم میں اعجاز ہے اور یہ حجت ہے اور ابد الآباد تک باقی رہے گا۔ اور حدیث میں روایت بالمعنیٰ کی اجازت دے دی۔ اور اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت و صیانت کے اسباب و ذرائع پیدا فرما دیئے۔ جو چیز ضبط تحریر میں نہیں آتی اس کے باوجود وہ محفوظ ہو گئی یہی اس کا اعجاز ہے۔

قرآن کی کتابت عہد نبوی میں

قرآن مجید کلامِ الٰہی ہے اس میں کسی کو شک و شبہ کی گنجائش ہی نہیں جیسے جیسے بقدر ضرورت یہ نازل ہوتا تھا ساتھ ساتھ کاتبینِ وحی کو لکھوا دیا جاتا تھا آپ کی زندگی میں قرآن جس طرح سینوں میں محفوظ تھا اسی طرح مکمل طور پر ضبط تحریر میں بھی آ چکا تھا۔ پھر ایک وقت آیا کہ صدیق اکبرؓ نے ان تمام مختلف اجزا پر لکھے ہوئے قرآن کو ایک صحیفہ میں یکجا کر دیا۔ عہدِ صدیقی میں یہ صحائف ان کی اپنی تحویل میں رہے۔ ان کے بعد خلیفہ ثانی حضرت عمر کے پاس رہے۔ بعد میں یہ صحائف ان کی صاحبزادی ام المومنین حضرت حفصہؓ کی تحویل میں دیئے گئے۔

پندرہ برس کے بعد حضرت عثمانؓ کے عہدِ مبارک میں جب کہ اسلامی سلطنت کی حدود بہت وسیع ہو چکی تھیں۔ اور مختلف زبان و لہجہ بولنے والے لوگ حلقہ بگوشِ اسلام ہو رہے تھے۔ تو لوگوں میں قرأت کے متعلق اختلافات پیدا ہونے شروع ہوئے نوبت یہاں تک پہنچی کہ حضرت حذیفہ آرمینیا کے محاذ پر اسلامی لشکر کی قیادت فرما رہے تھے کہ لوگوں میں قرأت کے متعلق اختلاف شدت اختیار کر گیا۔ ہر مسلمان اپنی قرأت کو صحیح اور دوسرے کی قرأت کو غلط قرار دینے لگا۔ کچھ بعید نہ تھا کہ فتنہ بپا ہو

جائے۔ سپہ سالار حضرت حذیفہؓ اس سال حج پر گئے اور خلیفہ ثالث حضرت عثمانؓ سے ساری صورت حال بیان کی۔ حضرت عثمان نے دوسرے صحابہ سے مشورہ کرکے حضرت حفصہ والے صحائف منگوا کر حضرت زید بن ثابت اور دیگر تین صحابہؓ کا ایک بورڈ مقرر کر دیا۔ اس بورڈ نے اصل صحائف سے کئی اور نسخے نقل کئے اور مرکزی شہروں میں بھجوا دیئے تاکہ اختلاف کا فتنہ بڑھنے نہ پائے اور اس طرح امت انتشار کا شکار ہو کر نہ رہ جائے۔ ساتھ ہی دربارِ خلافت سے احکام جاری فرما دیئے کہ اگر کسی کے پاس اور کوئی تحریر شدہ نسخہ یا اجزا ہوں انہیں تلف کر دیں۔ حضرت عثمان کی یہ پیش بندی اور پیش بینی امت کے اتحاد کا پیش خیمہ ثابت ہوئی۔ اور آج چودہ صدیاں گذرنے کے بعد بھی ہمارے پاس اسی اصل مصحف کی نقل ہے۔ جسے پہلے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے خود تحریر کروایا۔ پھر عہد صدیقی میں مختلف اجزاء کو یکجا کر کے مصحف کی شکل دی گئی پھر بعد میں اس کی نقول عہد عثمانی میں کرکے دیار و امصار میں بھیجی گئیں۔ یہ تو تھے قرآنِ مجید کی کتابت اور جمع کے مختلف مراحل و ادوار اب حدیث کی طرف آئیے۔

کتابت حدیث عہد نبوی میں

حدیث کی کتابت جیسا کہ گذشتہ اوراق میں بیان کیا جا چکا ہے کہ عہد نبوی میں ہی شروع ہو چکی تھی۔ چونکہ خود حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو تحفظ حدیث کا بڑا خیال رہتا تھا اور آپ اکثر صحابہ کو اس کی تبلیغ و اشاعت کا حکم دیتے رہتے تھے۔ شروع شروع میں بقول امام مسلم آپ نے احادیث کے لکھنے سے اس لئے روک دیا تھا، کہ قرآن اور غیر قرآن دونوں مخلوط نہ ہو جائیں۔ جب صحابہ میں قرآن اور غیر قرآن کا شعور پختہ ہو گیا تو آپ نے کتابت حدیث کی اجازت مرحمت فرما دی۔ آنحضورؐ کی جناب سے کتابتِ حدیث کی اجازت ملنے پر صحابہ کرامؓ نے ضبطِ حدیث کا بیڑا اٹھایا۔ عربوں کی قوتِ حافظہ ضرب المثل کی حد تک مشہور تھی اور صحابہ نے اس سے بھرپور استفادہ کیا۔ عہدِ رسالت کے واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دورِ سعید میں کتابت حدیث کی داغ بیل پڑ گئی تھی۔ حدیث نویسی کے چند مشہور واقعات ملاحظہ ہوں۔

مشہور صحابی حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں عبداللہ بن عمرو بن العاص کے سوا کسی صحابی کو مجھ سے زیادہ حدیثیں ازبر نہ تھیں۔ وجہ یہ بتاتے ہیں کہ عبداللہ بن عمرو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو کچھ سنتے اسے لکھ لیا کرتے اور میں لکھتا نہیں تھا۔ (بخاری)

بعض لوگوں نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے پوچھا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی وقت خوش ہوتے ہیں اور کسی وقت ناخوش اور آپ ہیں کہ سب کچھ نوٹ کر لیتے ہیں۔ اس پر عبداللہؓ نے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا تم لکھ لیا کرو اس (زبان) سے حق کے سوا کچھ نہیں نکلتا۔ (ابوداؤد)

بخاری و مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت آئی ہے کہ قبیلہ خزاعہ والوں نے فتح مکہ والے سال

بنولیث کے ایک آدمی کو قتل کر دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب پتا چلا تو اونٹنی پر سوار ہو کر مکہ کی حرمت و عزت کے بارے میں خطبہ دیا۔ ایک یمنی شخص ابوشاہ کی فرمائش پر آپ نے یہ خطبہ لکھنے کی ہدایت فرمائی۔

آپ نے زکوٰۃ کے احکام و مسائل لکھوا کر زکوٰۃ کی فراہمی پر مامور عمال کو بھیجے۔ یہ احکام حضرت ابوبکرؓ اور دیگر صحابہؓ کے پاس تحریری شکل میں موجود تھے۔ (دار قطنی)

حضرت علی کے پاس متعدد احادیث لکھی ہوئی تھیں جنہیں آپ اپنی تلوار کے میان میں رکھتے تھے ایک بار لوگوں کے اصرار پر آپ نے یہ مجموعہ انہیں دکھایا تھا۔ (بخاری)

آپ نے صلح حدیبیہ کی شرطیں لکھوا کر فریق مخالف کے نمائندہ سہیل بن عمرو کو دی تھیں اور ان کی ایک نقل اپنے پاس رکھی تھی (طبقات ابن سعد)

عمرو بن حزم کو جب یمن کا گورنر مقرر فرمایا تو حضورؐ نے انہیں صدقات، دیات اور فرائض سے متعلق احکام تحریر کروا کر دیئے تھے۔ (دار قطنی)

اس قسم کی صدہا روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ حدیث کا بڑا سرمایہ خود آپ کے عہد سعید میں جمع ہو چکا تھا۔ یہ جواب تھا اس لحاظ سے کہ حدیث کی کتابت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ہی شروع ہو چکی تھی۔ اب دوسرے پہلو سے بھی ذرا غور فرمالیں۔

عہد نبوی میں تبلیغ دین کی صورتیں

آپ نے ایک طرف حدیث کی تبلیغ و اشاعت کا حکم دیا۔ اور کتابت کی اجازت مرحمت فرمادی۔ دوسری طرف ساتھ ساتھ احکام کو عملاً صحابہ کرام کے سامنے انجام دیتے۔ مثلاً نماز کو لیجئے۔ ان میں پانچ وقت ہر مسلمان بالغ، عاقل مرد ہو یا عورت، بوڑھا ہو یا جوان، سفر میں ہو یا حضر میں، حالت امن ہو یا ہنگامی حالات، پرسکون ماحول میسر ہو یا حالتِ جنگ، مریض ہو یا تندرست ہر حالت میں سب پر فرض قرار دی۔ اور نماز با جماعت کا خود آپ نے مکی زندگی میں واقعہ معراج کے بعد دو ڈیڑھ سال تک اہتمام فرمایا۔ مدنی دور میں دس سال تک امامت فرمائی اور سخت احکام نافذ فرمادیئے کہ بچہ جب سات برس کو پہنچ جائے تو اسے نماز کی تلقین کی جائے اور جب دس سال کی عمر کو پہنچ جائے تو اسکے ساتھ تادیبی سختی بھی کی جائے بلکہ یہاں تک فرمایا کہ تارک صلوٰۃ کو قتل کر دیا جائے۔ امام ابوحنیفہ تارک صلوٰۃ کے قتل کے قائل نہیں۔ جب کہ دیگر آئمہ قائل ہیں۔ استدلال ان آئمہ کا یہ ہے کہ تارک صلوٰۃ اس حالت میں یا مرتد شمار ہو گا یا کافر۔ دونوں حالتوں میں سزائے قتل حد کے طور پر نافذ کی جائے گی۔ نماز کے بارے میں اتنے سخت احکام اور عملاً اس کا قیام اس کے مؤکد ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ جس کے نتیجہ میں سوسائٹی کا ہر فرد بالغ اور معاشرے کا ہر ذی شعور عاقل عملاً اس کا مظاہرہ کرتا رہا اور آج تک اسی طرح مسلمان عملاً اسے اختیار کئے ہوئے

ہیں۔ اس میں تبدیلی، ردّ و بدل اور تغیّر و تبدل کا امکان ہی باقی نہیں رہا۔

فروعی اختلاف کی حقیقت

یہاں یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ اگر تبدیلی ممکن نہیں تو پھر یہ اختلاف کیسے ظہور پذیر ہوا۔ جو آج ہم دیکھتے ہیں مسلمان مختلف مکاتیب فکر کے پیرو ہیں۔ اسی نماز ہی کو دیکھ لیں اس میں کوئی آمین بالجہر کا قائل ہے تو کوئی آہستہ آمین کہنے پر مُصر ہے۔ کسی نے حالتِ نماز میں ہاتھ سینے پر باندھ رکھے ہیں، کسی نے زیرِ ناف ہاتھ باندھنے ضروری قرار دے رکھا ہے اور کسی نے سرے سے باندھنے کی زحمت ہی گوارا نہیں کی۔ کچھ ایسے ہیں کہ رفع الیدین کرتے ہیں اور کچھ دوسرے نہیں کرتے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سارے کام فعلی ہیں اور سنت سے ثابت ہیں۔ باہمی فقہی اختلافات کے باوجود کوئی بھی یہ نہیں کہتا کہ نماز میں ہاتھ باندھنا فرض ہے اور پھر سنت بھی اس قسم کی ہے کہ اس کے ترک سے نماز ہو جاتی ہے۔ انور شاہ صاحب نے بھی اسے تسلیم کیا ہے۔ اسی طرح اذان، اقامت کے مسائل ہیں۔ ان تمام مسائل میں اختلاف جواز کا نہیں بلکہ اختیار کا ہے اور دونوں طرح جائز ہے کوئی اس طرح کرے اور کوئی اُس طرح کرے۔

سنت بمعنی فرض

سنت میں اتنی گنجائش بھی ہوتی ہے کہ اس کے ترک سے عوام الناس کو ایک بہانہ ہاتھ آ جاتا ہے کہ جس طرح چاہیں کر لیں کوئی قباحت اور مضائقہ نہیں۔ مثلاً داڑھی کے متعلق لوگ کہتے ہیں کہ یہ سنت ہے حالانکہ فرض ہے۔ سنت اس معنی میں ضرور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے۔ سنت کا لفظ بدعت کے مقابلہ میں فرض کے معنی میں بھی آ جاتا ہے۔ قرآن مجید میں ارشادِ ربانی ہے۔ یرید اللہ لیبین لکم ویھدیکم سنن الذین من قبلکم۔ یہاں سنت کا اطلاق فرض پر ہوا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سنت کا اطلاق سنت اور فرض دونوں پر ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق دن رات میں دس سنتیں ہیں۔ ان سب پر لفظ سنت کا اطلاق ہے۔ حالانکہ ان میں سے کچھ سنت ہیں اور کچھ فرض۔ فرض ان میں سے کون سی ہیں اس کا علم دوسرے دلائل سے ہوتا ہے۔ مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہو۔ یا کسی کے بارے میں ممانعت آئی ہو۔ تشبیہہ کا لفظ استعمال کیا ہو۔ تشبیہہ بالکفار تو حرام ہے۔ اسی ضمن میں داڑھی منڈوانا بھی آ جاتا ہے۔ داڑھی مجوسی لوگ منڈواتے تھے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے۔ اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار کی مشابہت سے ہی منع فرما دیا۔ حدیث کے الفاظ ہیں۔ وفروا اللحی ولا تشبھوا بالمشرکین۔ یہاں مشرکین سے مجوسی مراد ہیں۔ بدایہ والنہایہ میں یہ واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ کسریٰ کے حکم سے یمن کا ایک گورنر چند آدمیوں کی معیت میں آپ کو گرفتار کرنے کی غرض سے مدینہ منورہ آیا۔ ان سب کی داڑھیاں صاف تھیں۔ آپ نے انہیں دیکھ کر اپنا سر مبارک نیچے جھکا لیا اور فرمایا ویلکم من امرکم بھذا۔ حالانکہ وہ تو ابھی مسلمان

ورنہ اصل بات وہی ہے جو ہم اس سے پہلے بیان کر آئے ہیں کہ دورِ رسالت مآب میں اس کی کتابت کی ابتداء صحابہ کرام نے بڑے اشتیاق اور لگن سے کی تھی۔ اور اللہ تعالیٰ نے حفاظتِ حدیث کے لئے ایسے وسائل اور اسباب و ذرائع پیدا فرمائے جن سے حدیث اسی طرح محفوظ ہوگئی۔ جس طرح قرآن مجید محفوظ ہو گیا۔ دار قطنی نے لوگوں کے دلوں میں حدیث نبوی کو یاد کرنے کا شوق اسی طرح پیدا کر دیا جس طرح قرآن کو یاد کرنے کا تھا۔ جب تک احادیث کو پوری طرح منضبط نہیں کر لیا حفاظِ حدیث اس خطۂ ارضی پر موجود رہے۔ دار قطنی نے تو شہر بغداد میں اعلانِ عام کر دیا تھا۔ کہ اب کوئی شخص جھوٹی حدیث بنا نہیں سکتا کیونکہ اگر کوئی ایسی جسارت کر بھی بیٹھتا تو حفاظِ حدیث کی جماعت موجود تھی جو اس کا سلسلہ اسناد دریافت کرتی۔ اس طرح اس واضع حدیث کی قلعی کھل کر سامنے آجاتی۔ محدثین نے دن رات کی محنت، کاوش اور جان فشانی کر کے اپنے شیوخ اور اساتذہ کی تمام مرویات قلم بند کر لیں حتیٰ کہ انہیں شمار تک کر لیا کہ فلاں استاد کی احادیث اتنی ہیں اور فلاں کی اتنی اور اسماء الرجال کا علم ایجاد کیا۔ جسے آج تک کسی قوم نے منضبط نہیں کیا تھا۔ اتنے کڑے اور سخت معیار کے بعد موضوع حدیث کو صحیح حدیث کے مقابلہ میں چھانٹ کر رد کر دینا کوئی دشوار کام نہیں رہا۔

(۲) دار قطنی ۳۸۵ - ۳۰۶

حفاظتِ حدیث کا ایک طرف تو اللہ تعالیٰ نے خود اہتمام فرمایا اور اس کی حفاظت کے وسائل و ذرائع فراہم فرما دیئے اور نظامِ زکوٰۃ کا معاملہ حکومت کے زیرِ انتظام و انصرام دے دیا۔ اور اس کی شرح اپنی جانب سے مقرر فرما دی۔ اب وقتی حکومتوں کے عائد کردہ ٹیکسوں کی طرح کمی وبیشی کا اس میں امکان نہیں نہ کوئی حکومت اس میں ترمیم و اضافہ کر سکتی ہے اور نہ اسے منسوخ کر سکتی ہے۔ دنیا کی حکومتوں کو آئے دن ٹیکسوں میں چھوٹ اور اضافہ اس لئے کرنا پڑتا ہے کہ ٹیکس گزاروں کی خواہش ہوتی ہے کہ ان سے واجب ٹیکس کی وصولی ہونی چاہیئے اور بار بار زیادہ وصول نہ کیا جائے اسی وجہ سے لوگوں کی ذہنیت اس طرف مبذول ہو جاتی ہے کہ ٹیکس ادا نہ کرنے کے سینکڑوں بہانے اور بچنے کے چور دروازے وہ تلاش کر لیتے ہیں۔

عائلی قوانین و احکام اور مسائل کو مثلاً نکاح و طلاق، عدت وغیرہ کو قاضی کے متعلق کر دیا۔ نزاع کی صورت میں قاضی دو شرعی گواہ طلب کرتا ہے اور فیصلے دیتا ہے۔ گویا سارے معاملات دینیہ حکومت کی تحویل اور سرپرستی میں دیدیئے۔ اس طرح دین مکمل طور پر حکومت کا آئین بن گیا۔ اب اس میں کمی وبیشی کیسے ہو سکتی ہے۔

ایک وجہ اور بھی ہے وہ یہ کہ لوگوں کے دلوں میں ایسا شوق اور ذوق پیدا ہو گیا جس نے انہیں اس امر پر مجبور کر دیا کہ جس اشتیاق اور انہماک سے وہ ارشاداتِ رسولِ کریم سنتے تھے اس سے زیادہ اہتمام اب حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو دل و دماغ میں محفوظ رکھنے میں کرنے لگے۔ آپ بذاتِ خود بھی

اس بات کی ترغیب فرمایا کرتے تھے کہ دوسروں تک میری بات کو پہنچاؤ۔ ہمت تو آپ کی ذاتِ گرامی سے پہلے بھی موجود تھی۔ اب ترغیب سے اور زیادہ بڑھ گئی اور صحابہؓ نے باہر سے آنے والوں کو بڑی توجہ سے آپ کے ارشادات پہنچانے شروع کر دیئے۔ اور ایک دوسرے سے گوئے سبقت لے گئے۔ آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم بھی باہر سے آنے والوں کو ہدایات دیتے اور انہیں تلقین فرماتے کہ ان مسائل کا تکرار کریں اور بسا اوقات تو آپ سے ہی تکرار کی نوبت آجاتی۔ اور ایسے مواقع بھی پیدا ہو جاتے کہ کسی مسئلہ میں اشتباہ پڑ جاتا تو اس اشتباہ کو دور کرنے کے لئے حضورِ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوتے اور اپنا ذہنی خلجان دُور کر لیتے۔ اس طرح ضرورت ایجاد کی ماں کی مثل کی طرح روزمرہ ضروریات نے مختلف اسباب خود بخود پیدا کر دیئے۔

عہدِ نبویؐ کے بعد مدارس کا قیام عمل میں آیا۔ بڑے بڑے مرکزی شہروں مثلاً مدینہ منورہ اور مکہ معظمہ میں ایک ایک مدرسہ قائم ہوا۔ بصرہ اور کوفہ میں ایک ایک مدرسہ، مصر اور شام میں ایک ایک مدرسہ۔ یہ دور وہ تھا جب کہ کبار صحابہؓ موجود تھے۔ جنہوں نے براہِ راست نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث کو سنا تھا۔ اور حضور کی عملی زندگی ان کے سامنے تھی۔ ہر مدرسہ میں دو، دو۔ تین تین صحابی تدریس کے فرائض انجام دیتے تھے۔ کسی وقت مدرسہ میں یہ صورتِ حال بھی پیدا ہو جاتی تھی کہ شاگرد اپنے ایک استاد سے جو کچھ سماعت کرتے تھے وہ دوسرے استاد سے سنی ہوئی مسموعات کے خلاف ہوتی تھی۔ تو ایسے اختلاف کو رفع کرنے کے لئے دیگر صحابہ کرامؓ موجود ہوتے تھے۔ فوراً تحقیق کر لیتے۔ اس سے کسی مسئلہ کے بارے میں تحقیق اور جستجو کا جذبہ اور داعیہ پیدا ہوتا۔ مدارس کا یہ قیام حفاظتِ حدیث کا ایک اور عامل اور سبب ثابت ہوا۔

اصولِ حدیث سید الرسلؐ کے اقوال و افعال اور معمولات کی حفاظت کے لئے اللہ تعالیٰ نے قوی اسباب و ذرائع پیدا فرما دیئے۔ اور لوگوں نے بکثرت احادیث اپنے سینوں میں اور کتابوں میں محفوظ کر لیں۔ تو اب اصولِ حدیث کی طرف علماء نے توجہ کی۔ محدثین عظام نے قرآن مجید سے اخذِ حدیث اور صحتِ حدیث کے اصول مستنبط کئے۔ دوسرے اسباب کی طرح اصولِ حدیث کا استخراج بھی حفاظتِ حدیث کا ایک بہت بڑا سبب ثابت ہوا۔

ہر معاملہ کی کنہہ اور حقیقت تک پہنچنے کے لئے علماء نے علمِ فقہ کی بنیاد رکھی۔ اگرچہ فقہاء نے اصولِ فقہ صرف اپنے مسلک کی تائید کے لئے وضع کئے۔ تاہم اس علم سے بھی حفاظتِ حدیث کو کافی مدد ملی۔ محدثین اور فقہا کی دن رات کاوشوں اور محنتوں کے سوا اب مزید کی ضرورت نہ رہی۔ قرآن مجید کے احکام نے تمام مسائل کو چار کلیات کے تحت جمع کر کے رکھ دیا ہے۔

ضروریاتؐ۔ حاجیاتؐ۔ تحسینیاتؐ۔ مکملاتؐ۔

۱۔ ضروریات کی پانچ اقسام ہیں۔ جان۔ مال۔ عزت۔ دین۔ عقل یہ دائرہ ضروریات کے اندر ہیں۔

۲۔ حاجیات ۔ حاجت کی بناء پر انہیں شریعت نے بیان کیا ہے ۔

۳۔ تحسینیات ۔ بہتر اور احسن اور خوبصورت طریقے سے ادائیگی کے لئے انہیں بیان کیا گیا ہے ۔

۴۔ مکملات ۔ ان میں کسی چیز کے پورے طور پر اور مکمل طور پر ادا کرنے کے طریقے بتائے گئے ہیں ۔

ان میں جو ترتیب یعنی مقدم، مؤخر کا لحاظ ملحوظ رکھا گیا ہے اس اعتبار سے ضروریات کا پہلا نمبر ہے دوسرا حاجیات اور تیسرا تحسینیات کا اور سب سے آخر یعنی چوتھا نمبر مکملات ہے اس ترتیب کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہر آدمی نشاندہی کر سکتا ہے کہ فلاں معاملہ میں ترتیب ملحوظ نہیں رکھی گئی ۔ اس میں ضرور کوئی الٹ پھیر کیا گیا ہے ۔ ان فقہی اصطلاحات کے معرض وجود میں آنے سے فہم دین میں کافی مدد ملی ہے ۔ اختلافی مسائل میں ہر مکتبِ فکر کا امام اپنے دلائل پیش کرتا ہے اور دوسرا اپنے دلائل لاتا ۔ اس طرح محققین علماء کے لئے تحقیق کی نئی راہیں کھلیں اور ذہنوں کو جلا ملی ۔ اور اس بحث سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ فلاں مکتب فکر نے اپنے مسلک کی تائید اور حمایت کے لئے فلاں حدیث بنائی ہے ۔

اب تک کی بحث سے یہ بات تو صاف ہو گئی کہ کسی چیز کا ضبطِ تحریر میں آجانا اس کے دائمی ہونے پر دلالت نہیں کرتا اور ضبط تحریر میں نہ آنا بھی اس کے عدم دوام کو مستلزم نہیں ہے ۔ اصل میں کسی شے کا دائمی اور عدم دائمی ہونا اس شے کی اپنی حیثیت پر منحصر ہوتا ہے ۔ اعتقادیات کے تمام مسائل ابدی اور دائمی ہیں ۔ مثلاً خدا ایک ہے ۔ واحد لاشریک ہے ۔ خدا کا رسول صادق و امین ہے ۔ اس کی رسالت برحق ہے ۔ قیامت برپا ہو کر رہے گی ۔ عذابِ قبر حق ہے ۔ ملائکہ، جنت، دوزخ، حشر، نشر سب برحق ہیں ۔ یہ ان دیکھی حقیقتیں ہیں ان صداقتوں سے انکار نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ ضبطِ تحریر میں آجائیں تب بھی اور نہ آئیں تب بھی ان کی اصل حقیقت میں کوئی فرق نہیں پڑتا ۔ اسی طرح حلال و حرام کی تمیز ہے ۔ یہ بھی دائمی ہے اور بعض اخلاقی قدریں ہیں ۔ جن کی قرآن مجید نے تعریف کی ہے ابدی اور لازوال ہیں ۔ احادیث میں جن بیوع کی ممانعت آئی ہے ان کی اصلی بنیاد یا تو سود ہے یا قمار اور خداع ۔ قرآن مجید نے جن کلیات کا ذکر کیا ہے ۔ احادیث ان کی جزئیات ہیں ۔ مذکورہ مسائل وقتی اور عارضی کیسے ہو سکتے ہیں ۔

بدعت کیا ہے شریعت نے بدعت سے روکا ہے ۔ بدعت کیا ہے ۔ شریعت نے عبادت کی جو وضع و شکل اور جو طریقہ مقرر کر دیا ہو ۔ اس کے خلاف اپنی طرف سے نیا طریق عبادت رائج کرنے کو بدعت کہتے ہیں ۔ نماز کی ہیئت کذائی میں تو کسی قسم کا اختلاف سرے سے نہیں کیونکہ عبادات میں نئی نئی ایجادات اور طور طریقوں کو منع کر دیا ہے ۔ بدعات سے ممانعت کے عمل سے بھی حفاظتِ دین میں بڑی مدد ملی ہے ۔ جب دین و شریعت مکمل ہو چکی ہے تو اب یہ سوال پیدا کرنا کہ لکھا کیوں نہیں گیا اور بغیر لکھی ہوئی کوئی چیز دائمی اور ابدی نہیں ہوتی ۔ دماغی کجروی کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے ۔ ان حضرات کا یہ کہنا کہ حدیث ظنی ہے اور قرآن قطعی ۔ دین قطعی ہوتا ہے ۔ قرآن مجید میں ارشا

ربانی ہے لا تقف مالیس لك به علم۔ جس چیز کا تمہیں علم نہیں اس کے پیچھے مت لگو۔ احادیث چونکہ ظنی ہیں ان میں یہ بات کیسے ہو سکتی ہے۔

یہ حضرات درحقیقت ظن کا معنی و مفہوم سمجھنے میں غلط فہمی کا شکار ہوئے ہیں۔ یہاں ظن کا معنی منطقی مراد ہے۔ جس کا معنی کسی شئے کا راجح ہونا ہوتا ہے۔ اس قسم کے ظن کو علم سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ قرآن مجید اس کی شہادت دیتا ہے۔ اذا جاءکم المومنات مھاجرات فامتحنوھن اللہ اعلم بایمانھن فان علمتموھن مومنات فلا ترجعوھن الی الکفار۔ یہاں علم سے مراد کون سی وحی ہے ظاہر ہے اس آیت مذکورہ میں یہی معنی مراد ہوں گے۔ کہ تفتیش اور تحقیق حالات سے تمہیں ظنِ غالب ہو جائے کہ ان خواتین کی ہجرت اور جلا وطنی صرف اسلام کے لیئے ہے تو پھر انہیں کفار کے حوالہ نہ کرو۔

ظن کا معنی و مفہوم

ظن جس طرح راجح کے معنی میں مستعمل ہے اسی طرح وہم و گمان اور بدظنی کے معنی میں بھی آتا ہے۔ جھوٹ کے معنی میں بھی اس کا استعمال ثابت ہے ان ھم الا یظنون یقین کے معنی میں جیسے الذین یظنون انھم ملقوا ربھم و انھم الیه راجعون۔ یہاں یظنون، یوقنون کے معنی میں آیا ہے بہرحال تخیل، بدظنی، وہم و گمان بری چیزیں ہیں۔

علامہ زمخشری کا خیال ہے کہ اعتقادات کے ضمن میں ظن یقین کے مفہوم میں ہونا چاہیئے۔ یہاں ظن بمعنی راجح بھی قابلِ اعتماد نہیں۔ عملیات کے سلسلہ میں ظن غالب پر عمل ہو سکتا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے ھل عندکم من علم فتخرجوہ لنا ان تتبعون الا الظن۔ اس آیت کا رخِ سخن کفار کی طرف ہے۔ ان سے مخاطب ہو کر اللہ تعالیٰ دریافت فرما رہے ہیں کہ اگر تمہارے پاس علم ہے تو اسے نکال باہر لاؤ (تاکہ ہم بھی اس کو دیکھ سکیں) تم تو صرف ظن کی پیروی کرتے ہو۔ معلوم ہوا کہ ظن کی پیروی سے منع فرمایا گیا ہے۔ اب دریافت طلب سوال یہ ہے کہ اس آیت میں ظن، کس معنی و مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ شک و وہم کے معنی میں یا ظنِ غالب کے معنی میں۔ زمخشری کا خیال ہے ظن یہاں ظن راجح کے معنی میں آیا ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ اعتقاد کا ہے۔ اور اعتقاد میں بات کا یقینی ہونا ضروری ہے۔ وہاں ظنِ غالب بھی کام نہیں دے سکتا۔ اسی بنا پر کہتے ہیں کہ خبرِ واحد کے ساتھ کوئی عقیدہ ثابت نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ علماء کا خیال ہے کہ عقیدہ سے کافر نہیں ہوتا مگر جس وقت، صحیح حدیث کسی عقیدے کے متعلق ہو جائے تو اس پر بھی اعتقاد رکھنا چاہیئے۔ اس کی مخالفت بھی درست نہیں۔ یہ رائے تو زمخشری کی تھی۔ دوسرے علماء یہاں ظن کو وہم کے مفہوم میں لیتے ہیں کیونکہ کفار کا ظن یہی تھا لو شاء اللہ ما اشرکنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شیئ۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ کذالك کذب الذین من قبلھم فھل عندکم من علم فتخرجوہ لنا ان تتبعون الا الظن و ان انتم الا تخرصون۔ کفار کا استدلال یہ تھا کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو نہ ہم اور نہ ہمارے اسلاف آباؤ اجداد شرک میں مبتلا ہوتے اور

نہ کسی حلال شے کو حرام قرار دیتے۔ ہم تین صدیوں سے شرک کرتے چلے آ رہے ہیں۔ خانہ خدا کو صنم کدہ بنا رکھا ہے۔ انبیاء کرام کے مجسمے بتوں کی شکل میں اس میں رکھے ہوئے ہیں۔ بحیرہ، سائبہ اور حام وغیرہ کے بھی ہم قائل ہیں۔ بتوں کو مشکل کشا، حاجت روا سمجھتے ہیں۔ خدا کی جناب سے کوئی روک ٹوک ہمارے راستہ میں نہیں آئی۔ اس سے تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ خدا کی نگاہِ لطیف میں ہمارے افعال پسندیدہ ہیں۔ گویا خدا کی رضا ہمارے اعتقادات و اعمال کے ساتھ ہے۔ بفرضِ محال اگر خدا کی رضا نہ ہوتی تو ضرور وہ ردّوبدل کا اہتمام فرماتا۔ اور کوئی قدغن ضرور لگاتا۔ بس یہی دلیل ہے۔ کہ ہم جس طریقے پر عمل پیرا ہیں وہ خدا کی رضا کے موافق ہے۔ اس کی رضا کے بغیر ہم کر بھی کیسے سکتے ہیں۔

تشریع اور تقدیر کفار نے اس استدلال میں تشریع اور تقدیر دونوں کو خلط ملط کر دیا ہے۔ اور انہوں نے ایک تقدیر سے ایک تشریع پر استدلال کیا ہے اس کو جدل کہتے ہیں۔ حالانکہ تشریع اور تقدیر دونوں الگ الگ ہیں۔ تقدیر میں مشیت الٰہی۔ کفر، شرک، سب پر حاوی ہوتی ہے۔ اس میں یہ نہیں ہوتا۔ کہ کفر، شرک خدا کی رضا کے ساتھ شامل ہو جائے۔ کفار نے گویا یوں کہا کہ اگر اللہ تعالیٰ ایسے اسباب پیدا فرما دیتا کہ ہم شرک سے رک جاتے۔ ایسے اسباب چونکہ پیدا نہیں کئے گئے۔ اس سے صاف مطلب بھی ترشح ہوتا ہے کہ خدا نے ہمیں کھلی چھٹی دے رکھی ہے۔ قرآن مجید میں دوسرے مقام پر ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی بعثت کے آغاز کے وقت انہیں تکلیفوں اور اذیتوں کا سامنا کرنا پڑتا کہ سنبھل جائیں اگر اس پر مخالفین کی آنکھیں نہ کھلتیں اور یہ تنبیہہ بھی کارگر ثابت نہ ہوتی اور ان کے حواس درست نہ ہوتے تو ان پر رزق کی کشادگی اور فراوانی کے دروازے کھول دیئے جاتے۔ اس سے وہ اور سرکش اور باغی بن جاتے اور کہتے کہ گردش ایام ہے۔ یہ ہمارے پہلے اسلاف کو بھی پیش آ جاتی تھی۔ یہ آتی جاتی چیز ہے۔ اس کا ہمارے اعمال سے سرے سے کوئی تعلق نہیں۔ اگر ہمارے اعمال سے ان کا واسطہ اور تعلق ہوتا تو اعمال میں کوئی تبدیلی تو اب بھی نہیں آئی۔ کل جو اعمال ہم کرتے تھے وہی آج بھی کر رہے ہیں یہ محض گردش ایام اور تصریفِ لیل و نہار کا چکر ہے۔ کبھی سختی کبھی نرمی ایسا مدتوں سے ہوتا چلا آ رہا ہے کوئی نیا انکشاف نہیں۔

مشرکین کا یہ استدلال کہ صدیوں سے صنم پرستی انکی معاشرتی زندگی میں رچ بس گئی ہے اور فرسودہ رسومات ان کی زندگی کا اوڑھنا بچھونا ہیں۔ ان میں خدائی جانب سے کسی تبدیلی کا نہ کرنا اس کی اپنی رضا کو مستلزم ہے ان کے اس جدل پر اللہ تعالیٰ نے ان سے یہ فرمایا ہے هل عندكم من علم۔ علم کی بات کرو محض ظن اور اٹکل پچو سے بات بنانے کی کوشش نہ کرو۔ اس طرح تو پھر خطہ ارضی پر جگہ جگہ مختلف صورتوں میں طرح طرح کی پرستیاں کارفرما ہیں۔ کہیں عیسیٰ پرستی ہو رہی ہے۔ کہیں ہنومان کو پوجا جا رہا ہے۔ کہیں کواکب پرستی ہے کہیں حجر و شجر پرستی کہیں آتش پرستی اور کہیں اوہام پرستی۔ پھر تو یہ سب طرح غیر اللہ کی پرستش جائز ہے۔ کسی باطل کی پرستش پر صدیوں کا عمل اس کی صداقت اور حقانیت

کی دلیل نہیں ہو سکتا ورنہ ہر طرح کی غیر اللہ پوجا پاٹ برحق تسلیم کرنی پڑے گی جسے خود مشرکین صحیح نہیں مانتے درحقیقت اس آیت میں ظن وہم کے معنی میں آیا ہے ان انتم الا تخرصون یہ محض اندھیرے میں ٹامک ٹوئیاں مارنے کے مترادف ہے۔

چکڑالوی حضرات نے بھی اسی پر اپنے استدلال کی بنیاد رکھی ہے۔ کہتے ہیں ظن سے بات نہیں کرنی چاہئے۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ علم و معرفت کی بات کرو۔ ظن و تخمین اور اٹکل پچو سے بات بنانے کی جسارت نہ کرو کیونکہ اس آیت میں تو ظن سے آباؤ اجداد کی بلا علمی تحقیق اندھی تقلید مراد ہے۔ جسے کوئی صاحب بصیرت اور دانا بینا آدمی صحیح نہیں سمجھ سکتا۔ اگر اس اساس اور بنیاد کو صحیح مان لیا جائے کہ انا وجدنا اباءنا علی امۃ۔ ہم تو اپنے اسلاف کی پیروی پر گامزن ہیں۔ اور انہیں کے نقش قدم کی اتباع کئے جا رہے ہیں۔ اس سے مذکورہ نظریہ و خیال کی تردید مقصود ہے۔ ورنہ دنیا میں ہر ایک آدمی کسی نہ کسی کی پیروی کا قلادہ اپنی گردن میں باندھے ہوئے ہے اور بلا سمجھے سوچے اس کی اقتداء کئے چلا جا رہا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک اپنے مرشد و مقتداء کی حیثیت ایک دانا بینا اور صاحب علم و بصیرت انسان کی ہے۔ اور اسے عبقری زمان سمجھتا ہے یہ تو بیہودگی سی بات ہوئی جو اس زعم باطل کی دلدل میں پھنسے چلے آرہے ہیں۔ یہاں حقیقت میں تردید ہی اس وہمی تصور اور محض خیالی عقیدہ کی ہو رہی ہے کہ صدیوں پرانا کوئی طرزِ عمل محض قدامت اور دیرینہ ہونے کی بناء پر صداقت کی ضمانت نہیں دے سکتا۔ اس غلط طرزِ عمل کو صحیح تصور کرنا ظن ہے اور یہ ظن اعتقادات کے لئے علمی دنیا میں اپنا کوئی مقام و مرتبہ نہیں رکھتا۔

ذالک الکتاب لاریب فیہ سے استدلال

ذالک الکتاب لاریب فیہ کی آیت سے بھی چکڑالوی حضرات نے ایک استدلال کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ قرآن مجید جو بلا شک و شبہ کلام الٰہی ہے جس میں تغیر و تبدل کا قطعی امکان نہیں ہے۔ من جانب اللہ ہونے کی وجہ سے اس کا مرتبہ ایسا ہے کہ اس میں شک و شبہ کی گنجائش ہی نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ یقینی ہے ظنی نہیں۔ اس کے یقینی ہونے سے یہ بات آپ سے آپ واضح ہو جاتی ہے کہ دین یقینی ہے ظنی نہیں۔ اور حدیث کا معاملہ ایسا نہیں وہ ظنی الثبوت ہے اور ظنی الثبوت سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا اس لئے وہ دینی امور کی بنیاد اور اساس نہیں بن سکتی۔

لاریب کے صحیح معنے ان حضرات نے سمجھے ہی نہیں۔ لاریب کے جو معنی اس مقام پر ان حضرات نے کئے ہیں وہ غلط ہیں۔ قرآن کے لاریب ہونے کی بات سند کے اعتبار سے نہیں ہو رہی ہے۔ کیونکہ نزولِ قرآن کے وقت سلسلۂ اسناد تھا ہی کہاں۔

کسی کلام کو ظن تین طرح سے کہا جا سکتا ہے۔ ایک تو اس کے ثبوت کے اعتبار سے۔ دوسرے اس کے مفہوم کے لحاظ سے اور تیسرے اس کے نفس الامر کے مطابق ہونے کے اعتبار سے مثلاً کسی نے کہا نامید

قائم۔ اس فقرے میں یہ سوالات ذہن میں پیدا ہوں گے۔ زید قائم کا مفہوم کیا ہے۔ زید کسی شخص کا نام ہے کسی گھوڑے بیل بکری کا نام تو نہیں، قائم کا کیا مطلب ہے اگر اس کی تصدیق ہو جائے کہ بات تو درست ہے اور زید ایک آدمی کا نام ہے۔ واقعۃً قائم بھی ہے تو ظن دور ہو جاتا ہے اور یقین پیدا ہو جاتا ہے۔ متذکرہ سوالات کئے بھی اس لئے جاتے ہیں کہ اس کلام کا مفہوم و مقصود واضح ہو جائے۔ جب واضح ہو گیا تو ظن کافور ہو گیا اور یقین پیدا ہو گیا۔ ہاں اگر مشترک لفظ ہے تو اس صورت میں ظن ضرور پیدا ہو جائے گا کہ واقعی زید قائم ہے یا نہیں کسی نے جھوٹ تو نہیں بولا۔

اسی طرح قرآن کی حقانیت اور صداقت کی شہادت کے لئے قرآن کا جملہ لاریب فیہ بولا گیا ہے اور یہاں یہ جملہ تیسرے معنی کے اعتبار سے بولا گیا ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ اس قرآن کے من جانب اللہ ہونے میں کوئی شک وشبہ نہیں۔ اس لحاظ سے تو حدیث بھی من جانب اللہ ہے۔ دونوں میں فرق کیا ہوا۔ حدیث ظنی تو اس معنی کے اعتبار سے ظنی نہیں ہے بلکہ وہ تو ثبوت کے لحاظ سے ظنی ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ دلالت کے اعتبار سے قرآن قطعی ہے یہ تو غلط ہے۔ کوئی لفظ قرآن میں ظاہر بھی ہے اور نص بھی، مفسر بھی، خفی بھی اور مجمل بھی۔ محکم اور متشابہ بھی۔ کیا ان اعتبارات میں دلالت قطعی ہے۔ خفی میں دلالت قطعی کون تسلیم کرتا ہے۔ خفی کا تو مفہوم ہی تلاش کے بعد معلوم ہوتا ہے اسے قطعی کیسے قرار دیا جا سکتا ہے۔ مشکل اور مجمل کا بھی تقریباً یہی حال ہے مجمل کا تو پتہ ہی نہیں۔ قرآن مجید کے بہت سے کلمات ایسے ہیں جو ظنی الدلالت ہیں۔ قطعی الدلالت نہیں۔ حدیث کے ملانے سے تو بہت سا مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔ جب حدیث کو ان کے ساتھ ضم کر دیا جائے تو وہ قطعی الدلالت بن جاتی ہے جیسا کہ لاتنکحوا ما نکح اباءکم میں ہے۔ یہاں عموم مجاز ہے۔ کیا یہاں بھی یہ چیز قطعی ہے۔ عمل کی بنا پر قطعی بن گیا ہے۔ عمل کو الگ کر دیا جائے تو وہ ظنی الدلالت رہ جاتا ہے اسی طرح لفظ امہاتکم ہے لفظ امہات میں نانی، دادی وغیرہ سب شامل ہیں۔ بنات بیٹی۔ پوتی۔ پڑپوتی وغیرہ سب کو شامل ہے۔ یہ ظنی الدلالت ہے۔ عمل کو اگر الگ کر لیا جائے جیسا کہ بعض لوگوں نے یہی مفہوم سمجھا ہے کہ فصیح کلام وہ ہے جس کا مفہوم نفس الامر کے مطابق ہو، مخاطب کے رو برو ہو جب مخاطب یہ سمجھے کہ قرآن کا یہی مفہوم اور منشا ہے اس اعتبار سے تو قرآن قطعی ہے۔ مگر جس طرح لوگوں نے سمجھا ہے۔ اس اعتبار سے قطعی نہیں کیونکہ ان کی رائے ظنی ہے۔ اس اعتبار سے ان کا قرآن تو ظنی بن جاتا ہے۔ یتیم العلم ہیں بیچارے، نا آشنا ہیں ظن کے مفہوم سے۔ ان کی سمجھ میں نہیں آیا کہ گھر کو آگ لگ جائے گی گھر کے چراغ سے۔ ظن کے حقیقی مفہوم اور مطلب سے کما حقہ آگہی ان کی سمجھ سے بالا تر ہے۔

احادیث سب کی سب ظنی نہیں

بے فصل احادیث سب کی سب تو ظنی نہیں ہیں۔ ان میں سے ایسی بھی ہیں جو قطعی ہیں۔ مفید للعلم ہیں جیسے بخاریؒ و مسلمؒ کی وہ روایات جن پر بعد میں کسی ناقد نے نقد و جرح نہیں کی۔ اس طرح ان کی صحت پر اجماع ہو گیا کیونکہ تلقی بالقبول ہو

چکی ہے۔ ایسی تمام احادیث کے متعلق حافظ ابن صلاحؒ کی رائے ہے کہ وہ مفید للعلم ہیں۔ یقین کا فائدہ دیتی ہیں۔ بہت سے محدثین نے اس رائے سے اتفاق کیا ہے۔ امام نوویؒ کا خیال ہے کہ محققین کا مذہب اس بارے میں یہ ہے کہ وہ ظنی ہیں۔ حالانکہ نوویؒ کی یہ رائے ٹھیک نہیں کیونکہ امت کا ان کی صحت پر اتفاق ہو گیا ہے تو ان کا ثبوت بھی یقینی ہو گیا۔ یہ ایسی لطیف بات ہے جسے مولوی شبیر احمدؒ بھی نہیں سمجھا۔ وہ کہتے ہیں کہ ان کی صحت پر اجماع ہے۔ مگر اجماعی صحت ثبوت یقینی کو مستلزم نہیں ہوتی۔ محض صحت پر اجماع ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم بغیر سوچے سمجھے اور بغیر کسی طرح کی جرح و نقد کے بخاریؒ کی حدیث کو قبول کرتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کا ثبوت بھی قطعی ہے۔ یہ پہلو ذرا پیچیدہ ہے کہ جب صحت پر اجماع ہو جائے۔ آیا اس صورت میں اس کا ثبوت بھی قطعی ہو جاتا ہے یا نہیں۔ صحت سے بھی مراد یہ ہے کہ کوئی مجتہد اس کی صحت پر فتویٰ لگائے اور فتویٰ سے مجتہد کی مراد بھی یہ ہوتی ہے کہ اس بارے میں میرا ظن غالب یہ ہے کہ اس کا مضمون آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے اس کا ثبوت بھی صحت کے ساتھ یقینی نہیں ہوتا۔ امت کے اجماع کی صورت میں یہ صحیح قرار پائے گی۔ کیونکہ اجماع میں خطا کا امکان نہیں رہتا۔ معصوم عن الخطا اجماع جب ہو گا تو دوسرا احتمال خود بخود ختم ہو جائے گا۔ جب دوسرا احتمال ختم ہو گیا۔ تو سمجھ لیجیے کہ وہ قطعی ہو گئی اس دلیل کو بحر العلوم نے تسلیم کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ جب کسی حدیث کی صحت پر اجماع ہو جائے تو اس کا ثبوت یقینی ہو جاتا ہے۔ اس کی صحت پر اجماع اس کے ثبوت یقینی کو مستلزم ہے۔ کیونکہ اجماع معصوم عن الخطا متصور ہوتا ہے۔ یقین کا مطلب بھی یہی ہوتا ہے کہ دوسری جانب کا احتمال باقی نہ رہے۔ اگر دوسری جانب کا احتمال باقی رہے تو وہ ظنی ہوتا ہے۔ یقین کی تعریف یہ ہے۔ الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع۔ اس تعریف میں لفظ جازم سے ظن نکل جاتا ہے۔ ثابت کے لفظ سے تقلید خارج ہو جاتی ہے۔ تقلید کی بنا دلیل پر نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے مقلد، متزلزل ہو جاتا ہے مطابق للواقع سے جہل مرکب نکل گیا۔ اس میں جزم تو ہوتا ہے۔ مگر وہ نفس الامر کے مطابق نہیں ہوتا۔ ہر کس کہ نداند و نداند کہ نداند۔ در جہلِ مرکب ابد الدھر بماند۔ جاہل بجہل مرکب اسکو بھی نہیں جانتا کہ وہ نہیں جانتا۔

اجماع کی دو قسمیں

اب یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ یہ اجماع کس نوعیت کا ہے۔ اجماع دلیل کا محتاج ہوتا ہے۔ یہاں کون سی دلیل ہے۔ تنقیح توضیح میں اس کا حل یہ پیش کیا ہے کہ اجماع دو قسم کا ہے۔ ایک اجماع بمنزلِ تواتر کے ہوتا ہے جیسے اہل فنون کا اجماع ہے۔ مثلاً ان کے ہاں یہ اصول مسلّم ہے۔ کل فاعل مرفوع۔ ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے۔ اہل فن کا اس پر متفقہ فیصلہ ہے۔ کسی ایک نے بھی اختلاف نہیں کیا۔ یا جیسے کوئی کہتا ہے کہ مکہ اور مدینہ دونوں موجود ہیں۔ کلکتہ اور برلن دونوں شہر دنیا کے خطۂ ارضی پر موجود ہیں۔ یہ چیزیں تواتر کے ساتھ آئی ہیں۔ ان کا انکار کوئی احمق ہی

کر سکتا ہے۔

دوسرے اجماع کی صورت یہ ہے کہ کسی دلیل کی بنا پر کسی مسئلہ میں اختلاف تھا بعد میں اجماع ہو گیا یہ اجماع بر بنائے دلیل ہوتا ہے۔ صحتِ حدیث کے بارے میں محدثین نے جو شرائط لگائی ہیں۔ وہ ایسی نہیں جو محض خیالی ہوں۔ بلکہ عادل، ضابط، اتصال سند، علت و شذوذ سے مبرا ہونا ہے۔

نقلِ عدل، تام الضبط، متصل الاسناد، غیر معلل ولا شاذ۔ کسی شخص کا عادل ہونا اس کا قوی ثبوت ہے کہ اس میں فسق نہیں ہو گا۔ ضابط ہے۔ ضبط کے بارے میں امام بخاری کا واقعہ بڑا مشہور ہے۔ ایک مرتبہ دس علماء نے دس، دس حدیثیں مختلف اسناد کی مقلوب کر کے ان کے سامنے پیش کیں۔ امام موصوف نے سب سے حدیثیں بغور سنیں اور بعد میں سب کی پیش کردہ احادیث کی سندیں اور متون صحیح سندوں اور متون سے بیان کر دیں۔ سب علماء آپ کے ضبط اور حافظہ پر حیران و ششدر رہ گئے۔

متصل الاسناد سے یہ معلوم ہو جاتا ہے جیسا کہ پہلے بالتفصیل بتایا جا چکا ہے کہ راوی کی مروی عنہ سے ملاقات ثابت ہے۔ راوی سچا ہے مدلس نہیں اس سے ظنِ غالب پیدا ہو جاتا ہے۔ یہاں ظنِ غالب ہی مقصود و مطلوب ہے۔

غیر معلل سے مراد یہ ہوتا ہے کہ اس کی اسانید اور بھی ہیں۔ جن سے معلوم ہو گا کہ فلاں روایت میں راوی ساقط ہے۔ اور کسی قسم کی علت بھی نہیں۔ محدث کا علم جب وسیع ہو جاتا ہے تو وہ تتبع اور تلاش سے اس کا سراغ لگا لیتا ہے۔ دوسرے کو اس کا علم نہیں ہو سکتا۔ یہ پانچ شرطیں ایسی ہیں۔ جن سے علم صحیح حاصل ہو جاتا ہے اور یہ علم ایک طرح کا مشاہدہ ہی ہوتا ہے۔ اس کی حیثیت کل قاعل مرفوع کی بمنزل ہو جاتی ہے۔ جس طرح اہلِ فنون کے علماء نے محنت اور سخت کوشش کے بعد کسی مسئلہ پر اجماع کیا ہے اسی طرح محدثین نے بھی ہر حدیث پر دن رات کاوشیں اور کوششیں کی ہیں اور انتہائی غور و فکر اور تدبر کے بعد اجماع کیا ہے۔ ماسوا بخاری کی چند احادیث کے۔ جن پر انہوں نے انتقاد کیا ہے۔ اگرچہ وہ انتقاد بخاری پر ہے احادیث پر نہیں۔ ان چند کے سوا باقی سب پر اتفاق ہے کہ وہ صحیح ہیں۔ اب کسی قسم کا اختلاف نہیں۔

یہاں پر بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ہماری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ بعض احادیث فقہ کے خلاف آ جاتی ہیں۔ اس لئے ایسی کوئی صورت ہونی چاہیئے کہ یہ تضاد ختم ہو جائے۔

احادیث کی درجہ بندی

ابن ہمامؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ محدثین نے بالاتفاق یہ فیصلہ کیا ہے کہ سب سے پہلے متفق علیہ روایت کی جائے گی۔ پھر وہ روایت جسے بخاریؒ نے لیا ہو اس کے بعد وہ روایت جسے مسلمؒ نے روایت کیا پھر اس روایت کا نمبر آئے گا جو علیٰ شرط الشیخین یعنی بخاری و مسلم کی شرط پر پوری اترتی ہو پھر علیٰ شرط البخاری یعنی جو صرف بخاری کی شرط پر پوری اترے اس

7399

کے بعد علی شرط مسلم، جو مسلم کی شرط پر پوری ہو۔ اس کے بعد وہ حدیث ہے۔ جسے کسی محدث نے صحیح کہا ہو اور اس پر کسی نے جرح نہ کی ہو۔ جرح کی صورت میں اس کی نوعیت دوسری ہے۔ اس طرح یہ سات مرتبے اور درجے ہوئے۔ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ محدثین کا احادیث کی درجہ بندی کر کے انہیں سات مراتب اور درجوں میں محدود کرنا تحکم ہے۔ اس پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔

پہلی دلیل تو یہ پیش کرتے ہیں کہ بخاری و مسلم میں کچھ حدیثیں ایسی ہیں جن کے راوی یا تو معتزلی ہیں یا خوارجی۔ کوئی شیعہ ہے کوئی بدعتی اور کوئی مرجئہ ہے۔ اس قسم کے راوی بخاری میں موجود ہیں۔ علماء کا بدعتی کی روایت لینے میں اختلاف ہے پھر اجماع کیسے ہوا۔

دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ کسی چیز کی صحت کا مدار اور تقدم رواۃ پر مبنی ہوتا ہے۔ اگر بخاری اور مسلم کے علاوہ مثلاً ابوداؤد کی روایت کے راوی زیادہ اقویٰ اور ثقہ ہوں۔ تو اس صورت میں بھی بخاری کو ترجیح اور فوقیت دینا تحکم نہیں تو اور کیا ہے۔

ابن ہمام کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے۔ بخاری و مسلم کی جن حدیثوں پر اعتراض کیا ہے کہ ان میں رواۃ کی صحت و ثقاہت ناقابلِ اعتماد ہے۔ ان کا اعتراض رواۃ حدیث پر ہے متن حدیث پر تو نہیں یعنی وہ احادیث جن پر اعتراض کیا گیا ہے وہ دیگر سندوں سے بھی مروی ہیں ان دوسری سندات پر اعتراض نہیں۔ محض بخاری پر اعتراض ہے کہ وہ ان سندوں کے ساتھ بیان کرتے ہیں اگر ان کے نزدیک دوسری سندیں ان سندوں سے قوی ہیں تو انہیں بیان کیوں نہ کیا۔ جب متون کی تلقی ہو چکی ہے اس کے بعد پھر یہ کہنا کہ ان روایات کے راوی معتزلی، خوارجی یا شیعہ، مرجئہ وغیرہ ہیں اور نتیجہ اخذ کر لینا کہ اس صورت میں اجماع نہ ہوا صحیح نہیں غلط اندازِ فکر ہے۔

دوسری دلیل یا اعتراض کہ علماء میں بدعتی کی روایت قبول کرنے میں اختلاف ہے جب اختلاف رائے پایا گیا تو اجماع نہ رہا۔ دراصل پہلے یہ اختلاف علماء میں تھا کہ بدعتی کی روایت نہ لی جائے۔ لیکن جب محدثین کا اتفاق ہو گیا۔ تو وہ اعتراض بھی ختم ہو گیا۔ حافظ ابن حجرؒ کے بقول بدعتی کی روایت اُس وقت قبول کی جاتی ہے جب وہ صادق اللہجہ ہو یعنی صادق ہو جھوٹا نہ ہو۔ دیانت دار آدمی ہو، کسی غلط فہمی کی وجہ سے کسی غلط عقیدہ کا شکار ہو گیا ہو نیز بدعتی کی روایت اس وقت قبول کی جاتی ہے جب کہ وہ روایت اُس کی اختیار کردہ بدعت کی مؤید نہ ہو۔ ولو ینقل روایة تقوی ابتداعه ۔ هذا الذی قال به الجماعة اس پر محدثین کا اجماع ہو گیا۔ لہٰذا پہلا اعتراض خودبخود ختم ہو گیا وبہ صرح شیخ الامام النسائیؒ الجوزجانی۔

رہا یہ اعتراض کہ جب بخاری و مسلم کے راویوں سے دوسری روایت کے رواۃ اقویٰ اور اوثق ہوں پھر بھی شیخین کی روایت کو ترجیح بلا مرجح ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قاعدہ استقرائی مراد ہے۔ عقلی مراد نہیں۔ اب تک ان حضرات کو ایسی کوئی روایت اگر کہیں سے ملی ہو جو صحیحین میں بھی ہو اور جسے ابوداؤد نے بھی روایت کیا ہو اور

دونوں میں تعارض ہو تو آئیں سامنے اور پیش کریں وہ حدیث۔ محض زبانی دعووں سے کام نہیں چلے گا۔ یہ ان کے ترکش کا ایسا تیر تھا جو نشانے پر نہیں لگا۔ اس دلیل کا سہارا اور لوگوں نے بھی لیا ہے مگر علمی دنیا میں اس کی حیثیت پرکاہ کے برابر بھی نہیں۔

صحیحین کی احادیث پر اجماع ہے جیسا کہ معین الدین سندھی نے لکھا ہے الاجماع موجود فی الکتب جس کو دیکھنے کا شوق ہو وہ بڑے شوق سے دیکھ لے۔ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ محدثین کی کتابوں میں تلقی امۃ بالقبول ہے اور تلقی اجماع ہے اور صحت پر اجماع ثبوت قطعی کو مستلزم ہے۔ مطلق صحت ثبوت قطعی کو مستلزم نہیں۔ اگر کسی حدیث کی صحت ہو جائے مگر اس پر اجماع نہ ہو تو صحت ثبوت قطعی کو مستلزم نہیں۔ لیکن جب صحت پر اجماع ہو جائے تو پھر یہ صحت ثبوت قطعی کو مستلزم ہے۔ اس ساری گفتگو سے یہ ثابت ہوا کہ صحیحین کی احادیث کا ثبوت قطعی ہے۔ انور شاہ صاحب نے بھی اسے تسلیم کیا ہے مگر تسلیم کے لئے راستہ اور ہی نکالا ہے۔ انہوں نے سیدھی طرح نہیں کہا کہ امت کا اجماع ہے بلکہ اس طرح تسلیم کیا ہے کہ صحیحین کے راوی ایسے قابل اعتماد، دیانت دار اور ثقہ ہیں کہ اگر ان کے اوصاف و حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ کہیے کہ ایسے راوی جھوٹ کے مرتکب نہیں ہو سکتے مثلاً مالک ایسا دیانت دار راوی ہے کہ کبھی کوئی اس کے بارے میں یہ وہم بھی نہیں کر سکتا کہ وہ جھوٹ بول سکتا ہے اسی طرح سفیان ثوری ہے جو لوگ علم اسماء الرجال سے کچھ معلومات رکھتے ہیں اور جنہیں نقد و جرح کے علم سے بھی واقفیت ہے وہ جانتے ہیں کہ یہ سفیان کیسے انسان ہیں۔

خبر واحد سے عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید

اب آئیے اس طرف کہ خبر واحد سے عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید جائز ہے یا نہیں۔ اس پر اعتراض تھا کہ خبر واحد ظنی ہے اور قطعی کو منسوخ نہیں کر سکتی۔ تخصیص اور تقیید ایک نسخ ہی ہے۔ خبر واحد کا یہ حال نہیں اب وہ اعتراض باقی نہ رہا۔ چونکہ یہ قطعی ہو گئی۔ انور شاہ صاحب نے اس کا جواب دیا ہے کہ ہمارا مذہب بحالہ رہے گا کہ ہم نے مان لیا ہے مفید للعلم ہے لیکن ہمارا اصول ہے کہ خبر واحد کے ساتھ تخصیص جائز نہیں وہ اپنی جگہ ہے۔ خبر واحد کے ساتھ تخصیص کو ہم نے ناجائز اس بناء پر کہا ہے کہ وہ سند کے اعتبار سے ظنی ہے۔ تلقی بالقبول کی بناء پر یا ناظر کے اپنے مشاہدہ کی بناء پر کہ وہ آدمی اس قسم سے نہیں یقینی بن گئی ہے جب تک یہ سند کے اعتبار سے یقینی ہو اس وقت تک تخصیص یا تقیید جائز نہیں۔

یہ جواب بھی صحیح نہیں غلط ہے۔ شامی میں لکھا ہے کہ جب خبر واحد کسی مجتہد کی نظر میں قطع پر پہنچ جائے اس کے ساتھ تخصیص یا تقیید جائز ہوتی ہے۔ اپنی بات بنانے کی کوشش کی ہے۔ ایک حصہ تسلیم کر لیا کہ مفید للعلم ہے اور دوسرے حصہ پر بحث شروع کر دی کہ وہ ہمارے مذہب کے خلاف ہے (زد جو پڑتی ہے۔) اس صورت میں تو صحیحین کی روایات مقید اور مخصص بن سکتی ہیں اس کا جواب بھی دینے کی

کوشش کی ہے کہ یہ احناف کی عبارت کے خلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب کسی مجتہد کو خبر واحد کے متعلق قطعیت کا علم ہو جائے تو اس سے رکن بھی ثابت ہو سکتا ہے اور فرضیت بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ مثلاً الحج عرفۃ یہ حدیث خبر واحد ہے اس سے مجتہد عرفہ کی رکنیت ثابت کر سکتا ہے جب اس کو یہ یقین ہو جائے کہ کسی امارات کی بناء پر تو یہ قطعی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ صحیحین کی قطعیت انور شاہ صاحب نے رواۃ کے اوصاف کو قرار دیا ہے۔ حالانکہ ان کی قطعیت کی بناء اجماع ہے جب قطعیت آگئی تو اب تخصیص و تقیید کا کیا سوال۔ لہذا ان کی جانب سے دفع کی جو کوشش ہوئی ہے وہ درست نہیں۔

ہاں! چکڑالوی حضرات کے اعتراضات کی تردید ہو رہی تھی۔ ان کا اعتراض تھا کہ حدیث ظنی ہے اور ظن دین نہیں بن سکتا۔ ہم ان روشن خیال حضرات سے پوچھتے ہیں کہ ایک شخص قرآن مجید کی کوئی آیت دوسرے کچھ لوگوں کو سناتا ہے۔ وہ کہتے ہیں جناب اگرچہ آپ کلام الٰہی کی آیت ہمیں سنا رہے ہیں لیکن آپ کی اپنی حیثیت تو خبر واحد کی ہے ہم اس کو اس وقت تک تسلیم نہیں کریں گے۔ جب تک آپ کی تائید میں ایک جماعت اس آیت کو نہ سنائے۔ کیونکہ خبر واحد ظنی ہے اور ظن دین نہیں بن سکتا۔ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ کسی آیت کو سنانے کے لئے کم از کم سو آدمی درکار ہوں گے۔

قرآن مجید کی قرآنیت

قرآن مجید کی قرآنیت کے لئے تواتر ضروری نہیں کیونکہ جب ایک صادق اللہجہ آدمی اسے سنائے تو اس پر اعتبار کیا جائے گا۔ اس کی تصدیق کے لئے عہد نبوی کو سامنے رکھے۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایک قاری کو دوسرے قبائل میں قرآن سنانے کے لئے بھیجتے وہ تنہا جاتا اور قرآن مجید سناتا لوگ بڑے اشتیاق اور انہماک سے ہمہ تن گوش ہو کر سنتے اور اس پر عمل پیرا ہوتے۔ کوئی معترض نہیں ہوتا تھا۔ جو یہ کہتا کہ جناب آپ خبر واحد ہیں۔ فرد واحد کی بات خبر واحد ہے اور خبر واحد ظنی ہوتی ہے۔ ظن سے دین ثابت نہیں ہوا کرتا۔ لہذا ہم آپ کے سنائے ہوئے کو قرآن ہی تسلیم نہیں کرتے۔ لولا نفر من کل فرقۃ منھم طائفۃ لیتفقھوا فی الدین ولینذروا قومھم اذا رجعوا الیھم لعلھم یحذرون۔ ایک گروہ (فرقہ) ہر جماعت سے نکلنا چاہیے جو علم (دین) حاصل کر کے واپس لوٹے اور لوگوں کو قرآن سنائے۔

اسی طرح مثلاً آج عصر حاضر میں ایک مضمون نویس جان ماری کر کے ایک مضمون لکھتا ہے کیا اسے یہ کہہ کر رد کر دیا جائے گا کہ لکھنے والے صاحب فرد واحد ہیں۔ اور محض تنہا ہونے کی بناء پر اس کا مضمون ردی کی ٹوکری میں ڈال دیا جائے گا۔ کیسی نامعقول بات ہو گی۔ اگر اسے مان لیا جائے کیونکہ اس طرح علمی میدان میں تحقیق اور مسابقت ختم ہو کر رہ جائے گی۔

حافظ ابن حجر وغیرہ علماء نے قرآن کی قرآنیت کے لئے تین شرطیں لگائی ہیں۔ قرآن کی نقل مصحف سے کی گئی ہو، اور اسی طرح پڑھا جا رہا ہو جیسے کسی معتبر قاری نے اسے پڑھا ہو۔ (ظاہر ہے خبر واحد ہی

قاری تک پہنچتی ہے) ۔

کل ما وافق وجہ نحوی وکان للرسم احتمالا یحوی
وصح اسنادا ھو القرآن وھذہ الثلاثۃ الارکان

قرآن کے تین رکن ہیں۔

ابن حزم کے نزدیک خبر واحد بھی قطعی ہے

ابن حزم کے مذہب کے مطابق تو خبر واحد بھی قطعی ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرد واحد ہیں۔ اور ان کی عصمت پر دلائل موجود ہیں۔ دین کے سلسلہ کی جو بات آپ کی زبان مبارک سے نکلے گی اور اس پر اللہ تعالیٰ کی جناب سے تنبیہہ نہیں ہوگی۔ تو ہم سمجھیں گے کہ اس میں آپ کے نسیان کا قطعاً کوئی ذرہ برابر بھی دخل نہیں ہے۔

اسی طرح جب اللہ تعالیٰ نے قرآن وحدیث کی حفاظت کا ذمہ لے لیا ہے۔ سلسلہ اسناد میں انقطاع بھی نہیں۔ راوی کی مروی عنہ سے ملاقات ثابت ہے راوی عادل اور ثقہ ہیں۔ علت اور شذوذ سے مبرا ہے تو ایسی صورت میں راویوں سے قطعاً غلطی نہیں ہوتی۔ اگرچہ امکان باقی رہتا ہے۔ اگر غلطی سرزد ہوتی تو اللہ تم اس پر متنبہ فرماتا۔ عادل سے بھی غلطی کا امکان ہے لیکن جب اللہ تعالیٰ نے غلطی کی نشاندہی نہیں فرمائی تو اس سے اللہ تعالیٰ کے حکم کا تقاضا یہ ہے کہ راوی اس روایت میں خطا سے معصوم ہے۔ جب روایت کی پوزیشن ایسی ہوگی تو اسے قطعی قرار دیا جائے گا۔ گویا خبر واحد قطعی الثبوت ہو جائے گی۔ ابن حزم کا مذہب یہی ہے ان کے نزدیک صحیحین کی وہ تمام احادیث جن پر جرح نہیں کی گئی ہے وہ سب قطعی الثبوت ہیں اس معنیٰ میں کہ وہ سب کے سب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات و فرمودات ہیں۔

دوسرے علماء کے نزدیک یہ ظنی ہی ہے اور ظن سے ظن غالب مراد لیتے ہیں گویا قطعی وہ تسلیم نہیں کرتے جن احادیث پر اجماع ہو چکا ہو انہیں قطعی مانتے ہیں۔ صحیحین کی روایات پر اجماع ہے یا کسی دوسری روایت کی صحت پر اجماع ہو جائے یا وہ مسائل جو اجماعی ہیں، یا جن مسائل کا تواتر سے ثبوت ہے مثلاً رفع الیدین وغیرہ۔ حافظ ابن حجر اور سیوطی کی رائے ہے کہ ان احادیث کا تواتر سے ثبوت ہے۔ تواتر کے لئے سب کا اتفاق ضروری بھی نہیں۔ رواۃ کی اتنی کثیر تعداد ہو جن کا جھوٹ پر جمع ہونا محال ہو۔ دوسرے علاقے کے لوگ اگر اسے روایت نہ بھی کریں تب بھی اس سے تواتر میں کوئی خلل نہیں پڑتا۔

رفع الیدین کی روایت متواتر ہے اس کو سنت قرار دینا ایک الگ چیز ہے۔ بعض حنفی بھی اس روایت کے تواتر کے قائل ہیں مگر ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ اس سے یہ ثابت بہرحال پھر بھی نہیں ہوتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کثرت سے رفع الیدین کرتے تھے۔ کیونکہ اس کا بھی امکان ہے کہ کثرت سے ترک کرتے ہوں۔ اگرچہ راوی اس کا ایک ہی کیوں نہ ہو۔ کثرت رواۃ سے کثرت عمل ثابت نہیں ہوتا۔ تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ رفع الیدین کرنا سنت ہے یا ترک کرنا سنت ہے۔

محدثین اس نتیجہ پر پہنچے ہیں۔ کہ ترک کی کوئی صحیح حدیث نہیں ہے۔ جیسا کہ یحیٰی بن معین نے لکھا ہے یحیٰی بن معین خود بڑا متعصب حنفی ہے۔ اس کے متعصب حنفی ہونے کو انور شاہ صاحب نے بھی تسلیم کیا ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ میرے پاس ذہبی کا ایک رسالہ ہے جس میں صاف طور پر لکھا ہوا ہے۔ کان حنفیا متعصبا۔ اسے متعصب حنفی اس بنا پر قرار دیا گیا ہے کہ وہ امام شافعیؒ کو ضعیف گردانتے ہیں۔ ایسے متعصب کی رائے بھی یہ ہے کہ رفع الیدین کے بارے میں ترک کی کوئی صحیح حدیث ثابت نہیں۔ یہی قول امام احمد بن حنبل کا ہے۔

عبداللہ بن مسعودؓ کے اثر کو سب سے زیادہ صحیح سمجھا گیا ہے۔ اہل ظواہر کے نزدیک تو اس کی صحت کی گنجائش ہے مگر محدثین کے نزدیک نہیں کیونکہ سفیان کے دوسرے ساتھیوں کی جماعت اس سیاق کے ساتھ اس روایت کو نقل نہیں کرتی۔ اسی طرح ان کے ساتھی عبداللہ بن ادریس نے اس کتاب سے نقل کر لی تھی اس کے بھی الفاظ یہ نہیں ہیں۔ اصل الفاظ عبداللہ بن مسعود کے یہ تھے۔ الا اصلی بکم صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکبر ورفع یدیہ ثم رفع و طبق بین یدیہ۔ ابوداؤد نے بھی کہا ہے کہ حدیث کے اصل الفاظ یہی ہیں۔ آگے جو اضافہ لم یرفع الا فی اول مرۃ ہے وہ شاذ ہے۔ یعنی راوی نے رکوع کو جاتے وقت اور اٹھتے وقت رفع الیدین کا ذکر نہیں کیا۔ ابوداؤد کے باب کا عنوان بھی یہ ہے من لم یذکر الرفع عند الرکوع اور اسی عنوان کے تحت وہ عبداللہ بن مسعود کی روایت لائے ہیں۔ پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ ھذا حدیث لیس بصحیح علیٰ ھذا اللفظ اس حدیث کے جو الفاظ سفیان بیان کرتے ہیں۔ وہ صحیح نہیں ہیں۔ عبداللہ بن ادریس والی روایت کے الفاظ صحیح ہیں۔ حمیدی وغیرہ نے اسے فرض کہا ہے دلیل ان کی یہ ہے کہ اس کے خلاف اس کا غیر ثابت نہیں اور آپ کا ارشاد گرامی صلوا کما رأیتمونی اصلی موجود ہے۔

اس مسئلہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ مثلاً کوئی چیز نماز کے بارے میں ثابت ہو جائے اور کوئی دوسری دلیل ایسی موجود نہ ہو جو اسے لازم کرنے والی ہو۔ اس کے جواز کی یا ترک کی۔ ایسی صورت میں اسے فرض کہیں گے یا سنت۔ ابن رُشد کہتے ہیں کہ بعض کے نزدیک یہ فرض ہے جب کہ اس کے خلاف دوسری کوئی دلیل نہ ہو۔ بعض سنت کہتے ہیں جب تک کہ اس کے فرض ہونے کی دلیل نہ ہو۔

صلوا کما رأیتمونی اصلی کو ساتھ ملانے سے بات بنے گی۔ اسے اگر ساتھ نہ ملایا جائے تو بات نہیں بنتی۔

بہرحال اختلافی مسائل میں بعض احادیث تواتر کے درجہ میں ہیں۔ درجہ تواتر میں آجانے کے بعد ان کے بارے میں کسی قسم کا شبہ نہیں رہتا۔ زیر ناف ہاتھ باندھنا۔ ناف کے اوپر باندھنا اور سینے پر باندھنا ان میں سے کوئی تواتر سے ثابت نہیں۔ اس لئے ہر طرح جائز ہے۔ البتہ زیادہ راجح روایات سینے پر ہاتھ باندھنے کی مؤید ہیں۔ مالکیہ نے ارسال (یعنی ہاتھ کھلے چھوڑ کر نماز پڑھنے) کو اختیار کیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے

اُس زمانے میں لوگوں کا عمل ہو گا۔ امام مالک چونکہ عمل کو لے لیتے تھے۔ غالباً اسی وجہ سے انہوں نے کہہ دیا کہ نماز میں ارسال ہونا چاہیئے۔

ہاتھ باندھنے کی حکمت ہاتھ باندھنے کی حکمت یہ معلوم ہوتی ہے کہ انسان قیام کی حالت میں تھکان محسوس کرنے لگتا ہے تو پھر اسے دور کرنے کے لئے کوئی صورت ہونی ضروری چاہیئے۔ اور ارسال کی صورت میں جوش خون گردش کرتا جس سے ہاتھوں پر گدگدی سی پیدا ہوتی ہے۔ اسے رفع کرنے کی بھی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ ہاتھ باندھے جائیں۔ کھلے نہ چھوڑے جائیں۔ چونکہ پیچھے ہاتھ باندھنے اور پہلوؤں پر ہاتھ رکھنے کی تو حدیث میں ممانعت ہے اس لئے سامنے ہی باندھنے چاہئیں۔ اور اس صورت میں بھی سینے پر ہاتھ باندھنے کی روایات زیادہ راجح ہیں۔ لہذا قصداً ہاتھ سینے پر ہی باندھنے چاہئیں۔ جواز اگرچہ ہر صورت کا ہے۔ مگر رفع الیدین اور فاتحہ خلف الامام یہ دونوں مختلف فیہ مسئلے تواتر سے ثابت ہیں۔ باقی مسائل کے بارے میں تواتر نہیں اور آمین کے بارے میں تو انور شاہ صاحب نے بھی لکھا ہے کہ آہستہ اور بلند آواز دونوں طرح جائز ہے۔

ظن اور یقین کی مزید بحث

ظن اور یقین کی بحث ہو رہی تھی۔ منکرین حدیث کا یہ اعتراض کہ ہم حدیث اس لئے تسلیم نہیں کرتے کہ وہ ظنی ہے بالکل بے معنی اور لغو ہے۔ بالفرض اگر احادیث کی حیثیت ظنی ہے تو قرآن جسے یہ حضرات غیر متبدل مانتے ہیں۔ دلالت کے اعتبار سے تو وہ بھی بعض جگہ ظنی ہے، خاص طور پر اگر حدیث کو تسلیم نہ کیا جائے اور تعامل کو سرے سے نظر انداز کر دیا جائے پھر تو قرآن مجید کا بہت سا حصہ دلالت کے اعتبار سے ظنی قرار پاتا ہے۔ اس صورت میں وہ کیا کریں گے۔

دلیل بلحاظ ثبوت جس طرح ظنی ہوتی ہے، اسی طرح ہیئت کے اعتبار سے بھی بسا اوقات ظنی ہوتی ہے۔ علماء منطق نے دلیل کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔

۱۔ قیاس ۲۔ استقراء ۳۔ تمثیل

تمثیل کو انہوں نے ظنی قرار دیا ہے الا یہ کہ علت بدیہی ہو یا مقطوع بہ ہو۔ اس صورت میں حکم صحیح ثابت ہو سکتا ہے۔ اگر دلیل (علت) قیاسی ہو تو تمثیل ظنی ہوتی ہے۔ قیاس کو بھی ظنی کہتے ہیں۔ استقراء اگر تام نہ ہو تو وہ بھی ظنی ہوتا ہے۔ قیاس کی ہیئت کو انہوں نے قطعی قرار دیا ہے۔ کیونکہ قیاس کی اگر شکل اول ہو تو اس صورت میں معنی یہ ہوتا ہے کہ لازم کا لازم، لازم ہے۔ یہ قطعی ہے جیسے کل انسان حیوان کل حیوان جسم، جسم ہر انسان کو لازم ہے۔ اور حیوان انسان کے ساتھ لازم ہے۔ لہذا لازم کا لازم لازم ہوتا ہے۔ یہ بدیہی بات ہے اس لئے قیاس کو ہیئت کے لحاظ سے بدیہی کہتے ہیں۔

استقراء اور تمثیل اکثریت کے نزدیک ظنی ہے۔ قرآن نے بکثرت تمثیلات کا ذکر کیا ہے۔ قطع نظر اس کے کہ قرآن کلام الٰہی ہے۔ اس صورت میں تمثیلات ظنی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اقوام ماضیہ کے بگڑے ہوئے سرکشوں اور نافرمانوں کے واقعات قرآن مجید میں بیان کئے ہیں۔ ان کی سرکشی اور ہٹ دھرمی پر جو سزا دی گئی اس کا ذکر کر کے کفار کا موازنہ کیا ہے اور فرمایا أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر (قمر) کیا تمہارے زمانے کے کافر اس زمانے کے کفار سے بہتر اور اچھے ہیں۔ بلحاظ تمثیل قرآن مجید کی بیان کردہ ایک مثال ہے۔

بلحاظ مادہ علماء منطق نے پانچ قسمیں کی ہیں۔ ان میں سے برہان تو یقینی ہے۔ جدل اور خطابت دونوں ظنی ہیں۔ جدل کے مقدمات مسلمات اور مشہورات ہوتے ہیں۔ وجہ شہرت، مصلحت عامہ یا رقت قلبی یا انفعالات خلقیہ یا مزاجیہ ہوتے ہیں۔ یہ سب کے سب قطعی نہیں ہوتے۔ مشہورات اور مسلمات سے جو قیاس مرکب ہوگا اسے جدل کہتے ہیں۔ اسے مخالف بھی تسلیم کرتے ہیں۔ جدل کی حیثیت بھی ظنی ہے۔ خطابت میں مقبولات اور مظنونات دونوں ہوتے ہیں۔ انبیاء سابقین کے بہت سے قصے قرآن نے بیان کئے۔ ان کے علاوہ اور بہت سے قصص قرآن میں بیان ہوئے ہیں۔ مثلاً لقمان حکیم کے قصہ میں ملتا ہے کہ انہوں نے اپنے لخت جگر کو نصیحت کی کہ شرک کے قریب بھی نہ پھٹکنا وغیرہ یہ مقبولات میں ہے۔ قرآن مجید میں مذکور ہونے کی وجہ سے اسے قطعی کہا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ متکلمین سارے قرآن کو قطعی مانتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ نقلی دلیل مفید للیقین ہوتی ہے۔ اس کے برعکس اکثر اشاعرہ اور معتزلہ دلیل نقلی کو مفید للظن قرار دیتے ہیں۔ اور مفید للیقین تسلیم نہیں کرتے۔ خواہ قرآن ہو یا سنت۔ کہتے ہیں کہ دلیل نقلی کے لئے دو چیزیں مطلوب ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ اس لفظ کا یہ مفہوم ہے اس کے لئے لغت کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ راویان لغت کی حیثیت خبر آحاد کی ہوتی ہے۔ قواعد عربیت مثلاً صرف و نحو کے ناقلین بھی آحاد کی صورت میں ہوتے ہیں۔ لہذا لغت اور اس کے قواعد بھی ظنی ہوئے۔

دوسری چیز یہ مطلوب ہوتی ہے کہ معلوم ہو۔ متکلم نے اس لفظ کا ارادہ بھی کیا ہے یا نہیں۔ مثلاً ایک لفظ ہے ہر لفظ کے حقیقی اور مجازی معنی ہو سکتے ہیں۔ اب متکلم کہتا ہے جناب فلاں لفظ کے بولنے سے میرا مطلب حقیقی معنی نہیں تھا بلکہ مجازی تھا۔ اور یہ دیکھنا بھی ضروری ہوگا کہ اس زمانے میں یہ لفظ دو مشترک معنوں میں مستعمل تو نہیں تھا یا یہ کہ منقول ہو کر دوسرے معنی میں تو نہیں گیا۔ یا حذف مضاف سے عبارت تو نہیں جیسے واسئل القرية میں حذف مضاف ہے۔ اصل میں واسئل اهل القرية ہے۔ حذف مضاف کی صورت میں مفہوم کلام ہی اور ہو جاتا ہے۔ اور تقدیم و تاخیر کا بھی اس میں اسی طرح احتمال ہے۔ یا یہ احتمال ہو کہ عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید ہو۔ ان سب احتمالات کا امکان ہے لہذا ان احتمالات کے امکان کی موجودگی میں یقینی طور پر استدلال نہیں ہو سکتا: اشاعرہ کا یہ خیال ہے۔

اگر یہ سب چیزیں ثابت ہو جائیں اور یہ مفہوم بھی ثابت ہو جائے کہ نہ یہ منقول ہے نہ مشترک اور نہ حذفِ مضاف اس کے باوجود ایک چیز باقی رہ جاتی ہے کہ کوئی دلیل عقلی اس کے معارض تو نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ الرحمن علی العرش استویٰ کی تاویل کرتے ہیں کہ عقلی دلیل اس کے ظاہر معنی مراد لینے میں معارض ہے۔ اگر ظاہری معنی لئے جائیں تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مکان ہے۔ جہت ہے حالانکہ متکلمین کے نزدیک عقلی طور پر ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے نہ کوئی مکان ہے اور نہ جہت، لہٰذا استویٰ کی تاویل کی جائے گی۔ اور استویٰ، استولیٰ کے معنی میں لیا جائے گا۔ اشاعرۃ کا یہ خیال ہے۔

ماتریدی کہتے ہیں کہ نقلی دلیل مفید للیقین ہوتی ہے۔ مولانا اسماعیل شہید نے بھی دلیلِ نقلی کو مفید للیقین کہا ہے۔

دلیل نقلی کے دو مقدمے ہیں۔ پہلا مقدمہ تو یہ ہے کہ دلیل نقلی کا یہ مفہوم ہے اور متکلم کا یہ ارادہ ہے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ یہاں ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں جو اسے اس معنی سے پھیرنے والا ہو۔ اس طرح دلیل نقلی مفید للعلم ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ آحاد کی وجہ سے یہ مفہوم ہوا ہے تو یہ غلط ہے۔ لغت میں ایسے الفاظ ہوتے ہیں جن کے متعلق ہمیں یقین ہوتا ہے کہ اس کے معنی مراد یہی ہیں۔ مثلاً لفظ شمس ہے، لفظ قمر ہے شمس کے معنی سورج اور قمر کے معنی چاند دونوں معروف و مشہور ہیں۔ ہم جانتے ہیں اور ہمیں یقینی علم ہے کہ دونوں کے مصداق و مدلول کے لحاظ سے یہی معنی صحیح ہیں جو مراد لئے گئے ہیں ورنہ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ قمر کے معنی زحل، عطارد یا اور کوئی سمجھے گئے ہوں۔

جس وقت سے تدوینِ حدیث کا آغاز ہوا ہے خاص طور پر اس وقت سے جو مفرد الفاظ اور تراکیب مروج چلی آرہی ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے معنی وہی ہیں جو سمجھے جاتے ہیں اس کے خلاف دوسرا کوئی معنی مراد نہیں۔ اس طرح ان کی روایت میں تواتر پیدا ہو گیا ہے۔ اور کوئی بھی نہیں کہتا کہ خبرِ واحد سے ثابت ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ کسی مسئلہ میں اہلِ فن کی آراء مختلف ہو جائیں۔ ایسی صورت میں ترجیح کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ مثلاً سیبویہ اور خلیل کا کسی مسئلہ میں اختلاف پیدا ہو جائے۔ اخفش کا اختلاف ہو جائے تو ہر ایک کے دلائل کا وزن دیکھا جائے گا۔ جس کی دلیل وزنی ہو گی۔ اسے ترجیح دی جائے گی۔

اجماعی اور متفق علیہ مسائل جو کلامِ عرب میں نہایت عرق ریزی، تتبع اور استقراء کے ساتھ غور و خوض کے بعد اور قرآن مجید سے استدلال کر کے معلوم کئے گئے ہیں ان کے متعلق خبرِ واحد کی رٹ لگائے جانا کوئی دانشمندی نہیں۔ غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔

قرآن کے الفاظ اور مفہوم دونوں متواتر ہیں

علامہ ابن تیمیہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ قرآن مجید کے الفاظ جس طرح تواتر کے ساتھ مروی ہیں اسی طرح ان کا مفہوم بھی تواتر کے ساتھ آیا ہے۔ لہٰذا فہمِ قرآن کے لئے لغت کی احتیاج باقی نہیں رہتی، اس طرف رجوع

کرنے کی ضرورت ہی نہیں رہ جاتی کہ صرف و نحو کا سہارا لیا جائے گا تو قرآن فہمی حاصل ہوگی۔ جب صحابہ کرام نے اس کا صحیح اور واضح مفہوم بلاکم و کاست بیان کر دیا ہے اور وہ تواتر سے ہم تک پہنچ گیا ہے تو وہی اس کا حقیقی مفہوم ہے۔ اسی بنا پر امام ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ نقل سے یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ متکلمین میں سے اکثریت کی رائے بھی یہی ہے کہ پیغمبر کی خبر سے یقین حاصل ہو جاتا ہے اگرچہ وہ اسے بدیہی نہیں استدلالی قرار دیتے ہیں۔

جمہور کی اکثریت، اشاعرہ اور معتزلہ کا بہرحال یہی مسلک ہے کہ نقل مفید للعلم نہیں اگر اس رائے کو تسلیم کر لیا جائے پھر تو سارا قرآن ہی ظنی قرار پاتا ہے۔ ظن چونکہ دین نہیں بن سکتا اس لئے دین تو کچھ بھی نہ رہا۔

مادہ کے لحاظ سے بھی اس کی کچھ تقسیم کرتے ہیں جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔ مثلاً وہ قرآن کو برہان خطابت وغیرہ عام متکلمین قرآن کو خطابت اور جدل میں داخل کرتے ہیں۔ جو لوگ نقل کو مفید للعلم سمجھتے ہیں اور برہان کی جو صورتیں ہیں۔ مثلاً اولیات، فطریات، حدسیات، تجربیات، مشاہدات، متواترات میں سے اولیات میں داخل کرتے ہیں۔ قرآن و سنت سے ہمیں جو علم حاصل ہوتا ہے وہ اولیات میں ہے۔ کیونکہ پیغمبر کی صداقت معجزے سے ثابت ہو جاتی ہے۔ جب صداقت ثابت ہو جائے گی تو پھر پیغمبر جو بات فرمائے گا تو اس کی حیثیت اولیات کی ہوگی۔ بعض اسے بدیہیات کی بجائے استدلالی مانتے ہیں۔ کیونکہ یہ اس مقدمہ پر موقوف ہے کہ یہ اس شخص کی خبر ہے جس کی صداقت معجزے سے ثابت ہو چکی ہے۔

جدل اور خطابت کا بھی قرآن نے بہت ذکر کیا ہے۔ یہ مسلمات میں سے ہیں۔ مثلاً کفار کو مخاطب کر کے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اپنے لئے لڑکے پسند کرتے ہیں اور خدا کے لئے لڑکیاں۔ کیسی بھونڈی تقسیم کرتے ہیں یہ لوگ۔ ام له البنات ولكم البنون مالكم كيف تحكمون۔ انسان لڑکی کو پسند نہیں کرتا۔ اس معنی سے یہ استدلال خطابی چیز ہے۔ اشعار میں زیادہ تر تخیل اور وہم ہوتا ہے۔ اس کی چنداں ضرورت نہیں۔ اگرچہ قرآن کی عبارت کی عمدگی جاذب نظر اور کشش رکھتی ہے اور قلوب و اذہان اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ قرآن منجملہ کلام الٰہی ہے منزل من اللہ ہے یہ حقیقت میں برہان کی شکل ہے۔

چکڑالوی حضرات نے مقام حدیث میں امام ابو حنیفہؒ پر بہتان تراشی بھی کی ہے کہ وہ حدیث کے منکر تھے حدیث کو مانتے ہی نہ تھے۔ امام صاحب کی پوزیشن صاف کرنے سے پہلے ان کی یہ بات ذہن نشین کر لیں، کہتے ہیں:

اہل حدیث اور اہل الرائے

اہل حدیث اور اہل الرار دو فریق ہیں۔ اہل الراد کا مطلب تو یہ ہے کہ وہ اپنی آرار پر عمل کرتے ہیں۔ حدیث پر عمل نہیں کرتے۔ اس لئے انہوں نے حدیث کا صاف طور پر انکار کیا ہے۔

یہ اعتراض سراسر ایک غلط و بے بنیاد مفروضے پر مبنی ہے۔ جہاں تک امام ابو حنیفہؒ پر انکار حدیث

کا اہتمام ہے اس کی حقیقت تو صرف یہ ہے کہ جہاں کہیں انہوں نے حدیث کے متعلق کچھ الفاظ کہے ہیں۔ وہاں حقیقت میں انہیں صحیح سند کے ساتھ حدیث ملی ہی نہ ہو یا یہ کہ صحتِ حدیث کے متعلق ان کی طے کردہ شرائط پر پوری نہ اتری ہو۔ وہ شرطیں جیسا کہ پہلے بیان کی جا چکی ہیں۔ قرآن کے مخالف نہ ہو۔ متواتر اور خبر مشہور کے معارض نہ ہو۔ عموم بلوا کی شکل نہ ہو۔ جس حدیث کے بارے میں سمجھتے ہیں کہ ان شرائط کے خلاف ہے۔ اس کا انکار کرتے ہیں۔ ورنہ اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ وہ حدیث کا من حیث الحدیث ہی انکار کرتے ہیں اس کی وضاحت اُن کے روبرو پیش کی جانے والی اِس حدیث سے ہوتی ہے۔ مشہور ہے کہ امام صاحب کے سامنے حدیث پیش کی گئی کہ دو بیعان (بائع اور مشتری) کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ جب تک دونوں مجلس سے الگ نہ ہوں دونوں کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ طے شدہ سودا کو منسوخ کر دیں۔ البیّعان بالخیار ما لم یتفرقا (بخاری مسلم) خریدنے اور فروخت کرنے والے دونوں کو طے شدہ سودا کو منسوخ کرنے کا اختیار ہے۔ یہ حدیث سن کر امام صاحب نے اسے حدیث ماننے سے انکار کر دیا تھا۔ بلکہ اسے ہذیان سے تعبیر کیا تھا اس سے منکرین نے یہ سہارا لینے کی کوشش کی ہے کہ امام موصوف بھی حدیث کے منکر تھے۔

منکرین حدیث کا امام موصوف کا مذکورہ بالا حدیث سے انکار کو انکارِ حدیث پر محمول کرکے انہیں بھی منکرین حدیث کے بانیوں کی صفِ اول میں گھسیٹ کر لا کھڑا کرنا قرینِ انصاف نہیں۔ حدیث مذکورہ بالا میں لفظ ہذیان سے امام موصوف کا منشاء حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار نہیں تھا بلکہ ان کا مطلب یہ تھا کہ یہ حدیث قرآن کے خلاف ہے اس لئے اس کی حیثیت ہذیان سے کچھ زیادہ نہیں۔ قرآن میں واشگاف الفاظ میں صراحت ہے۔ اوفوا بالعقود۔ عقد کو پورا کرو۔ جب ایجاب و قبول میں عقد ہو گیا یعنی جب مشتری کا بائع کے ساتھ عقد ہو چکا ہے تو اسے ردّ کرنے کا اختیار نہیں ہونا چاہیئے۔ دوسرے مقام پر قرآن سے مزید وضاحت سامنے آتی ہے۔ لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراضٍ منکم آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقہ (ناجائز راستہ) سے نہ کھاؤ۔ تجارت کے ساتھ کھاؤ۔ صاف اور واضح مطلب یہ ہے کہ تجارت باہمی رضامندی سے ہونی چاہیئے۔ جب ایجاب و قبول کے ساتھ رضا حاصل ہو گئی تو پھر اسے آخری مجلس تک ممتد کی شرط سے مشروط کرنا درست نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب نے حدیث کو مان کر انکار نہیں کیا۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کا یہ رویہ درست ہے یا نہیں۔

اہل الراء نے قبولِ حدیث کے لئے جو شرائط عائد کی ہیں۔ اہلِ حدیث ایسی شرطیں نہیں لگاتے ہیں ان کے نزدیک تو ہر وہ حدیث واجب التعمیل ہے جو صحیح سند کے ساتھ ثابت ہو جائے۔ ایسی حدیث قرآن کے خلاف ہوتی ہی نہیں، قرآن کے خلاف حدیث کو سمجھنا محض اپنی رائے کی اتباع کرنا ہے۔ قرآن مجید میں جہاں ایک مقام پر اوفوا بالعقود عقد پورا کرو کے الفاظ آئے ہیں تو دوسرے مقام پر عن تراض کے الفاظ بھی

تو آئے ہیں۔ یعنی تجارت فریقین کی باہمی رضامندی سے ہونی چاہیئے۔

قرآن مجید میں تجارت اور تراضی دونوں الگ الگ بیان کئے گئے ہیں وجہ یہ ہے کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک انسان زبان سے تو ایک لفظ نکال دیتا ہے مگر سوچ سمجھ کر نہیں بولتا۔ بغیر سوچے سمجھے عادۃً بول بیٹھتا ہے۔ جب ذرا حواس ٹھکانے پر آتے ہیں تو سمجھ میں آتا ہے کہ اس نے زبان سے کیا کہہ دیا ہے یہ تو ٹھیک نہیں کہا۔ اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے قرآن نے تراضی بیان کیا ہے کہ انسان کو کچھ نہ کچھ اختیار ضرور ہونا چاہیئے۔

متاخرین نے اس حدیث کا انکار تو نہیں کیا تاویل سے کام لیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے اس کی تاویل کرتے ہوئے حدیث کو خیار بالقبول پر محمول کیا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ مجھے فلاں چیز دے دو۔ اس صورت میں جب تک وہ اسی مجلس میں ہے۔ مشتری کو اختیار ہے کہ اسے قبول کرے جب قبول کا اختیار اتنا ممتد ہے تو بائع کو بھی رجوع کا اختیار ہونا چاہیئے۔ اسی لئے امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ نے حدیث کو خیار قبول پر محمول کیا ہے۔ تاویل تو ضرور ہوئی مگر حدیث کو قبول تو کر لیا۔ تاویل سے حدیث کا انکار لازم نہیں آتا۔ امام صاحب نے حدیث کا انکار حدیث سمجھ کر نہیں کیا بلکہ صحتِ حدیث کی شرط کے فقدان اور معدوم ہونے کی وجہ سے قرآن کے خلاف سمجھنے کی وجہ سے کیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں مطلب یہ ہوا کہ ان کے نزدیک وہ حدیث ہی نہیں۔

احادیث کے بارے میں امام ابو حنیفہ کا رویہ اس طرح امام ابو حنیفہؒ کا جو رویہ بعض جگہ حدیث کے خلاف معلوم ہوتا ہے اس سے ہرگز یہ مقصود نہیں ہوتا کہ وہ سرے سے نفسِ حدیث ہی کے منکر ہیں۔ حدیث کے بارے میں ان کا اپنا قول ثابت ہے کہتے ہیں۔ ماجاء عن اللہ و عن الرسول فعلی الرأس والعین۔ اللہ کا فرمان اور اس کے رسول کا ارشاد سر آنکھوں پر ان کے اس قول کے باوجود چکڑالوی حضرات کا ان کو خواہ مخواہ کھینچ تان کر اپنے ساتھ ملانا ایک بیجا جسارت ہے۔

ڈاکٹر اقبالؒ نے اپنے ایک خطبہ میں بھی اس کا ذکر کیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جو احادیث قانون سے متعلق ہیں۔ اہلِ عرب کی رسومات اور رواج کو بھی ان میں جگہ دیگئی ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ آپ نے انہیں عارضی یا وقتی طور پر لیا ہے یا ہمیشہ کے لئے۔

شاہ ولی اللہ کا موقف شاہ ولی اللہ نے کیا خوب بات کہی ہے۔ جو پیغمبر دنیا میں آتا ہے۔ ملک کی اصلاح اس کے پیشِ نظر ہوتی ہے لہذا اس قوم کی رسوم و رواج کا وہ بغور مطالعہ کرتا ہے اور اس قوم کو بطور خمیر استعمال کرتا ہے۔ ان میں آباؤ اجداد کی رچی بسی عادات کو لیتا ہے مگر دوسروں پر بوجھ نہیں ڈالتا۔ اس سے چکڑالوی مجتہدین نے یہ مطلب نکالا ہے کہ دوسروں پر یہ رسوم و عادات حجت

نہیں ہوتیں۔ اس طرح ان حضرات نے شاہ صاحب کو اپنے زمرہ میں شامل کرنے کی کوشش کی ہے اور ڈاکٹر اقبالؒ کو بھی شاہد کے طور پر ساتھ ملا لیا ہے۔ حالانکہ ڈاکٹر اقبال شاہ صاحب کی عبارت کو بطور استشہاد لائے ہیں۔ ڈاکٹر موصوف کوئی محدث تو نہیں کہ ان کی بات قابلِ اتباع ہو۔ پرویز کو بھی یہاں لب کشائی کا خوب موقع ہاتھ آیا۔ اور بلبلا اٹھا کہ مولوی حضرات ان تینوں امام ابوحنیفہؒ، شاہ ولی اللہؒ اور ڈاکٹر اقبالؒ پر تو فتوے صادر نہیں کرتے اور ہم پر فوراً انکارِ حدیث کا فتویٰ چسپاں کر دیتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی جو عبارت بطور استشہاد پیش کی گئی ہے۔ اس کا اصل مطلب تو یہ ہے کہ پیغمبرؑ جس قوم میں مبعوث ہوتا ہے۔ تو اس کی دعوت عام اور اس کا پیغام عمومی ہوتا ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت ہے جو روئے ارض پر بسنے والے تمام لوگوں کے لئے ہے۔ گویا آپ کی دعوت جامع عالمگیر اور ہمہ گیر ہے۔ اور قیامت تک کے لئے ہے۔ صرف خطہ عرب میں بسنے والے لوگوں کے لئے مختص نہیں تھی۔ آپ نے اس قوم کو چونکہ بطور خمیر استعمال کیا ہے۔ اس لئے قانون میں ان کے رسوم ورواج کا لحاظ رکھا گیا ہے قانون کی اصل اسپرٹ کو مجروح نہیں ہونے دیا۔ قانونی تقاضوں کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے ان کی بعض رسوم و رواج کو لیا گیا ہے۔ پوری کی پوری رسومات و عادات کو لے کر حکم نہیں لگایا ہے۔ قانون سازی اور اس کی عملداری میں ان کو ترجیح نہیں دی گئی۔ اس لئے ایسا کیا گیا ہے کہ اگر منجملہ تمام رسومات کو لے کر قانون میں سمو دیا جاتا تو غیر عرب اقوام پر بوجھ ثابت ہو سکتی تھیں جو غیروں کے لئے ناگوار گزرتا۔ اگر نبی صرف اپنے ہم وطنوں کی رسوم و رواج کو قانون میں اتنی اہمیت دے کہ قانون کی اپنی اصل اسپرٹ متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے تو ایسی صورت میں وہ مدون قانون، دیگر اقوام کے لئے منضبط متصور نہیں ہو سکتا۔

پیغمبرؑ اور مروجہ رسوم ورواجات کی اصلاح

اقوامِ ماضیہ کی طرف جتنے پیغمبر مبعوث ہوئے انہوں نے اس قوم کی پوری عادات، رسوم ورواج حالات اور بود و باش غرضیکہ سب چیزوں کا لحاظ رکھا تھا۔ کیونکہ ان کی شریعت ایک خاص قوم مخصوص علاقے ایک متعین و محدود وقت کے لئے ہوتی تھی۔ مگر آپ کی حیثیت دوسری ہے۔ آپ کی بعثت قیامت تک کے لئے ہے اور دنیا کے تمام لوگوں کے لئے ہے۔ اس لئے عرب بھی ان کے اصلاحی پروگرام میں شامل تھے۔ اور ان کا نمبر پہلے تھا۔ لہٰذا آپ نے اپنے اصلاحی پیغام کا آغاز عربوں سے کرنا تھا۔ ان کی جاہلیت کی فرسودہ رسوم اور رواج کی اصلاح کی جانب قدم اٹھایا اور قانون کی اصل روح کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان کی بعض رسوم کا دخل ضرور لیا گیا ہے۔ شاہ صاحب کا مطلب تو یہ تھا۔ ڈاکٹر اقبالؒ نے صحیح سمجھا ہی نہیں۔

ان حضرات نے امام ابوحنیفہ کو اس لپیٹ میں لینے کی کوشش بھی کی ہے کہ امام موصوف حدیث کو نظر انداز کر جاتے تھے اور استحسان کو لیتے تھے۔ گویا ان کے ہاں استحسان کو فوقیت اور برتری حاصل ہے۔ اس سے بھی انہوں نے امام صاحب کو منکرِ حدیث ثابت کرنے کی کوشش کی ہے یہ ان پر بہتان اور اتہام تراشی

ہے۔ ان عقل کے اندھوں سے کوئی پوچھے کہ کیا انہیں حدیث کی ضرورت ہی نہیں تھی۔

کوئی امام حدیث کا منکر نہیں

آئمہ کرامؒ میں سے کوئی بھی ایسا نہیں جو حدیث کا منکر ہو۔ اخذِ حدیث اور قبولِ حدیث کے لئے ہر ایک امام نے کچھ شرطیں لگائی ہیں۔ ان شرائط اور قیود کے دائرہ میں رہتے ہوئے حدیث کو لیتے ہیں اور جو حدیث ان کی شرطوں پر پوری نہ اترے اسے۔ من حیث الحدیث رد نہیں کرتے بلکہ اسے سرے سے حدیث ہی تصور نہیں کرتے۔ اس لئے ان پر یہ اعتراض چسپاں نہیں ہوتا۔ کہ وہ حدیث کے منکر ہیں۔ یہ تو تھے اہل الرائ۔ اب اہل حدیث کی جانب آئیے۔

اہل حدیث اور اہل الرائ کے مابین جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ اہل حدیث۔ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اپنے آراء کو قطعاً دخیل نہیں سمجھتے بلکہ حدیث کو اس کی اپنی حالت پر چھوڑ دیتے ہیں اور اہل الرائ کی طرح قیود اور شرائط بھی نہیں لگاتے کہ وہ قرآن کے خلاف نہ ہو۔ متواتر اور مشہور کے معارض نہ ہو عموم بلوا کی صورت نہ ہو۔ محدثین صحتِ حدیث کے لئے صحتِ سند کو معیار قرار دیتے ہیں۔ صحت سند کی جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے چند شرطیں ہیں۔ راوی کی عدالت، ضبطِ تام، اتصالِ سند اور علت و شذوذ کا نہ ہونا۔ جو حدیث ان شرائط پر پوری اترے اسے ارشادِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سمجھ کر بلا حیل وحجت تسلیم کر لیتے ہیں اور پھر یہ نہیں سوچتے کہ مبادا قرآن کے خلاف ہو۔ متواتر و مشہور کے معارض ہو، وغیرہ۔ کیونکہ حدیث من حیث الحدیث قرآن کے خلاف نہیں ہوتی۔ عقل سلیم یہ باور کرنے سے ابار کرتی ہے کہ صاحبِ قرآن ہی قرآن کے خلاف رائے زنی کرے۔ اور ایک شرط کا مزید اضافہ یہ بھی کرتے ہیں کہ سلف کا عمل اس پر ہو۔ اس کے خلاف ثبوت نہ ہو۔ اس کی تقویت کے لئے ایک حدیث سے استشہاد پیش کرتے ہیں کہ ایک شخص مسجد میں آیا اور بغیر سنتیں پڑھے بیٹھ گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم نے سنتیں پڑھیں یا نہیں۔ اس نے نفی میں جواب دیا۔ آپ نے اسے سنتیں پڑھنے کی ہدایت فرمائی۔ مسلمؒ و بخاریؒ دونوں نے اس روایت کو لیا ہے۔ امام مالکؒ اس حدیث کے متعلق کہتے ہیں کہ اس پر عمل نہیں ہوا۔ جب عمل نہیں ہوا تو اسے چھوڑ دیا جائے گا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس پر عملدر آمد ہوا ہے ابو سعید خدریؓ مشہور صحابی کے علاوہ تابعین اور تبع تابعین نے بھی اس حدیث پر عمل کیا ہے (اگر ان کا استاذ ربیعہ اس کا عامل نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اور کوئی عمل کرنے والا نہیں ہے) اگر ایسا کوئی عمل ثابت ہو جائے کہ جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ سعادت سے لے کر امام مالکؒ تک تسلسل سے عمل ہوتا رہا ہو۔ اس کی توحیثیت علامہ ابن قیمؒ کے خیال کے مطابق حدیث تقریری کی ہو جائے گی۔ ایسے تعامل میں اختلاف کی گنجائش کہاں۔ مثلاً ایک حدیث صاع کو لیجئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جو صاع اور مُد صدقہ و زکوٰۃ دینے کے لئے پیمانے کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا وہی پیمانہ امام مالکؒ کے زمانہ تک مدینہ میں مروج چلا آیا ہے۔ اسی پر اہل مدینہ عمل پیرا تھے۔ (یہ گویا تسلسل سے آیا

تھا) ایک مرتبہ امام ابو یوسفؒ مدینہ منورہ تشریف لائے اور امام مالکؒ سے کہنے لگے کہ ہمارا صاع (عراقی صاع) مدنی صاع سے بہتر ہے۔ امام مالک نے فرمایا اچھا اس کا جواب کل دیا جائے گا۔ امام صاحب نے اہلِ مدینہ سے کہا کہ وہ صاع اور مُد جو تمہارے آباؤ اجداد عہدِ رسالت تاب سے استعمال کرتے آئے ہیں لے آؤ۔ اس پر پندرہ کے لگ بھگ صاع اور مُد جمع ہوگئے، امام ابو یوسفؒ کے سامنے رکھ دیئے اور ان کی سند بھی بیان کر دی۔ امام ابو یوسف نے وہ صاع اور مُد ملاحظہ کئے۔ اور سند پر غور کیا تو کہنے لگے واقعی تمہاری بات ٹھیک ہے۔ آج اگر ہمارے استاذ زندہ ہوتے تو وہ بھی اس کے قائل ہو جاتے۔

اہلِ مدینہ کا تعامل اہلِ مدینہ کا اس قسم کا تعامل جو بلا انقطاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچے اس کا یہ مطلب نہیں کہ اہلِ مدینہ کا اجماع بھی ہو۔ ان میں اختلاف بھی ایک عمل تسلسل سے آپ تک پہنچ سکتا ہے اور حدیث تقریری کے قائم مقام متصور ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ کے بقول جب کسی تعامل پر مدینہ والوں کا اجماع ہو جائے تو اس کی حیثیت ایسی ہے جیسے ساری دنیا نے عمل کیا ہے اس رائے کے خلاف کسی کا قول نہیں۔

امام مالک نے جن سترہ مسائل میں حدیث کی بجائے اہلِ مدینہ کے تعامل کو اختیار کیا ہے۔ امام شافعیؒ اور مصری امام لیثؒ نے اس پر گرفت کی ہے۔ امام لیثؒ کہتے ہیں کہ جب صحابہ کرام ہر جگہ پہنچے ہیں اور انہیں احادیث یاد بھی ہوتی تھیں تو حدیث کو چھوڑ کر عملِ اہلِ مدینہ کو ترجیح دینا مناسب نہیں۔ امام شافعی نے امام مالک کی رائے پر اظہارِ رائے کرنے کی بجائے توقف سے کام لیا۔ اس بارے میں قلیل و کثیر کی قید لگانا درست نہیں۔ کیونکہ اکثریت کے مقابلے میں قلیل کی رائے زیادہ وزنی ہو سکتی ہے۔ بلا لحاظِ قلت و کثرت حدیث کو ہر صورت میں فوقیت اور ترجیح ہونی چاہیئے۔

صحیح حدیث پر بہرحال عمل ہونا چاہیئے امام شافعی چونکہ امام مالک کے شاگرد تھے اس لئے انہوں نے شدت سے تردید نہیں کی۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ جب سندِ صحیح سے حدیث کا ثبوت مل جائے تو حدیث پر عمل کرنا چاہیئے۔ کسی کے عمل کرنے یا نہ کرنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ بابرکات ہر ایک کے لئے یکساں مطاع ہے اور کسی کو مطاع کی سند حاصل نہیں۔ اور حدیث پر کسی کے عمل نہ کرنے میں یہ امکان بھی ہو سکتا ہے کہ اس وقت تک حدیث کا کسی کو علم نہ ہوا ہو اور وہ نظروں سے معرضِ خفا میں رہ گئی ہو۔ ایسے شواہدات موجود ہیں کہ بہت سی احادیث ایسی ہیں جن پر احناف نے تو عمل کیا ہے۔ خلفاء راشدینؓ کے عہد میں وہ ظاہر نہیں ہوئی تھیں۔ بعض وقت ایسا بھی ہوا ہے کہ ابوبکرؓ صدیق نے ایک حدیث پر عمل کیا ہے دیگر صحابہ کرامؓ نے نہیں کیا۔ مثلاً تقسیم وراثت میں جد (دادا) کا معاملہ ہے ان کا فتویٰ ہے کہ دادا باپ کے قائم مقام ہوتا ہے۔ خلفاء ثلاثہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور دیگر صحابہ کرام کی رائے ہے کہ مقاسمہ ہوگا اور دادا کے

ساتھ تقسیم وراثت میں بھائی شریک ہوں گے۔ امام ابو حنیفہ نے حضرت ابوبکر کی رائے کو اختیار کیا ہے امام بخاری کا بھی یہی مسلک ہے اور ایک قول امام احمد بن حنبل کا بھی ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اکثریت کو ترجیح دینا ضروری نہیں اگر قلیل کی رائے پر وزنی دلائل موجود ہوں تو اسے قبول کرنے میں آخر کون سی قباحت ہے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کہتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل کے بعد کے محدثین اس طرف گئے ہیں کہ صحیح حدیث کی موجودگی میں کسی دوسری طرف انتقال نہیں کرنا چاہیئے اہل حدیث کا بھی یہی مسلک ہے البتہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ جن حضرات نے رجوع کیا ہے ان پر فتویٰ لگا دیا جائے۔ کیونکہ وہ بھی تو صاحب علم وبصیرت امام تھے۔ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے قبولِ حدیث کے لئے زیادہ کڑی اور سخت شرطیں نہ لگائی ہوں اور انقطاع وغیرہ (معضل، مرسل، منقطع) کی جانچ پڑتال اور طرح کی ہو۔

ڈاکٹر اقبالؒ کوئی محدث نہ تھے

بہرحال چکڑالوی حضرات کا استشہاد کے طور پر ڈاکٹر اقبالؒ کو پیش کرنا اس بات کی تصدیق نہیں ہے کہ ان کا اپنا نظریہ انکارِ حدیث صحیح ہے۔ ڈاکٹر موصوف کون سے محدث تھے کہ حدیث کے معیارِ رد وقبول کے لئے انہیں اتھارٹی مانا جائے۔ ان کے اردو، فارسی میں مشہور ومعروف شاعر ہونے میں کیا کلام ہے۔ دورِ جدید کے فلسفی ومفکر شاعر تھے۔ اپنے فلسفیانہ فکر کی نگارشات کو اشعار کے موتی بنا کر دنیا کے سامنے پیش کیا۔ ان کی یہ خدمات اپنی جگہ نہایت قابلِ قدر ہیں لائقِ تحسین ہیں۔ مگر جس مقام پر یہ حضرات انہیں لا کر اپنا مطلب نکالنا چاہتے ہیں وہ درست نہیں۔

استحسان کی حقیقت

ڈاکٹر اقبالؒ تو کیا انہوں نے تو امام ابو حنیفہؒ کو بھی معاف نہیں کیا۔ انہیں بھی منکرینِ حدیث کا سرخیل بنانے کی بہت کوشش کی اور ان پر یہ الزام تھوپ دیا کہ وہ تو استحسان کو حدیث پر ترجیح دیتے تھے اور حدیث کی موجودگی میں استحسان پر عمل کرتے اور استحسان کا معنیٰ بھی اپنی طرف سے کر دیا کہ استحسان حالات حاضرہ کے تقاضا کو ملحوظ رکھنے کا نام ہے۔ حالانکہ استحسان اسے کہتے ہی نہیں۔ استحسان کا اصل مطلب ومفہوم یہ ہے کہ وہ قرآن کے خلاف نہ ہو۔ وقتی حالات ایک چیز کے متقاضی ہیں اور کتاب اللہ کا تقاضا اور ہے۔ قیاس چاہتا ہے کہ کتاب اللہ کو لیا جائے مگر وہاں حدیث بھی آگئی ہے اب قیاس کا تقاضا ہے کہ حدیث کو لیا جائے۔ لہذا حدیث کو لے لو یا اجماع ہو گیا ہے اسے لے لو، یا قیاس ذُو جہتین ہے یا قیاس ذرا خفی ہے۔ اصل کے اعتبار سے ذرا قوی ہو ایسی صورتوں میں احناف استحسان سے کام نکالتے ہیں گویا ان کے ہاں استحسان نام ہے پیش آمدہ ضرورت کا۔ مثلاً حنفی مذہب میں اصل میں پرندوں کا گوشت حرام ہے۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ پرندے چونکہ چونچ سے پانی پیتے ہیں اور چونچ ہڈی سے بنی ہوتی ہے یہ استدلال عقلی ہے۔ اسی پر مزید استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ کہ مثلاً کوا کسی برتن میں منہ ڈال جائے اگر اسے ناپاک وپلید قرار دیا جائے تو حرج واقعہ ہوتا ہے اسی حرج کے دفع کے لئے پاک قرار دیا ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ کسی کام کے بارے میں اس کے اچھا ہونے کی بنار پر یہ کہنا کہ اس کے بغیر کام نہیں چلتا (جیسا آج کل مولوی حضرات کہتے ہیں کہ زکوٰۃ اگر نہ لیں تو مدارس نہیں چلتے) یہ انتظامی مسئلہ ہے اس کے بغیر نظام حکومت خراب ہوتا ہے۔ اس قسم کا استحسان جائز نہیں۔ من استحسن فقد کاد ان یکون شارعاً جو استحسان کا قائل ہے وہ شارع بننا چاہتا ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی استحسان کو محرمات شریعت میں شمار کیا ہے۔

تقلید ایک انتظامی مسئلہ ہے

انتظامی مسئلہ کے ذکر میں مجھے قاری طیب صاحب کی ایک تقریر کا مقولہ یاد آگیا۔ قاری صاحب پٹیالہ میں کسی جگہ تقریر کر رہے تھے۔ دوران تقریر فرمایا کہ تقلید بھی ایک انتظامی نوعیت کا مسئلہ ہے۔ اس کے بغیر انتظام خراب ہوتا ہے۔ عوام آوارہ ہو جاتے ہیں شتر بے مہار کی طرح جس طرف چاہتے ہیں منہ اٹھائے پھرتے ہیں۔ کوئی روک ٹوک اور بندش نہیں رہتی۔ لوگوں کو منظم اور متحد کرنے کے لئے ذرا کہہ دیا جاتا ہے کہ ایک امام کی تقلید کرو۔ ورنہ یہ کوئی مسئلہ نہیں اصل مسئلہ تو کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہے۔ بات معقول کی ہے ہر ایک کو تو یہ اختیار نہیں کہ امام ابوحنیفہ کی جگہ بیٹھ جائے۔ (بعض اہل حدیث حضرات ایسا کرتے ہیں اور امام بن بیٹھتے ہیں) اقوال آئمہ کا انکار کرنے سے پہلے ان پر غور و فکر ضرور کر لینا چاہیئے۔ ہاں اب بھی اگر کسی مسئلہ میں اختلاف ہو تو اس کے دلائل پر غور کرنا چاہیئے۔ جس کے دلائل زیادہ قوی اور ارجح ہوں اسے لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ یہ کوئی صحیح طریق کار نہیں ہے کہ آئمہ کی آراء کو سرے سے دیکھا ہی نہ جائے اور محض انا ولا غیری کے زعم میں مبتلا ہو کر یکسر نظر انداز کر دیا جائے۔ انہوں نے اجتہاد کیا ہے۔ اجتہاد کے لئے کچھ اصول و قواعد بھی وضع کئے ہیں۔ لہذا اگر کوئی شخص کسی امام کی اتباع کرنا چاہتا ہے تو فرمان رسول کا لحاظ ملحوظ رکھ کر کرلے۔ اصول کو مدنظر رکھ کر ان سے اصولی اختلاف کر سکتا ہے۔ جیسے قاضی ثناء اللہ پانی پتی ہیں۔ مسلکاً حنفی ہیں لیکن محقق اور انصاف پسند حنفی ہیں۔ حدیث پر کافی عبور ہے۔ فہم حدیث میں اچھی دسترس رکھتے ہیں۔ ان کا حدیث پر عمل کرنے کا اصول و طریقہ یہ تھا کہ حنفی قواعد و اصول کے خلاف نہ ہو۔ اگر کوئی مسئلہ ایسا آجاتے جو مذہب کے خلاف جاتا ہو۔ اور مسلک حنفی کے قواعد کے موافق ہو۔ اصولی اور قاعدے کی بات تو یہی ہے کہ اس حدیث پر عمل کیا جائے اگرچہ احناف یہی کہتے ہیں کہ اس حدیث پر عمل نہ کیا جائے اس کو اس کے حال پر ہی چھوڑ دیا جائے۔ پانچویں پارہ کی اس آیت کے تحت لکھا ہے۔ ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین یعنی مال کے ساتھ نکاح کرو۔ قرآن مجید نے اس آیت میں مال کا ذکر کیا ہے۔ مال مطلق ہے۔ مطلق کی تقیید حنفی اصول کے مطابق جائز نہیں تو احناف نے دس درہم مہر میں مقرر کئے ہیں اور اسے حدیث پر محمول کرتے ہیں۔ اس کا کیا جواز ہے۔ ان کے اپنے اصول کی اس طرح تو خود نفی ہو جاتی ہے لا مھر اقل من عشرۃ دراھم والی حدیث اگر صحیح بھی تسلیم کی جائے، ہے تو خبر واحد۔ خبر واحد سے مطلق کی تقیید درست نہیں۔ جب یہ جائز نہیں تو قلیل و کثیر سب جائز ہے۔ یہ بات قاضی صاحب نے حنفی اصول کے پیش نظر لکھی ہے یہ نہیں

کہا کہ ہم اس کو چھوڑ دیتے ہیں کیونکہ حدیث میں آتا ہے ولو خاتما من حدید — اس کو انہوں نے نہیں لیا بلکہ قرآن کی آیت کو سامنے رکھا ہے۔ اسی طرح آلِ عمران کی اس آیت پر تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے۔ ولا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللہ۔

صحیح حدیث کے خلاف کسی امام کی بات نہیں مانی جائے گی

اگر کسی وقت امام ابوحنیفہ کا مسئلہ خلاف آجائے تو حدیث پر عمل کیا جائے گا۔ اور ان کا قول ترک کر دینا چاہیئے۔ کیونکہ امام صاحب کی اتباع تو ہم اس لئے کرتے ہیں کہ وہ صاحب بصیرت متبحر عالم دین تھے اور مبلغ اسلام تھے۔ جب ہمیں کسی طرح معلوم ہو جائے کہ انہیں حدیث نہیں پہنچی یا یہ کہ انہوں نے حدیث کی جو تفصیل بیان کی ہے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہمارے ہاں صحیح نہیں ہے۔ اور دوسرے آئمہ کا رجحان دوسری جانب ہے تو ان کی بات قبول نہیں کی جائے گی ایسی صورت میں تقلید حرام ہو جاتی ہے۔ مسلک حنفی کے قواعد کو ملحوظ رکھ کر بات کرنے والے بہت سے محققین گزرے ہیں۔ جیسا علامہ ابن ہمام ہے۔ یہ بسا اوقات تو ہدایہ پر بھی تنقید کر جاتے ہیں۔ اور صاحب ہدایہ کی رائے کے متعلق برملا کہہ دیتے ہیں کہ یہ رائے ٹھیک نہیں ہے ہدایہ میں لکھا ہے کہ حالتِ احرام میں ربع رأس منڈوانے میں کوئی حرج نہیں۔ اس کو مسح رأس پر قیاس کیا ہے۔ ابن ہمام نے اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ قیاس بالشبہ ہے قیاس بالعلت نہیں۔ قیاس بالعلت اسے کہتے ہیں کہ جو علت یہاں پائی جاتی ہے۔ وہاں بھی پائی جانی چاہیئے۔ قیاس بالشبہ اللہ تعالیٰ نے کفار سے نقل کیا ہے جو کہتے ہیں کہ یہ پیغمبر ہماری طرح کا ایک بشر ہے۔ کوئی ایسا امتیاز تو نہیں رکھتا جو ہم سے بالاتر ہو۔ پھر ہم پر نبوت کیوں نہیں آتی اس پر کیوں آتی ہے۔ اسی طرح کفار کا یہ قول بھی قرآن نے نقل کیا ہے انما البیع مثل الربوا۔ یہ بھی قیاس بالشبہ ہے اور یہ درست نہیں۔

انور شاہ صاحبؒ نے علامہ ابن ہمام کا جواب اس طرح دیا ہے کہ انہوں نے غلط سمجھا ہے یہ قیاس بالشبہ نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت اگر یہ حکم دے کہ کسی عضو کے ساتھ فلاں کام کیا جائے ربع پر بھی کام کیا جائے تو یہ بمنزل کل ہوگا۔ انہوں نے بھی مسح ربع رأس پر قیاس کیا ہے۔ انور شاہ صاحب کا یہ جواب درست نہیں۔ اگر یہ جواب صحیح تسلیم کر لیا جائے پھر تو ہاتھ کے چوتھے حصہ کو دھونے سے پورا ہاتھ دھونا مراد لینا چاہیئے حالانکہ اس کو وہ بھی نہیں مانتے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے بغیر سوچے سمجھے جواب دے دیا۔

مقصودِ کلام یہ ہے کہ محقق ابن ہمام بعض مقام پر مخالفت کر جاتا ہے آمین کے بارے میں تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ اگر معاملہ میرے بس میں ہو۔ تو میں یہ فیصلہ دوں کہ آمین نہ بہت بلند آواز سے کہی جائے اور نہ بہت پست آواز سے بلکہ درمیانی آواز سے کہی جائے۔ پہلے لوگ اس معنی میں حنفی نہیں تھے کہ وہ مقلد تھے۔ بلکہ حنفی کا مطلب یہ تھا کہ ان لوگوں نے فقہ امام ابوحنیفہ پڑھی ہوئی تھی اور اس درس گاہ کے طالب علم رہ چکے تھے۔ وہ امام ابوحنیفہ سے من کل الوجوہ مطابقت نہیں رکھتے تھے۔

مذہب حنفی صرف امام ابوحنیفہ کے اقوال و آراء کا نام نہیں | یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ مذہب حنفی صرف امام ابوحنیفہ کے اقوال اور آراء ہی کا نام نہیں ہے یہ مشہور ہے ورنہ حقیقت میں یہ مذہب مرکب ہے۔ بعض مسائل میں فتویٰ امام ابویوسف کی رائے پر دیا گیا ہے۔ اور بعض جگہ امام محمد کے قول پر فتویٰ ہے کسی جگہ امام احمد بن حنبل کا قول منقول ہے۔ اور ہدایہ میں سترہ مسائل ایسے ہیں جو امام زفر کے فتویٰ پر ہیں۔ کہیں امام شافعی کی رائے پر فتویٰ ہے مثلاً تعلیم کی اجرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک درست نہیں بلکہ حرام ہے۔ یہاں یہ کہہ کر کہ اگر تعلیم پر اجرت منع کر دی جائے تو درس و تدریس کا سلسلہ ختم ہو کر رہ جائے گا۔ امام شافعی کا مسلک اختیار کر لیا ہے۔ کسی مقام پر امام مالک کا مسلک راجح مان لیا ہے۔ جیسا کہ خاوند متعنت ہو مندی ہو۔ نہ بیوی کو بندش عقد سے آزاد کرتا ہے۔ اور نہ اخراجات و مصارف کی ذمہ داری اٹھاتا ہے۔ حنفی مسلک کی رُو سے تو حاکم کو یہ اختیار ہی نہیں کہ وہ نکاح فسخ کر دے اب عورت کیا کرے۔

اس کا جواب مولوی اشرف علی تھانوی نے اپنے رسالہ الحیلۃ الناجزہ، للحیلۃ العاجزۃ۔ میں دیا ہے۔ کہ ایک خاتون اپنے شوہر سے عاجز آچکی ہے وہ اسے طلاق نہیں دیتا۔ مذہب حنفی میں اس کی گنجائش نہیں اس صورت میں کیا کیا جائے۔ اس مسئلہ میں احناف کہتے ہیں کہ مالکی مسلک پر عمل کر لیا جائے جس طرح بہت سے مسائل میں امام شافعی کے مذہب پر عمل کیا ہے اب وہ مسائل ہمارے مسائل بن گئے ہیں۔ مالکی مذہب میں ایسی عورت کا فیصلہ اس طرح کیا جاتا ہے۔ تین آدمی بیٹھتے ہیں۔ ان میں ایک عالم اور دو دوسرے آدمی ہوتے ہیں۔ یہ پنچ عورت سے بیانات سنتا ہے اگر یہ بورڈ بیانات کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہنچے کہ واقعی خاوند متعنت ہے تو نکاح فسخ کر دے۔ مولوی عبدالحی نے بھی فتویٰ دیا ہے کہ امام مالک کے قول پر عمل کر لو۔

دوسرا مسئلہ جس میں احناف نے قول امام مالک پر فتویٰ دیا ہے وہ مفقود الخبر آدمی کی بیوی کے بارے میں ہے۔ ان کا مسلک ہے اگر کوئی عورت ایسی صورت سے دوچار ہو جائے تو وہ عورت اتنی مدت انتظار میں گزارے جتنی مدت میں اس مرد کے ہم عمر وفات پا چکے ہوں یا پھر ۱۲۰ سال آج کل بعض کہتے ہیں ساٹھ ستر سال کے لگ بھگ انتظار کرے جب مفقود الخبر شوہر کی عمر اتنی ہو جائے تو سمجھ لو کہ دار فانی سے کوچ کر گیا ہے۔ یہاں بھی احناف نے فتویٰ امام مالک کے مذہب کے مطابق دیا ہے۔ امام مالک صورت مذکورہ میں چار سال انتظار کے قائل ہیں۔ حضرت عمر کا فتویٰ بھی اسی کے مطابق ثابت ہے کہ قاضی چار سال کی مدت انتظار کے بعد موت کا حکم لگا دے اور عورت کو حکم دے کہ چار ماہ دس دن عدت پوری کر کے نکاح کر لے۔

دوسرے امام کے مذہب پر عمل کرنا جائز ہے | انور شاہ صاحبؒ نے صدقہ فطر میں امام شافعی کے مذہب پر عمل کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ احناف صدقہ فطر کو نصاب کے ساتھ مشروط مانتے ہیں لیکن حدیث میں آیا ہے کہ صدقہ فطر غریب پر بھی فرض ہے۔ لہذا شافعی کے مسلک پر عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ اسی بناء پر شامی نے کہا ہے کہ مذہب حنفی کی نمایاں خوبی اور امتیاز یہ ہے کہ وہ مرکب مذہب ہے

مذکورہ بالا مثالوں سے واضح ہوا ہے کہ اسی طرح بعض مسائل میں امام محمد کے فتویٰ کو ترجیح دی ہے۔ مثلاً ذوی الارحام کے مسائل میں انہی کے قول پر فتویٰ ہے۔ قضار کے مسائل میں امام ابو یوسف پر انحصار کیا ہے۔ ہدایہ میں سترہ مسائل میں امام زفر کا قول لیا گیا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے اقوال زیادہ تر عبادات پر محدود ہیں۔ بعض جگہ ان میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثلاً نماز ظہر کے بارے میں امام صاحب کا مشہور قول دو مثل تک ہے۔ امام محمد ایک مثل کے قائل ہیں۔ حنفی امام صاحب کے قول کے بجائے امام محمد کے قول پر عمل کر لیتے ہیں۔ والفتویٰ علی قول محمد کہہ دیتے ہیں۔

اس بات کا ثبوت کہ حنفی ایک مثل پر عمل کر لیتے ہیں۔ حرمین شریف کے زمانہ میں جب میں فریضۂ حج ادا کرنے گیا تو میں نے اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا کہ حنفی ایک مثل پر نماز پڑھ رہے ہیں۔ میں نے اس کی وجہ دریافت کی تو معلوم ہوا کہ حنفی اور شافعی حضرات کا آپس میں نماز پڑھانے کا جھگڑا ہو گیا تھا۔ حنفی کہتے تھے ہم جماعت کرائیں گے۔ شافعی حضرات کہتے تھے ہم پہلے جماعت کرائیں گے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک نماز کا وقت پہلے ہو جاتا ہے۔ حنفی حضرات نے آخر تسلیم کر لیا اور صلح ہو گئی۔ اور اب ایک مثل پر نماز کے قائل ہیں۔ اس مسئلہ میں بھی گویا ان کا فتویٰ امام شافعی کے مطابق ہوا۔

فقہی اختلافات میں شدت

فقہی اختلافات نے آخر کار ایک وقت ایسی ناگفتہ بہ صورت اختیار کر لی، کہ شافعی اور حنفی حضرات آپس میں لڑنے لگے حتیٰ کہ خراسان میں ایک دوسرے کے محلات کو نذرِ آتش کرنے کی نوبت آ گئی اور احناف نے تو اپنی کتابوں میں یہاں تک لکھ دیا کہ اگر شافعی حضرات کے ساتھ مناظرہ کی نوبت آ جائے تو روزہ افطار کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ جہاد کے حکم میں آ جاتا ہے۔ اس جھگڑے کا ذکر شاہ ولی اللہ نے بھی کیا ہے اور انور شاہ صاحب نے فیض الباری میں لکھا ہے۔

اس مذہبی مناقشہ کا نتیجہ یہ ہوا کہ شافعی چونکہ وہاں اقلیت میں تھے۔ انہوں نے چنگیز خاں کو بلا لیا۔ اس ظالم و سفاک انسان نے آکر سب کو تہس نہس کر دیا نہ شافعی چھوڑے اور نہ حنفیوں کو معاف کیا دونوں کی وہ خبر لی کہ الامان والحفیظ۔

مذاہب میں موافقت کی صورتیں

امت میں جب فقہی اختلاف کی وجہ سے انتشار اور خلفشار پیدا ہو گیا تو بعض علماء سر جوڑ کر بیٹھے اور محسوس کیا کہ یہ دن بدن بگڑتی ہوئی صورت حال تشویشناک ہے اس کا کوئی مناسب حل نکلنا چاہیئے۔ چنانچہ علماء کا یہ بورڈ غور و خوض اور سوچ بچار کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا کہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

ایک یہ کہ اعلان عام کر دیا جائے اور اپنے اپنے مکتب فکر اور ہم خیال عوام کو یہ بات ذہن نشین کر دی جائے کہ مذاہب اربعہ اپنی اپنی جگہ برحق ہیں۔ ایک دوسرے پر کیچڑ نہ اچھالا جائے۔ اور اس طرح نہ کہا جائے کہ مذہب امام ابو حنیفہ ہی حق ہے اور یہ بھی نہ کہا جائے کہ مذہب شافعی ہی حق ہے۔ اس طرح امت میں

اختلاف کی خلیج اور وسیع ہو گی جس سے فساد فی الامت کا اندیشہ ہے۔ چاروں مذہب حق پر ہیں۔ جس کا جس مذہب پر اطمینانِ قلب ہو اُس پر آزادی سے عمل کرے۔ کسی مذہب والے کو کوئی حق نہیں پہنچتا کہ دوسرے کو باطل قرار دے اور اسے بُرا بھلا کہے۔ اس رائے کی تائید و حمایت میں لوگوں نے کتابیں بھی لکھی۔ شعرانی کی میزانِ کبریٰ اُسی دور کی یادگار ہے۔ موصوف نے اس کتاب میں چاروں مذاہب کو ایک بنانے کی کوشش کی ہے۔ انہوں نے مزید برآں یہ بھی کہا ہے کہ یہ اختلافات صرف تخفیف اور تشدید کے ہیں۔ ورنہ کوئی خاص بنیادی فرق نہیں اتنی کوشش کے باوجود بعض مسائل مثلاً فاتحہ کا مسئلہ ہے۔ جو مختلف فیہ چلا آرہا ہے۔ ایک مکتبِ فکر اسے واجب کہتا ہے دوسرا اسے ممنوع سمجھتا ہے۔ تشدید و تخفیف تو اس صورت میں ہو سکتی ہے کہ ایک کہتا کہ فاتحہ پڑھنے میں کوئی حرج نہیں، دوسرا کہتا کہ پڑھنی چاہیئے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ چاروں مذاہب باہم دیگر مخلوط کر کے ایک ہی بنا دیا جائے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی تجویز اور رائے بھی یہی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مذہبِ حنفی پہلے ہی چند آئمہ کے اقوال و آراء کا مجموعہ و مرکب ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر وغیرہ۔ اسی طرح باقی آئمہ ثلاثہ کے اقوال اور آراء کو بھی شامل کر کے ایک ہی مسلک اور مکتبِ فکر بنا دیا جائے۔ نہ رہے بانس نہ بجے بانسری۔ نہ چاروں مذہب ہوں اور نہ اختلاف شدت اختیار کریں۔ یہ مکاتیبِ فکر مذہبی تنازعات اور جھگڑوں کی وجہ سے مذہبی اکھاڑے بن کر رہ گئے ہیں۔ جہاں فنِ مناظرہ کے پہلوان ذہنی دنگل لڑتے ہیں۔ اور شکست کوئی نہیں مانتا۔

شاہ ولی اللہؒ کی تجویز اتحاد بین المذاہب شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اپنی اس تجویز کا ذکر قول جمیل میں کیا ہے اور وہاں اس اتحاد بین المذاہب کا طریق اور معیار بھی بتایا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ چاروں مکاتیبِ فکر کو مدغم کرنے کا طریقہ اس طرح ہونا چاہیئے۔ اور اس معیار کی اساس تین چیزیں ہیں۔

(۱) قرآن: جس کی تفسیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحابہ کرام کے واسطہ سے آئی ہے۔ (کسی کی اپنی تفسیر قابلِ اعتناء متصور نہیں ہو گی۔) کیونکہ اس طرح تو قرآن بازیچۂ اطفال بن کر رہ جاتا ہے) اسی طرح قرآن مجید کی تفسیر وہی لی جائے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یا صحابہ کرام نے بالاجماع بیان کی ہو۔

(۲) بخاری و مسلم کی وہ روایات معیارِ مطلوب قرار دی جائیں۔ جن کے کم از کم تین راوی صحابی ہوں۔ ایسی حدیث کے خلاف اگر کسی امام یا فقیہہ کا قول ہو تو مسترد کر دیا جائے۔

(۳) اہل مدینہ کے اُس عمل کو تیسرا معیار بنا لیا جائے جو مسلسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچے اور اس پر امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور بخاری کی جرح نہ ہو۔

شاہ صاحبؒ نے اہلِ مدینہ کے عمل کو جس شرط کے ساتھ مشروط کر کے لینے کی رائے دی ہے۔ اس صورت میں تو یہ مرفوع حدیث کے حکم میں آجاتا ہے یا پھر امت کا اجماع بن جاتا ہے۔ یہ دو ہی صورتیں بن سکتی ہیں۔ اسی لئے انہوں نے نقد و جرح کے تین آئمہ کی عدم جرح کی شرط لگائی ہے۔

امام بخاری نے فقہی مسائل پر اپنی کتاب بخاری میں کافی غور و خوض اور فکر و تدبر کیا ہے۔ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل نے بھی مسائلِ فقہیہ میں کافی غور و فکر کیا ہے۔ اگر ان آئمہ ثلاثہ کی جرح نہیں تو بلا حیل و حجت اور بغیر کسی قسم کے شک و شبہ کے سمجھ لیا جائے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ گیا ہے اور وہ سنت کے حکم میں ہے۔ اس کے خلاف اگر کسی اور کا قول آئے تو قابلِ اعتبار نہ سمجھا جائے اور اسے بلا خوف و تردد مسترد کر دیا جائے۔

ظاہرِ اسلام اس کا نام انہوں نے ظاہر اسلام رکھا ہے۔ اسی طرح کے دو پہلو مذہب حنفی میں بھی ہوتے ہیں۔ ایک ظاہر روایت اور دوسرا نادر روایت۔ حنفی مسلک میں ظاہر روایت کی چھ کتابیں ہیں، جو امام محمدؒ کی تصنیف ہیں۔ جامع کبیر، جامع صغیر، زیادات مبسوط، سیرِ کبیر، سیرِ صغیر ان کی روایات کا اگر نادر روایات سے معارضہ ہو جائے تو انہیں ترجیح ہوتی ہے۔

قرآن اور تین صحابہ سے مروی بخاری مسلم کی صحیح روایات، اور اہلِ مدینہ کا وہ عمل جو مسلسل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچے اسے ظاہر شریعت کہتے ہیں۔ صحیحین کی باقی روایات یا وہ روایت جس میں تین صحابہ جمع نہیں ہوئے بلکہ صرف ایک ہی صحابی راوی ہے اور دوسری کتابوں کی روایات کے متعلق شاہ صاحب کا خیال ہے کہ انہیں نادر شریعت کہا جائے۔ نادر شریعت میں زیادہ کرید نہیں کرنی چاہیئے۔ اس پر عمل کیا جائے تو مذہب ایک ہو گیا جس کا جس طرح جی چاہے آزادی سے عمل کرے۔

محدثین کا موقف اس کے برعکس محدثین کہتے ہیں کہ جب حدیث صحیح ہو خواہ بخاری و مسلم کا ایک ہی راوی ہو یا دو ہوں (تین کی وہ شرط نہیں لگاتے) یا ابو داؤد کی کوئی صحیح حدیث ہو اس پر عمل کرنے کے لئے کوئی شرط نہیں ہونی چاہیئے۔ اور اس کے خلاف کسی امام کا قول ہو تو اسے مسترد کر دینا چاہیئے اہلِ حدیث کا حقیقت میں یہی مذہب ہے کہ مذاہبِ اربعہ کو ایک کر دیا جائے۔ راجح چیز کو لے لیا جائے اور مرجوح کو نظر انداز کر دیا جائے۔ شامی نے اس کی تائید کی ہے۔ والفتویٰ بالمرجوح خرق للاجماع وحمق مرجوح پر فتویٰ دینا اجماع کا خرق ہے اور حماقت ہے۔ اس قاعدے کے مطابق ایک چیز راجح اور دوسری مرجوح ہو جائے گی۔

احادیث کی حیثیت اصولی ہے

گذشتہ مباحث میں علمِ حدیث کی چند بنیادی اور اساسی چیزوں کا ذکر تفصیل کے ساتھ کیا جا چکا ہے

مثلاً اس کی تعریف، موضوع، غرض و غایت، اس کا واضع، اس کا جامع اور اس کے ناقلین، بالاستیعاب تبویب بندی کا بانی وغیرہ۔

نقلیات۔ عقلیات اور شرعیات

اب یہ دیکھنا ہے کہ حدیث کا تعلق کس جنس سے ہے۔ نقلیات سے عقلیات سے یا شرعیات سے۔ اصول سے ہے یا فروع سے۔ اس کا تعلق نقل سے ہے عقل سے نہیں۔ اصول سے ہے فروعات سے نہیں۔ اس لحاظ سے ساری احادیث اصولی ہیں اور شرعیات سے ہیں۔ فقہ چونکہ حدیث سے نکالی گئی ہے۔ اور حدیث پر مرتب ہے اس لئے اس کا تعلق فروعات سے ہے۔

رہا یہ سوال کہ حدیث کا مقام و مرتبہ کیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیئے کہ قرآن کلام الٰہی ہے۔ منزّل من اللہ ہے اس کا کلام ہے جس نے رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم النبیین اور رحمت للعالمین بنا کر مبعوث فرمایا۔ ظاہر ہے کلام الملوک ملوک الکلام ہوتی ہے۔ اس لئے استدلال کے اعتبار سے حدیث کا مرتبہ قرآن مجید کے بعد ہے۔ بعض لوگ تعلیم کے اعتبار سے حدیث کو قرآن پر مقدم کہتے ہیں۔ استدلال کچھ اس طرح کرتے ہیں۔ کہ حدیث چونکہ عربی زبان میں ہے اور عربی زبان کی تحصیل اس پر موقوف ہے کہ پہلے اس سے متعلق فنون مثلاً صرف و نحو، ادب وغیرہ کی تعلیم حاصل کی جائے۔ گویا علوم آلیہ کو اس سے پہلے سیکھنا چاہیئے۔ کیونکہ علم حدیث کا فہم و ادراک ان علوم پر موقوف ہے اس لئے ان کا مقدم ہونا ضروری ہے۔

یہاں پر یہ سوال ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ متذکرہ علوم آلیہ میں کس قدر دسترس ہونی ضروری اور ناگزیر ہے آیا ہر شخص کے لئے اس کے مبادیات سے لے کر انتہا تک پڑھنا لازمی ہے یا کم و بیش سے مقصود حاصل ہو جائے گا۔

ان علوم کی تعلیم بس اتنی کافی ہے کہ قاری عبارتِ حدیث کا صحیح مطلب اور مفہوم آسانی سے سمجھ سکے، الفاظ کا مستعمل معنی سمجھ لے۔ اس ضمن میں تحومیر، ابواب الصرف، زرادی وغیرہ سے کام چل سکتا ہے۔ اس کے اوپر اور پھر منتہی درجہ کی کتب فنون میں انہی ابتدائی اور بنیادی کتابوں کی تفصیلات ہوتی ہیں۔ ان کتب کا مطالعہ ان لوگوں کے لئے مفید ہے جنہوں نے بہت گہری اور عمیق بصیرت پیدا کرنی ہو۔

اہلِ حدیث، حدیث کو ہی بطور ادب پڑھتے ہیں اور ادب کو الفاظِ حدیث کے معنی معلوم کر کے سیکھ لیتے ہیں۔ اور عربی زبان پر خاطر خواہ دسترس حاصل ہو جاتی ہے۔ اس طرح کچھ مدد تو حدیث کے الفاظ کے معانی سے اور کچھ براہِ راست قرآن مجید کے پڑھنے سے حاصل ہو جاتی ہے۔ چونکہ حدیث اور قرآن اساتذہ سے پڑھے جاتے ہیں وہ لغت اور ادب کا پورا خیال پیشِ نظر رکھ کر پڑھاتے ہیں اس لئے قاموس اور ادب کی کتب حماسہ، مقامات وغیرہ کے بغیر بھی قرآن و حدیث میں بقدرِ ضرورت، فہم و بصیرت اور تدبّر پیدا ہو جاتا ہے۔ اور ان ادبی اور لغوی اور انتہائی کتب فنون سے آدمی کسی حد تک بے نیاز اور مستغنی ہو جاتا ہے۔

ابتداءً بلوغ المرام اور مشکوٰۃ کی تعلیم | عصر حاضر میں ہم (اہلحدیث) بلوغ المرام یا مشکوٰۃ پہلے پڑھتے ہیں۔ یہ دونوں بطور ادب پڑھتے ہیں کیونکہ ان دونوں کتابوں میں مسائل کے ساتھ ادب بھی ہے۔ یہ ادب، ادب جدید کا سرچشمہ اور منبع ہے یہ اس عظیم اور اکمل انسان کی زبانِ مبارک کے جواہر پارے ہیں جو خود بڑا فصیح و بلیغ تھا۔ اور فصیح و بلیغ قبیلے کا چشم و چراغ تھا۔ اس لئے ادب حدیث کی فصاحت و بلاغت میں کلام نہیں۔ ان ابتدائی اور اساسی کتب کے بعد احادیث کی دوسری کتابیں پڑھتے ہیں۔ یہ دونوں کتابیں اپنی جگہ نہایت جامع ہیں اور دینی مسائل کے تقریباً تمام موضوعات پر حاوی ہیں۔ انہی کی تفصیل دوسری کتابوں میں آتی ہے۔ انداز مختلف ہوتا ہے۔ ترتیب مختلف ہوتی ہے۔ ورنہ نفس حدیث کا جہاں تک تعلق ہے وہ، وہی ہوتی ہیں جو ایک طالب علم بلوغ المرام اور مشکوٰۃ میں پڑھ چکا ہوتا ہے۔ ادب اور مسائل سے کافی حد تک متعارف ہو چکا ہوتا ہے اس لئے دوسری کتابوں کو سبک رفتاری اور تیزی سے پڑھتے جاتے ہیں۔ اس پہلو کو ملحوظ رکھا جائے تو حدیث کا قیام علوم آلیہ سے قدرے مؤخر ہے۔ یہ تقدم و تاخر صرف تعلیم و تعلم کے لحاظ سے ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ قرآن و حدیث کا مرتبہ چودہ علوم پر موقوف کر دیا جائے جیسا کہ کچھ لوگوں کا خیال یہ بھی ہے کہ جب تک چودہ علوم بالاستیعاب نہ پڑھے جائیں قرآن و حدیث کا فہم و ادراک مشکل ہے۔ درکِ حدیث اور فہم قرآن کے لئے ان علوم کا پڑھنا لازمی ہے۔ یہ شرط لگانے والوں نے ذرا تأمل اور تعمق سے کام نہیں لیا۔ چودہ علوم کی تکمیل تک عمر کا اکثر حصہ تو ان علوم کی نذر ہو کر رہ جاتا ہے۔ قرآن و حدیث کے لئے کتنا وقت باقی بچے گا۔ حالانکہ قرآن و حدیث ہی کو سمجھنے کے لئے یہ علوم پڑھے جاتے ہیں جب ان سے ہی فرصت اور فراغت نہیں ملے گی تو قرآن و حدیث کیا خاک سمجھیں گے۔ جو لوگ علوم عالیہ (قرآن و حدیث) کو علوم آلیہ سے بہت کم وقت دیتے ہیں ان کے بارے میں مشاہدہ بتاتا ہے کہ وہ علوم آلیہ کے علاوہ باقی سے کورا رہتے ہیں۔ کورا رہنے کی وجہ ظاہر ہے کہ قرآن و حدیث کی نوبت ہی بہت کم آتی ہے۔ میرا ذاتی مشاہدہ ہے کہ جس زمانے میں، میں دہلی کالج میں زیر تعلیم تھا ساتویں آٹھویں جماعت کے طلباء کو قرآن کے صحیح معنی تک نہیں آتے تھے۔ ان طلباء کو ان پڑھ تو نہیں کہا جا سکتا کیونکہ علوم آلیہ پڑھے ہوئے ہوتے تھے قرآن کی طرف اتنی توجہ نہیں تھی جتنی ہونی چاہیئے۔ حالانکہ قرآن کو پڑھنے کے لئے ان علوم کی اتنی ضرورت بھی نہیں ہوتی۔ قرآن مجید اپنے اندر ادبی چاشنی، عبارت کا معنوی حسن، فصاحت و بلاغت اور ادب و لغت کی جامعیت رکھتا ہے۔ اس پہلو کی معرفت و عرفان کے لئے تو ان علوم پر پوری دسترس ضروری ہے ان کے بغیر قرآن کے دقیق و عمیق مسائل پر بصیرت افروزی ذرا مشکل ہے۔ قرآنی مسائل کی کنہہ اور حقیقت رسی کے لئے علم بیان، علم بدیع اور علم معانی کا سیکھنا بھی ناگزیر ہے۔ تراکیب قرآن سمجھنے کے لئے صرف و نحو میں شرح جامی تک تعلیم کافی ہے اور زمخشری نے اس بارے میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ بھی کفایت کر سکتا ہے اور مطالب و مفاہیم قرآن سمجھنے کے لئے کافی ہے

ترتیبِ کتبِ حدیث بلحاظِ تعلیم

اس طرح حدیث کا درجہ اور مرتبہ ذرا مؤخر ہونے کے باوجود کتبِ حدیث میں ترتیب ہے۔ ہمارے (اہلِ حدیث کے نزدیک) ہاں تو حدیث کو چونکہ بطور ادب پڑھا جاتا ہے اس لئے سب سے مقدم بلوغ المرام کو رکھا گیا ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے اپنے علم کی حد تک اس میں فقہی ترتیب کو ملحوظ رکھتے ہوئے تمام مسائل کی احادیث جمع کر دی ہیں۔ خود حافظِ حدیث تھے۔ اس لئے اس کا انتخاب بڑے کمال درجہ اور اعلیٰ ہے۔ اکثر احادیث کتب کے حوالہ جات بھی نقل کر دیئے ہیں تا کہ قاری کو علم ہو سکے کہ فلاں حدیث کا ماخذ کون سی کتاب ہے۔ بعض لوگ شاید اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ "وہابی گر" کتاب ہے۔ جو اسے پڑھتا ہے اہل حدیث بن جاتا ہے[1]۔ حافظ ابن حجر نے اس کتاب میں صحیح احادیث کے جمع کرنے کا بڑا اہتمام کیا ہے ایک قاری کے سامنے جب صحیح احادیث آجاتی ہیں تو ضرور اس سے متاثر ہوتا ہے۔ یہ ایسی عدیم المثال اور بے نظیر کتاب ہے جس کی جامعیت کی وجہ سے منتہی طلباء بھی اس سے مستغنی نہیں ہو سکتے۔ منتہی طالب علم بھی اس سے چشم پوشی اور اعراض نہیں کر سکتا لا یستغنی عنه الراغب المنتهي۔ مبتدی کے لئے تو اس کی احتیاج اور ضرورت اس سے بھی زیادہ ہے۔ اس کتاب سے احادیث کا پورا نقشہ ذہن نشین ہو جاتا ہے۔ جب ایک مکمل خاکہ اور نقشہ طالب علم کے ذہن پر مرتسم ہو جاتا ہے۔ تو اس نقشہ کو لے کر آگے بڑھتا ہے۔

اس نقشہ کی تفصیلات مشکوٰۃ میں آتی ہیں۔ لہٰذا بلوغ المرام کے بعد مشکوٰۃ پڑھائی جاتی ہے۔ مشکوٰۃ میں ایمانیات، عبادات، اقتصادیات، اخلاقیات وغیرہ کے علاوہ فتن و معجزات وغیرہ کے مسائل بھی بیان ہوئے ہیں۔ اس کتاب کے پڑھنے کے بعد انسان میں دینی مسائل میں کافی بصیرت پیدا ہو جاتی ہے۔ الفاظ اور ادبِ حدیث سے اچھی خاصی واقفیت ہو جاتی ہے۔ اس لئے ایک مدرس کو اس بات کا پورا خیال رکھنا چاہیئے کہ وہ طلباء کو یہ بتائے کہ ادب کے لحاظ سے فلاں لفظ کے کیا معنی ہو سکتے ہیں اور اس جگہ کون سا معنی مراد ہے تا کہ طالب علم کی بصیرت میں خاطر خواہ اضافہ ہو سکے۔ اگر ابتداء ہی میں اس امر کا پورا خیال ملحوظ رکھا جائے تو مبتدی کو آگے چل کر بڑی آسانی ہوگی اگر اس پر پوری توجہ نہ دی جائے اور یونہی سرسری نظر سے گزر جائے تو طالب علم کے لئے کافی مشکلات پیش آنے کا امکان ہے۔ صاحبِ بلوغ المرام نے مقدمہ میں ایسے الفاظ استعمال کئے ہیں جن کے حقیقی مطلب و مفہوم سے بڑے بڑے مولوی بھی واقف نہیں۔ مثلاً صاحب بلوغ المرام نے خود لکھا ہے کہ میری یہ کتاب اصولِ حدیثیہ کی جامع ہے یشتمل علیٰ اصول الادلة الحديثية۔ یہاں تین الفاظ استعمال کئے ہیں۔ ایک اصول۔ دوسرا ادلۃ اور تیسرا حدیثیۃ ظاہر ہے جب تک ایک آدمی کو اصول کے معنی معلوم نہ ہوں تو اسے کیسے معلوم ہو گا کہ یہاں موصوف

---

[1] اس کے مقابلے میں دیوبندی حضرات نے بھی "آثار السنن" لکھی ہے اس میں اس بات کا خیال نہیں رکھا گیا کہ حدیث ضعیف ہے یا صحیح۔ صرف اپنے مدعا اور رائے کی تائید مقصود ہے۔ تا کہ لوگ اسے پڑھ کر حنفی بن جائیں۔

نے کون سے معنی مراد لئے ہیں۔ اصول، اصل کی جمع ہے۔ اصل کے چار معنی آتے ہیں یہاں راجح کے معنی میں مستعمل ہے۔ اسی طرح ادلّہ ہے۔ یہاں ادلّہ احکام مراد ہیں۔ پھر ادلّہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک ادلّہ قرآنی دوسرے ادلّہ حدیثی۔ جن دلائل کا قرآن نے بیان کیا ہے۔ وہ ادلّہ قرآنی کہلاتے ہیں اور جن کا ذکر حدیث میں ہے۔ انہیں ادلّہ حدیثیہ کہا جاتا ہے۔ تو صاحب بلوغ المرام کی اس عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ میں احکام حدیثیہ کے جو ادلّہ ہیں ان میں جو راجح ہیں ان کو ذکر کروں گا۔ مرجوح کو نظر انداز کردوں گا۔ بڑی معقول اور انصاف کی بات کی ہے۔ واقعی اس کتاب میں انہوں نے جن دلائل کو ذکر کیا ہے وہ مسائل کے بہترین دلائل ہیں۔ کسی مسئلہ کی جو سب سے بہتر اور اعلیٰ دلیل ہو سکتی تھی اسے لیا ہے کیا خوب اور بے مثال کتاب ہے۔

اب ہر مدرس اور معلم کے لئے ضروری ہے کہ وہ تدریس و تعلیم کے دوران اس بات کا پورا اہتمام کرے اور پورا پورا خیال رکھے کہ جس محنت و کاوش اور انصاف کے ساتھ کتاب تصنیف کی گئی ہے اس کا کما حقہ، حق ادا کرنے کی کوشش کرے اور تدریس کے اوقات میں طلباء کو ادبی، لغوی پہلو کو نظر انداز نہ ہوتے دے اور مختلف فیہ مسائل پر حقیقت پسندانہ بحث ایسے انداز اور طریقہ سے کرے کہ پڑھنے والے پر اس مسئلہ کے تمام پہلو روشن ہو جائیں۔ تاکہ آگے چل کر طلباء بڑی کتابوں میں دقت اور دشواری محسوس نہ کریں۔ اور آسانی سے کتابیں پڑھ جائیں۔

ایک واقعہ

ان ممکنہ دشواریوں کا اگر خیال نہ رکھا جائے اور حدیث کو محض علوم آلیہ کے زور پر پڑھا جائے اور یہ تصور کر لیا جائے کہ اس طرح حدیث کا صحیح مطلب سمجھ میں آ سکتا ہے تو یہ تصور غلط رخ اختیار کر سکتا ہے۔ مجھے ایک واقعہ اچھی طرح یاد ہے زمانہ دہلی کا واقعہ ہے ایک مولوی صاحب تھے۔ منطق و ادب سے اچھی طرح واقفیت رکھتے تھے۔ اور اسی بل بوتے پر حدیث کا مفہوم سمجھنے پر انحصار کرتے تھے۔ تبع مثلاً حدیث میں آیا ہے۔ نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التحلق يوم الجمعة۔ اس حد کا مولوی صاحب نے یوں ترجمہ کیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کے روز سر منڈانے سے منع فرمایا ہے ایک اور عالم ذہین تھے وہ کہنے لگے کہ مولوی صاحب نے حدیث کا معنی تو غلط کیا ہے مگر ہیں ضدی اور انا ولا غیری کے زعم میں مبتلا ہیں مانیں گے نہیں۔ اس نے اس کا حل اس طرح نکالا کہ مشکوٰۃ کی شرح مظاہر حق لاکر ان کے سامنے رکھ دی۔ اور کہا کہ جناب اس کتاب میں حدیث کے یہ معنی کئے ہیں۔ اور آپ نے جو معنی کئے ہیں وہ صحیح معلوم نہیں ہوتے۔ مولوی صاحب کہنے لگے۔ اوہ مجھے مغالطہ ہو گیا معلوم نہیں تھا کہ اس کے یہ معنی ہیں۔ تحلق کے معنی حلقہ بندی کے ہیں نہ کہ سر منڈوانے کے۔ یہ مغالطہ انہیں محض اس بناء پر ہوا، کہ مولوی صاحب نے حدیث کو ادب و منطق کے زور سے سمجھنا چاہا۔ حالانکہ ادب و منطق اور لغت کے بل بوتہ حدیث سمجھنا اور چیز ہے۔ استاد سے پڑھنا اور چیز۔ اگر کسی استاد سے نہ پڑھا جائے تو بہت سی عبارتوں کے سمجھنے میں دقتیں اور دشواریاں پیش آجاتی ہیں اور بڑے بڑے ذکی اور ذہین آدمی حیران و ششدر رہ

جاتے ہیں اور بسا اوقات غلط مفہوم اخذ کر بیٹھتے ہیں۔ مثلاً صحیح مسلم کا مقدمہ بڑا ادق اور مشکل ہے۔ خاص طور پر وہ مقام جہاں راوی کی مروی عنہ سے معاصرت کا ذکر ہے۔ امام بخاری محض معاصرت کو قبول نہیں کرتے ان کے نزدیک ملاقات ضروری ہے۔ جب کہ امام مسلم معاصرت پر اکتفا جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صحتِ حدیث کے لئے ملاقات ضروری نہیں ہم عصر ہونا کافی ہے۔ اس پر مقدمہ میں بڑی مفصل اور طویل بحث کی ہے اور اس ضمن میں جو دلائل دیئے ہیں ان کا سمجھنا بھی کافی مشکل ہے۔ استادِ کامل کے بغیر ان مباحث پر دسترس حاصل کرنا کارے دارد ہے۔ استاد نے چونکہ پہلے خود پڑھا ہوتا ہے اور کئی بار پڑھا چکا ہوتا ہے اس لئے اسے پڑھانے اور سمجھانے میں آسانی ہو جاتی ہے اور مفہوم بھی صحیح واضح ہو جاتا ہے۔ کسی قسم کا ابہام نہیں رہتا۔

صحیح بخاریؒ کا فہم امام بخاریؒ نے بھی یہ دعویٰ کیا ہے کہ آج اگر ہمارے استاذ زندہ ہوتے تو انہیں بھی میری قائم کردہ ترتیب کے سمجھنے میں بڑی مشکل پیش آتی اور انہیں یہ سمجھنا کافی دشواریوں کا پیش خیمہ ثابت ہوتا کہ فلاں حدیث کو میں نے فلاں مقام پر کیوں رکھا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر بخاری کا سمجھنا اتنا مشکل اور دشوار ہے تو پھر اس کی شروحات کیسے لکھی گئیں اور ان سے استفادہ کتنا مشکل ہے اس میں کوئی کلام نہیں کہ امام بخاری کا مقام و مرتبہ بڑا بلند اور ارفع ہے اور فنِ حدیث کا فہم اپنی جگہ بڑا دقیق ہے یہ کوئی معمولی معاملہ نہیں کہ ہر کوئی امام بخاری بن جائے۔ اس کے باوجود بخاری کا سمجھنا اتنا مشکل نہیں رہا کیونکہ امام صاحب کے اپنے شاگرد تھے انہوں نے براہِ راست موصوف سے حصولِ علم حدیث کی منزلیں طے کی تھیں اس کے مطالب خود ان کی زبان سے سنے تھے۔ اور علم حدیث پر اور کام بھی کافی موجود تھا۔ اس فن کے اور ماہر علماء بھی صفحہ ہستی پر علم و فن کی شمع فروزاں کئے ہوئے تھے۔ ان کی کاوشیں اور محنتیں بھی تھیں۔ ان کی مدد سے شارحین نے اس مشکل کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا ہے۔ اور راستے کی مشکلات کو دور کر دیا ہے۔ اور آج فہم بخاری زیادہ مشکل نہیں رہا۔ احناف نے سمجھا ہے کہ بس یہ حدیث ہے۔ یہ اس کا متن ہے اور بس۔ یہ ایسا آسان اور سہل معاملہ نہیں ہے۔ حدیث کی صحت اور عدم صحت کے سلسلہ میں رواۃ کے حالات، طبقات۔ ان کے ثقہ، غیر ثقہ ہونے کا علم ان کے دیگر مشاغل و مصروفیات ان کی وفات، ان کے اساتذہ، ان کے تلامذہ کے بارے میں پوری پوری معلومات کا جاننا ازبس ضروری ہے۔ گویا تاریخ حدیث کے جملہ گوشوں پر گہری بصیرت افروز نظر ہونی چاہیئے۔ پہلے محدثین ان تمام گوشوں اور پہلوؤں پر عمیق نظر رکھتے تھے۔ تب جا کر اس کام کا بیڑا اٹھاتے تھے۔

فتح الباری شرح صحیح بخاری حافظ ابن حجر عسقلانی کو لیجئے۔ انہوں نے بخاری کی شرح فتح الباری کے نام سے لکھی ہے۔ ہے تو مختصر مگر جامع ہے۔ اس کتاب میں اگر متذکرہ تمام پہلوؤں کو لیا جاتا تو کتاب کی موجودہ ضخامت چار گنا سے کم نہ ہوتی اسی وجہ سے انہیں اس سے صرفِ نظر کرنا پڑی

کہ رواۃ کے حالات درج نہیں کئے۔ اس کی تدوین میں انہوں نے یہ اہتمام کیا ہوا تھا کہ مختلف کتابوں سے پہلے خود مواد جمع کرتے پھر علماءِ حدیث کے بورڈ کے سامنے پیش کرتے۔ اس بورڈ میں بحث وتمحیص ہوتی۔ جس روایت پر بورڈ کا اتفاق ہو جاتا اسے اپنی کتاب فتح الباری میں درج کر لیتے اور جس پر اتفاق نہ ہوتا اسے درج نہ کرتے۔ اس لحاظ سے یہ کتاب تنہا ابن حجر کی نہیں بلکہ علماء کے ایک مجمع (بورڈ) کی کتاب ہے۔ حافظ صاحب جس حدیث پر سکوت اختیار کریں وہ قابلِ اعتماد ہوتی ہے۔ خواہ اس روایت کے متعلق صحیح یا غیر صحیح کی رائے نہ دیں۔ کیونکہ انہوں نے خود اس بات کی صراحت کی ہے کہ اگر کسی حدیث میں ضعف ہوگا تو میں اسے بیان کر دوں گا اور اس کی نوعیت کی وضاحت بھی کر دوں گا۔ اس بناء پر وہ کہتے ہیں کہ فتح الباری میں اگر کوئی روایت لی ہے اور اس کے ضعف اور سقم کی جانب کوئی اشارہ وکنایہ نہیں ہے۔ تو ان کے نزدیک وہ حدیث صحیح ہے یا حسن، بعض اس کی تاویل بھی کرتے ہیں یعنی توجیہات مراد لیتے ہیں۔ مگر ان کی یہ تاویل اس مقام پر درست نہیں بقرینہ لفظ صحیح حافظ صاحب حدیث بلا سند بیان کرتے ہیں سند کو طوالت اور ضخامتِ کتاب کے بڑھ جانے کے پیشِ نظر بیان نہیں کرتے۔ لیکن حدیث کے ماخذ کا حوالہ ضرور دیتے ہیں کہ یہ حدیث ابن خزیمہ کی ہے اور یہ فلاں کی ہے۔ اگر سند کا ذکر کر دیتے تو افادیتِ کتاب میں کافی اضافہ ہو جاتا۔ بہرحال سند کو چھوڑنے کا کام انہوں نے علی وجہ البصیرت عمداً کیا ہے اور یہ سمجھتے ہوئے کیا ہے کہ اس حدیث کی سند واقعی صحیح ہے۔ فلاں راوی ضعیف ہے یا اس میں انقطاع ہے۔ اس قسم کے نقائص اور عیوب کا علم انسان کو ہونا چاہیئے۔ اس کمی کے باوجود کتاب کی اہمیت سے انکار نہیں۔ معرکۃ الآراء اور نادر کتاب تصنیف کی ہے۔ ویسے اس دور میں حدیث کے حاصل کرنے کا طریقہ یہی تھا۔ اس کے لئے بہت وقت درکار ہوتا ہے۔ اسی پہلو کو مدِنظر رکھتے ہوئے بعض لوگ کہتے ہیں کہ محدث چالیس سال کے بعد بنتا ہے بشرطیکہ اس کا حافظہ بلا کا تیز ہو۔ رجال کے حالات وکوائف سے آگاہ ہو۔ اس کے خلاف کا علم رکھتا ہو، راوی کی مروی عنہ سے ملاقات کا بھی علم ہو۔ ترجیح کا بھی علم رکھتا ہو تب حدیث کی اصل حیثیت کا پتہ چلتا ہے۔

موجودہ دور میں عمل بالحدیث بہت آسان ہے

امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ محدث کو پانچ لاکھ احادیث نبوی ازبر ہونی چاہئیں پھر وہ مفتی بنتا ہے۔ حالانکہ امام احمد بن حنبل کا اپنا قول یہ بھی ہے کہ اصل حدیثیں کل بارہ سو ہیں اور عمل کے لئے کافی ہیں۔ ان بارہ سو سے پانچ لاکھ بن گئی ہیں۔ کیونکہ ایک ایک حدیث کی متعدد سندیں ہیں۔ اسانید کے تعدد سے متنِ حدیث کہیں مجمل ہے اور کہیں مفصل ہے اس طرح تشریح ہو جاتی ہے۔ اصل مطالب معلوم کرنے کے لئے انہیں بڑی محنت اور کاوش کرنی پڑتی تھی۔ آج ہم جس دور سے گذر رہے ہیں۔ اس میں بڑی آسانیاں اور سہولتیں پیدا ہو گئی ہیں۔ ہر فن پر لائبریریاں بھری پڑی ہیں۔ سفری آرام موجود ہے۔ رسل ورسائل کے ذرائع موجود ہیں۔

امام بخاری کی نادرِ روزگار کتاب ہمارے پاس موجود ہے۔ جس میں انہوں نے عمر کا ایک تہائی حصہ کے قریب صرف کرکے صحیح احادیث کو جمع کر دیا ہے۔ اس لئے ہمیں زیادہ غور و فکر کی بھی احتیاج و ضرورت نہیں رہی۔ بخاری میں حدیث آگئی ہے تو بس کافی ہے عمل کی ضرورت ہے۔ یہ سلف صالحین بزرگانِ دین، محدثین شرعِ متین کی شب و روز کی مساعی جمیلہ اور انتھک محنتوں اور کوششوں کا نتیجہ اور ثمرہ ہے جو ہمارے سامنے موجود ہے۔ لیکن ہم علم و فن کے اتنے قدردان اور شائقین نہیں جتنے زمانہ قدیم کے طالبینِ علم تھے۔ اسی وجہ سے علم کی صحیح قدر و قیمت اور اہمیت نہیں رہی۔

درجاتِ کتبِ احادیث

بلوغ المرام اور مشکوٰۃ کے بعد ہم دوسری کتبِ حدیث پڑھتے ہیں۔ ان میں ترتیب اس طرح سے ہے۔ ایک ترتیب تو صحت کے لحاظ سے ہے اور دوسرا مرتبہ ہے ان کے پڑھنے کا۔

جہاں تک صحت کا تعلق ہے اس اعتبار سے تو بخاری کو سب پر تقدم اور فوقیت و برتری حاصل ہے اس کے بعد صحیح مسلم کا درجہ ہے۔ اس کے بعد ابوداؤد کا مقام ہے۔ بعض نسائی کو لکھتے ہیں۔ پھر ترمذی کا درجہ ہے۔ سب سے آخر میں ابن ماجہ ہے۔ یہ چھ کتابیں ہیں انہیں صحاح ستہ کہتے ہیں۔

مشکوٰۃ کے بعد جامع ترمذی پڑھائی جائے

ان کتب کو پڑھنے کے لحاظ سے بھی ایک ترتیب ملحوظ رکھی جاتی ہے جو متذکرہ بالا ترتیب سے بالکل الگ نوعیت کی ہے۔ جیسا کہ سب جانتے ہیں کہ پڑھنے کے حالات مختلف ہوتے ہیں۔ مروجہ مدارس دینیہ میں عام طور پر مشکوٰۃ کے بعد ترمذی پڑھاتے ہیں۔ کیونکہ مشکوٰۃ پڑھنے سے طالب علم مسائل سے بخوبی واقف ہو جاتا ہے۔ لیکن اختلافی مسائل میں ائمہ کے اقوال اور ان کی آراء کے دلائل سے ناواقف رہ جاتا ہے۔ ائمہ عظام کے فقہی مسائل میں اختلاف سے صحتِ حدیث میں مدد ملتی ہے۔ ان کے اقوال اور آراء بھی ایک قسم کی حدیث کی شرح و توضیح ہوتی ہے اس کا اہتمام ترمذی نے کیا ہے۔ اختلافی مسائل میں ائمہ کے اقوال کے دلائل بیان کرکے وضاحت کر دیتا ہے کہ فقہاءِ امت کا اس مسئلہ میں یہ مذہب ہے اور محدثین کا یہ۔ یاد رہے امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راہویہ ائمہ اہلِ حدیث کہلاتے ہیں۔ سفیان ثوری کوفہ کے امام ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے اقوال عموماً سفیان ثوری کے مطابق نہیں ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ ترمذی اہل کوفہ سے سفیان ثوری کو الگ بیان کرتے ہیں۔ عبد اللہ بن مبارک کو بھی لے لیتے ہیں۔ ان کا شمار ائمہ حدیث میں ہوتا ہے۔ بہرحال ترمذی پڑھنے سے ایک طالب علم ائمہ کے اختلافی اقوال سے روشناس ہو جاتا ہے۔ امام ترمذی ہر امام کے قول کی چونکہ دلیل بھی بیان کر دیتے ہیں۔ لہٰذا کسی امام کے مقلد کے لئے صحیح دلیل مل جاتی ہے اور مجتہد کے لئے آراء پر غور کرنے سے تحقیق کی راہیں کھلتی ہیں۔ اور اس کے لئے استنباطِ مسائل میں آسانی پیدا ہو جاتی ہے۔

جامع ترمذی کے بعد سنن ابی داؤد

ترمذی کے بعد ابوداؤد پڑھتے ہیں۔ اس لئے کہ ابوداؤد ترمذی کی بہ نسبت بہت جامع ہے۔ موصوف نے مصمم ارادہ کیا تھا کہ آئمہ نے جس بھی کسی حدیث سے استدلال کیا ہے اسے ضرور درج کروں گا۔ یہی وجہ ہے کہ ابوداؤد میں آئمہ کے مستدلات آجاتے ہیں۔ ابواب اور تبویب بندی میں اختصار سے کام لیا ہے۔ صرف ایک ایک حدیث بیان کرتے ہیں۔ ترمذی کی طرح بہت سی حدیثیں نہیں لاتے۔

سنن ابی داؤد کے بعد نسائی

ابوداؤد کے بعد نسائی پڑھتے ہیں۔ نسائی ان سے ذرا مشکل ہے اس کا انداز بیان محدثانہ ہے۔ اس میں مذاہب پر کوئی بحث نہیں کی گئی اور نہ ہی مستدلات آئمہ بیان کرنا اس کا مقصود ہے۔ ابن ماجہ کا مطمح نظر یہ ہے کہ جو حدیث دوسری کتب میں نہیں اسے بیان کیا جائے۔ نئی احادیث کے اضافہ کی وجہ سے اس میں بعض حدیثیں نہایت ضعیف ہیں۔ کچھ موضوع حدیثیں بھی آگئی ہیں۔

سنن نسائی کے بعد صحیح مسلم

نسائی کے بعد صحیح مسلم پڑھی جاتی ہے۔ مسلم نے اسے صرف جمع کیا ہے۔ ابواب بندی انہوں نے نہیں کی۔ احادیث کی ترتیب بڑی عجیب ہے۔ ایک مسئلہ سے متعلق متعدد اسانید سے حدیثیں مل جاتی ہیں۔ ایک صحابی کے جتنے شاگرد ہیں سب سے نقل کرتے ہیں۔ مزید برآں ان کے شاگردوں کے اختلاف کا بھی ترتیب میں لحاظ رکھتے ہیں۔ اس طرح جب ایک صحابی کی سب مرویات جمع ہو جاتی ہیں۔ تو پھر دوسرا صحابی لیتے ہیں اسی طرح اس کی مرویات نقل کرتے ہیں۔ اختصار کے ساتھ تمام سندیں مل جاتی ہیں۔ بخاری کا انداز یہ نہیں۔

سب سے آخر میں الجامع الصحیح بخاری

سب سے آخر میں بخاری پڑھی جاتی ہے۔ امام بخاری کا چونکہ مقصد مجتہد بنانا ہے۔ مجتہد کے لئے ملکۂ استنباط اور قوت تخریج درکار ہوتی ہے۔ اس لئے اسے سب سے آخر میں پڑھتے ہیں۔ بعض لوگ تعلیمی ترتیب اس کے برعکس بیان کرتے ہیں ان کے اصول ترتیب کے اعتبار سے پہلے ترمذی پڑھنی چاہیئے کیونکہ ترمذی نے آئمہ وفقہاء کے اختلافی اقوال کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ پھر ان کے مستدلات کا لحاظ رکھتے ہوئے ابوداؤد پڑھنی چاہیئے۔ اس کے بعد بخاری کو تاکہ استخراج اور استنباط مسائل کا سلیقہ اور طریقہ معلوم ہو سکے۔ اس کے بعد مسلم پڑھنی چاہیئے۔ اس لئے کہ اس میں احادیث یکجا مل جاتی ہیں۔ اس کے بعد نسائی پڑھنی چاہیئے۔ آخر میں مجتہد بن کر ابن ماجہ پڑھی جائے۔ تاکہ احادیث میں علت، شذوذ، انقطاع اور ارسال وغیرہ کا پتہ لگا سکے۔ ہمارے ہاں پہلا طریقہ ہی مروج ہے۔ بعض لوگ بخاری کو مقدم کرتے ہیں۔ اس لئے کہ بخاری میں زیادہ دقت پیش نہیں آتی اور مبتدی کے سامنے پختہ مواد آجاتا ہے۔ اس لئے بخاری کو مقدم کرنا بہتر ہے۔ پھر مسلم اور اس کے بعد موطا پڑھنی چاہیئے۔ موطا امام مالک میں علم اور عمل دونوں کا ذکر ہے۔ اس نقطۂ نظر سے ثابت ہوا کہ شریعت

دو طریق سے پہنچی ہے ایک عمل دوسرا روایت ... اس میں روایات بھی ہیں اور اہل مدینہ کا عمل بھی۔ اہل مدینہ کا تعامل دوسروں کے عمل سے زیادہ وزنی ہے اور عمل کو روایت پر اس لئے ترجیح ہے کہ وہ اہل مدینہ کا عمل ہے۔ امام مالک نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اس لئے وہ نماز میں ہاتھ باندھنے کی بجائے ارسال کو ترجیح دیتے ہیں۔ حالانکہ موطا میں ہاتھ باندھنے کی حدیث نقل کی ہے۔ ہاتھ چھوڑنے کی کوئی حدیث نہیں لائے۔ اور صحاح ستہ میں بھی ہاتھ چھوڑنے کی کوئی روایت نہیں ہے۔ نواب صدیق الحسن خاں نے "دلیل الطالب" میں طبرانی کے حوالہ سے مرسل حدیث بیان کی ہے کہ "اللہ اکبر" کہہ کر ہاتھ چھوڑ دیتے ہیں۔ امام مالک[1] سے دو روایتیں ہیں ایک ارسال کی اور دوسرے باندھنے کی۔ ابن وہب کی روایت میں ہے کہ ہاتھ باندھنے چاہئیں اور ایک روایت قاسم سے ہے۔ قاسم بیس سال تک امام مالک کے ساتھ رہا ہے کتابیں اٹھایا کرتا تھا۔ مالکیہ انہی کی روایت کو مستند سمجھتے ہیں ان کی روایت چھوڑنے کی ہے اس کو مالکیہ ظاہری فقہ کہتے ہیں اور دوسری کو نادر۔ اس لئے اسے ترجیح دیتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ ہاتھ باندھنے اور نیچے چھوڑنے میں حرکت ہے اور حرکت عبادت کے منافی ہے اہل مدینہ نے سمجھا تھا کہ ہاتھ باندھنے ضروری نہیں، چھوڑنے سے نماز ہو جاتی ہے۔ اس لئے انہوں نے ارسال کو اختیار کیا۔ اسی رواج مدینہ کو دیکھ کر امام مالک نے اسے قابلِ عمل رواج کہہ کر اختیار کر لیا۔ حالانکہ ہاتھ باندھنے کی روایت مؤطا میں خود بیان کی ہے۔ اور اپنا عمل اس کے خلاف ہے۔

عملی تساہل کے کرشمے

رفع الیدین کی بھی نوعیت کچھ اسی طرح کی ہے۔ ایک ترک کی ہے اور ایک عمل کی۔ صحابہ کرام اس پر عمل کرتے تھے پھر ان کی اولاد بھی کرتی تھی۔ ایک دور ایسا آیا کہ عملی تساہل اور سستی نے جنم لیا اور اسے سنت سمجھ کر ترک کر دیا۔ اور یہی عمل آگے امام مالک اور عراقیوں نے اختیار کر لیا۔ اسی لئے محدثین نے زور دیا کہ عمل کو سنت ثابتہ کے مقابلے میں پیش نہیں کرنا چاہیئے۔ محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی شہر میں اگر کوئی رواج مسلّم قرار پا گیا ہو اور اس کی تائید میں کوئی روایت نہ ہو بلکہ روایت اس کے خلاف آ جائے تو ترجیح روایت کو ہو گی۔ اور عمل کو ترک کر دیا جائے گا۔ محدثین کا یہ اصول نہایت مناسب اور موزوں ہے۔

اس قسم کا تساہل تو متصل زمانہ رسالت میں ظاہر ہونا شروع ہو گیا تھا۔ حضرت عثمانؓ کی عمر اسّی برس کو پہنچ چکی تھی۔ طبعی اور جسمانی کمزوری کی وجہ سے تکبیرات ذرا آہستہ کہنی شروع کر دیں پھر چھوڑ دیں ممکن ہے اسے سنت تصور کیا ہو۔ نتیجہ اس کا یہ نکلا کہ عام رواج ہو گیا۔ عکرمہ مکہ میں گئے۔ حضرت ابو ہریرہؓ کو نماز پڑھاتے دیکھا اور عبد اللہ بن عباس سے کہنے لگے صليت خلف الشيخ بمكة كانه احمق۔ مکہ میں ایک شیخ کے پیچھے نماز پڑھی۔ احمق معلوم ہوتا ہے۔ رکوع کرتا ہے تو اللہ اکبر کہتا ہے۔ سجدہ

---

[1] امام مالک تبع تابعین میں سے تھے۔

میں جاتا ہے تو اللہ اکبر[1]

حضرت علی ایک دفعہ بصرہ میں تشریف لے گئے۔ عمران بن حصین امام تھے۔ انہوں نے جماعت نہ کرائی۔ اور حضرت علی چونکہ امام اعظم تھے اس لئے انہوں نے جماعت کرائی، تکبیریں کہیں۔ بعد میں عمران بن حصین نے ان کا ہاتھ پکڑ کر کہا۔ اما ہذا فقد ذکرنی صلوٰۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اما نسیناھا و اما ترکناھا عمدًا (بخاری) یا تو ہم بھول گئے تھے یا عمدًا ہم نے چھوڑ دیا تھا۔ سنت سمجھ کر بعض لوگ تساہل اور سستی کر جاتے ہیں اور ترک کر دیتے ہیں۔

ہاتھ باندھنے کا مسئلہ بھی اسی قبیل سے ہے۔ روایت میں ہاتھ باندھنے کا ذکر ہے۔ اور مروجہ عمل یہ تھا کہ ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھتے تھے۔ باوجود اس کے کہ اس دور میں علماء حدیث بھی موجود ہوں گے۔ مگر ان کی تعداد آٹے میں نمک کے برابر ہوگی۔ انہوں نے جب اکثریت کا عمل ارسال پر دیکھا ہوگا۔ تو انہوں نے اپنا وجود نقار خانے میں طوطی کی کون سنتا کے مصداق پا کر خاموشی اختیار کر لی ہوگی یا یہ سمجھا ہوگا کہ ان کا استاد ایسا ہی کرتا ہوگا۔ اس کے عمل کو قابلِ اعتماد سمجھ کر کرتے ہوں گے۔ جب روایت کے مقابلہ میں عمل مروجہ کو اتنی اہمیت حاصل ہوگئی۔ تو امام شافعی نے آکر اس سیلاب کے آگے بند باندھا اور کہا کہ روایت کی موجودگی میں سنت کو چھوڑ کر اہلِ مدینہ کے عمل کو اختیار کرنا ٹھیک نہیں۔ کیونکہ عمل بعض وقت صرف چند آدمیوں کا ہوتا ہے۔ تمام کا نہیں ہوتا اور نہ تسلسل کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے۔ امام لیث مصری نے بھی امام مالک کے سترہ مسائل پر ان کی گرفت کی ہے کہ محض اپنے ہاں کے مروجہ عمل کو روایت پر ترجیح دینا درست نہیں۔

اہلِ کوفہ کے ترکِ رفع الیدین کی وجہ

اہلِ کوفہ نے رفع الیدین کو ترک کر دیا تھا۔ اس کی وجہ بھی یہی تھی ورنہ ترک کی سند انہیں نہیں ملی تھی۔ ترک کا صرف رواج عام ہو گیا تھا۔ مدینہ میں ارسال پر عمل ہو گیا، اور تکبیراتِ انتقال کو لوگوں نے چھوڑ دیا۔ اس پر عبداللہ بن عباس کو کہنا پڑا ثکلتک امک تلک سنۃ ابی القاسم۔ تیری ماں تجھے گم پائے یہ تو سنتِ رسول ہے۔ معلوم ہوا کہ لوگوں نے سنت کو زیادہ اہمیت نہیں دی۔ اور اس پر عمل کرنا ترک کر دیا۔ آہستہ آہستہ اسی ترکِ سنت کو "عمل" قرار دے لیا اور اسی کو سنت بنا لیا۔ امام ابن خزیمہ نے بڑی سخت تاکید کی تھی کہ رفع الیدین ضرور کی جائے اگرچہ یہ سنت ہے۔ امام ابن خزیمہ اس پر سنت سے زیادہ لفظ استعمال کرتے تھے۔ من ترک رفع الیدین فقد ترک رکنا من ارکان الصلوٰۃ۔ وہ لوگ یہ دیکھتے تھے کہ دین میں یہ تبدیلی سستی اور کاہلی کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ اور لوگوں نے اسی کو دین سمجھنا شروع کر دیا ہے۔ روایات کو چھوڑنے کے بعد انہیں علم ہوا کہ یہ عمل بعد کے دور کا ہے۔ عہدِ رسالت کا نہیں۔ روایت پر زور بھی اسی وجہ سے

---

[1] کیسی عجیب بات تھی کہ لوگوں نے تکبیرات تک کو ترک کر دیا تھا۔

دیا جاتا ہے۔

مالکی حضرات اپنے مسلک کی تائید میں مختلف توجیہات کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ بعض جگہ باندھنا آیا ہے اور بعض جگہ باندھنا منع ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ کوئی وضع متعین نہیں ہے اگر جگہ متعین ہوتی تو ایک جگہ باندھنے کی صراحت ہوتی۔ یہ نہ کہا جاتا کہ پشت اور پہلوؤں پر حالتِ نماز میں ہاتھ نہ رکھو۔ ان مختلف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی مخصوص جگہ ہاتھ باندھنے کی وضاحت نہیں تو ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھنی چاہیئے۔ اس قسم کے استدلال ہیں مالکی حضرات کے حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صاف اور واضح ارشاد موجود ہے کہ ہاتھ باندھ کر نماز پڑھا کرو۔ (بخاری)

مالکی اس حدیث کا جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہاتھ باندھنا آپ کا حکم ہے حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ تاویل کرکے اپنی تائید کرنے کی کوشش کی ہے۔ حالانکہ ایک صحابی کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ باندھنے کا حکم دیا تھا۔ اس میں آمر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے۔

مالکی حضرات نے ہر ممکن کوشش کی کہ کسی طرح عقلی دلائل سے ان کے عمل کی تائید ہو جائے اس کے لئے انہوں نے کئی توجیہات اور تاویلات کا سہارا لینے کی بڑی کوشش کی ہے۔ کبھی کہتے ہیں ہاتھ باندھنے چھوڑنے میں حرکت ہوتی ہے۔ یہ عبادت کے خلاف ہے کبھی کہتے ہیں اعتماد کی صورت بنتی ہے کبھی کہتے ہیں کہ زیر ناف باندھنے سے تو ارسال بہتر ہے۔ بہر حال مختلف تاویلوں سے وہ بات نہیں بنی جو بننی چاہیئے تھی۔ آخر یہ بھی کہنے پر مجبور ہوئے کہ اگر باندھے جائیں تو سینے پر باندھے جائیں۔ کیونکہ اس حالت میں ادب ملحوظ رہتا ہے۔

بعض مالکی ایسے ہوئے ہیں جو ہاتھ باندھتے تھے۔ میرا عینی مشاہدہ ہے جامعہ اسلامیہ مدینہ میں ایک عالم مالکی مسلک کے باوجود ہاتھ باندھ کر نماز پڑھتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے ان کے ہاں بھی اب وہ شدت نہیں رہی جو پہلے تھی۔

حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی تقلیدی نسبتیں نہ تھیں

حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی۔ یہ نسبتیں اس معنی میں نہیں ہیں کہ انہیں تقلیدی نسبتیں شمار کیا جاتا تھا۔ بلکہ یہ صرف درس کی وجہ سے تھیں اس کو سکولی نسبت کہا جا سکتا ہے۔ اس طرح نسبت کی دو صورتیں ہوئیں۔ ایک اصولی نسبت اور دوسری سکولی نسبت۔

اصولی کا مفہوم تو یہ ہوتا ہے کہ کوئی شخص کسی بات کو ترک کرنے میں یہ سمجھے کہ وہ اس مسلک سے خارج ہو جائے گا جیسے شیعہ، سنی ہیں۔ ان دونوں کے مابین اصولی اختلاف ہے۔ جو خلفاء ثلاثہ کو بھی برحق مانتا ہے وہ تو سنی ہے اور جو انہیں برحق تسلیم نہیں کرتا وہ شیعہ ہے۔ جسطرح خلفاء ثلاثہ کی خلافت کو برحق تسلیم کرنے والا شیعہ نہیں رہ سکتا اسی طرح ان کی خلافت کا منکر سنی نہیں رہ سکتا۔ یہ اصولی

اختلاف ہے۔

مذاہب اربعہ (حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی) کی نسبتیں جو اختلافات کا موجب بنی ہوئی ہیں، جنہیں ان کے معتقدین نے اصولی بنا رکھا ہے محض سکولی یا مکتبی ہیں۔ سکولی کا مطلب یہ ہے کہ اس مدرسہ کے معلم و مدرس کا رجحان ان مسائل کی طرف تھا اس کا مطلب یہ نہیں کہ جو شخص فقہی مسائل میں اس مکتبِ فکر کے بانی سے اختلاف کرے تو وہ حنفی یا مالکی، شافعی یا حنبلی نہیں رہے گا۔ امام محمد اور امام ابو یوسف حنفی مکتب کے طالب علم رہ چکے تھے۔ ان دو اماموں نے اپنے استاد کی بے شمار مسائل میں مخالفت کی ہے۔ کوئی شخص یہ کہنے کی جرأت نہیں رکھتا کہ وہ حنفی نہیں تھے۔ مولوی عبدالحی صاحب تو کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف اور امام محمد نے دو ثلث مسائل میں امام ابو حنیفہ کی مخالفت کی ہے۔ بعض لوگ اس کا یہ جواب دیتے ہیں۔ کہ وہ خود مجتہد تھے مجتہد کے لئے تقلید ضروری نہیں امام ابو حنیفہ نے ان میں اجتہاد کی صلاحیت دیکھ کر انہیں اجازت دے دی تھی کہ خود اجتہاد کیا کرو، میری پیروی نہ کرو۔ یہ کہنے کی کیا ضرورت تھی جب کہ امام ابو حنیفہ نے تو صاف اور واشگاف الفاظ میں اعلان کر دیا تھا کہ کوئی شخص میری رائے پر اس وقت تک فتویٰ نہ دے جب تک اسے یہ معلوم نہ ہو جائے کہ میں نے کس دلیل کی بنا پر یہ رائے قائم کی ہے۔ جب دلیل کا اسے علم ہو جائے گا تو وہ خود سمجھ لے گا۔ کہ دلیل کس نوعیت کی ہے اور اس کا وزن کتنا ہے۔

دلیل کے بغیر فتویٰ دینا درست نہیں

دلیل کے بغیر فتویٰ دینا درست نہیں۔ یہ اس لئے کہتے ہیں کہ انہیں وہ وسائل و ذرائع حاصل تھے جو دورِ جدید میں ہمیں میسر نہیں۔ اس عذر لنگ کو من کل الوجوہ تو تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ مانا کہ وہ وسائل ہمیں میسر نہیں۔ کسی قدر تو میسر ہیں ان سے فائدہ کیوں نہیں اٹھایا جاتا۔ ہمارے پاس ترمذی موجود ہے۔ نسائی موجود ہے غرضیکہ صحاح ستہ ایسی بیمثال و بے نظیر کتابیں موجود ہیں۔ جو اس وقت نہیں تھیں۔ ان معتبر اور ثقہ وسائل کی موجودگی میں ایک باذوق صاحبِ فہم و فراست شخص کے لئے میدانِ اجتہاد کے لئے راہیں کشادہ ہیں۔ اور وہ آئمہ و فقہاء کے اقوال و آراء کو احادیث کی روشنی میں جانچ سکتا ہے کہ کون سا قول زیادہ صحیح اور وزنی ہے اور کون سا کمزور ہے۔ تحقیق کے بعد جس رائے پر وہ پہنچے اُسی کا وہ مکلف ہے۔

کہتے ہیں کہ ایک روز کسی شخص نے امام عصام بن یوسف سے کہا کہ آپ امام ابو حنیفہؒ کی اکثر مسائل میں مخالفت کرتے ہیں۔ ایسا کیوں کرتے ہیں۔ امام عصام بن یوسف نے اس کا جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ نے امام ابو حنیفہ کو وافر عقل سے نوازا تھا انہیں اپنی عقل کے مطابق مسائل کا علم تھا۔ خدا نے جتنی عقل ہم کو دی ہے اس کی بارگاہ میں اس کے مطابق ہم سے باز پُرس ہو گی۔ ہم ان کی عقل اور فہم و فراست اور بصیرت و تدبر کو نہیں پہنچ سکتے۔ ان سے ان کی عقل کے مطابق سوال ہو گا۔ انہوں نے جو صحیح سمجھا اس پر عمل کیا۔ ہم جسے صحیح سمجھتے ہیں اس پر عمل کرتے ہیں۔ ان کی عقل بہت بلند تھی۔ ان کے مقابلے میں

ہماری عقل بہت پست ہے ہم ان کی عقل کے مقلد نہیں اپنی عقل کے مقلد ہیں۔ (دفع الوقتی کے لئے یہ جواب موزوں ہے شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں ذکر کیا ہے)۔

اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ آئمہ متقدمین علم کے روشن مینار تھے۔ خداداد قابلیت و صلاحیت سے بہرہ ور تھے۔ وسائل و ذرائع بھی ان کے پاس ہم سے زیادہ تھے۔ اس کی وجہ ظاہر ہے یہی تھی کہ ان کا زمانہ ہماری نسبت عہد رسالت اور عہد صحابہؓ کے بہت قریب تھا۔ بہت سے لوگوں سے بالمشافہ ملاقات ہوتی تھی۔ ان کی زبان سے سنتے تھے ان کے عمل کو آنکھوں سے دیکھتے تھے۔ حافظے غضب کے تھے۔ تصنع بہت کم تھا۔ لگن اور اشتیاق کی دولت سے مالا مال تھے۔ شوق کی فراوانی نے انہیں حدیث کے حفظ کرنے پر انگیختہ کیا اور حفاظِ حدیث نظر آنے لگے۔ امام احمد بن حنبل کو پانچ لاکھ احادیث نوک زبان تھیں۔ (مسند امام احمد بن حنبل میں صرف چالیس ہزار سندیں نقل کی ہیں۔ تیس ہزار اپنی اور دس ہزار اپنی لڑکی کی انہیں زیادات کہتے ہیں) یہ تو امام احمد بن حنبل کا حال تھا۔ بخاری و مسلم میں دو سو صحابیؓ ایسے ہیں جن کی روایات مسند میں نہیں ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بخاری و مسلم کا علم زیادہ تھا۔ مشہور ہے کہ امام بخاری کا علم امام احمد بن حنبل سے بیس گنا زیادہ تھا۔ یہ موازنہ اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ آئمہ متقدمین اور محدثین علم کی معرفت میں ایک دوسرے سے بڑھ کر تھے۔ امام بخاری کے علم کا جب یہ عالم ہے اور اس کے علم کا نچوڑ اور لب لباب صحیح بخاری کی شکل میں ہمارے پاس موجود ہے۔ تو پھر وسائل کی کمی کے احساس کمتری میں مبتلا ہونا کیا وزن رکھتا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ نے اپنی معرکۃ الآرا کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں لکھا ہے کہ مؤطا امام مالک کا معیارِ تحقیق بڑا معیاری اور اعلیٰ درجہ کا ہے اس لئے اسے نظر انداز نہ کیا جانا چاہیئے۔ پھر کہتے ہیں پہلے زمانہ میں احادیث پر عمل کے لئے دو چیزیں درکار تھیں ایک رواۃ کے حالات و کوائف کا علم اور دوسرا الفاظِ حدیث کی معرفت لیکن دورِ حاضر میں کتابوں کے علم کی بھی ضرورت ناگزیر ہے کہ فلاں کتاب کس پایہ کی ہے کس دور کی تصنیف ہے۔ مصنف نے کن حالات میں لکھی ہے اس کی خصوصیات اور امتیازات کیا ہیں وغیرہ اس لئے علم کتب بھی ضروری ہے جب ہم کتب حدیث کا اس نظر سے مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں کچھ اندازہ ہوتا ہے کہ محدثین نے شب و روز کی محنتوں اور مشقتوں کے بعد جس عمدہ اور نفیس ترتیب سے کتب احادیث کو جمع اور مرتب کیا ہے وہ انہیں کا کام تھا اور کر گئے ہیں۔

درجۂ حدیث بلحاظِ صحت، شہرت، قبولیت

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ حدیث کا درجہ صحت، قبول اور شہرت کے لحاظ سے کون سا ہے: سب سے پہلے تو یہ دیکھنا ہوگا کہ صحت کے لحاظ سے کون سی کتاب حدیث مقدم ہے۔ شہرت کا کیا مطلب ہے: اس کا مطلب تو یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک جو احادیث مشہور ہیں اور ان کا کوئی پہلو اور گوشہ وزاویہ

مخفی اور پوشیدہ نہیں رہا۔ رواۃ پر ہر جہت سے پوری بحث ہو چکی ہے۔ اس کا متن اور لغات پوری طرح منضبط ہو چکے ہیں۔

قبول کا مطلب یہ ہے مصنف نے اس حدیث کے بارے میں جو فیصلہ کیا ہے۔ لوگوں نے اسے قبول کر لیا ہے۔ اس تقسیم کے لحاظ سے کتب احادیث کے پانچ طبقات ہیں۔

طبقہ اولیٰ پہلے طبقہ میں بخاری، مسلم اور مؤطا امام مالک ہے۔ یہ سب سے اعلیٰ درجہ و مرتبہ ہے۔ مؤطا میں اگرچہ بہت سی احادیث بلاغات اور مراسیل ہیں۔ علماء نے ان کی سندیں معلوم کرنے کی بڑی کوششیں کی ہیں۔ بجز چار بلاغات کے باقی سب کی سندیں ذکر کر دی ہیں۔ سیوطی نے ان چار کے متعلق بھی کہا ہے کہ ان کی سندیں بھی مل گئی ہیں۔ ان چار بلاغات میں سے ایک تو ہاتھ باندھنے کی حدیث ہے، دوسری انی لا انسی ولکن انسی لاسن۔ بھولتا نہیں بھلایا گیا ہوں والی حدیث ہے۔ اور ایک حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ جب سمندر کی جانب سے ہوا چلے تو سمجھ لو کہ بارش ضرور ہوگی۔ اگرچہ کچھ سندیں ایسی بھی ہیں جنہیں ظواہر قبول نہیں کرتے۔ بعض کی سندیں منقطع ہیں۔ بعض مرسل ہیں اور بعض کے راوی ضعیف بھی ہیں۔ عبدالکریم کی روایت مؤطا میں آ گئی ہے یہ ضعیف راوی ہے۔ امیر آدمی تھا باہر سے آیا تھا۔ نوکر اس کی کتابیں اٹھائے رکھتے تھے۔

طبقہ ثانیہ اس طبقہ کی کتب احادیث، مؤطا اور صحیحین کے درجہ تک نہیں پہنچتیں تاہم ان کے قریب قریب ہیں۔ ان کے مؤلف، وثوق، عدالت اور حفظ میں مشہور تھے اور فنون حدیث میں متبحر تھے انہوں نے اپنی کتب کی تالیف میں اُن شرائط کو ملحوظ رکھا ہے۔ جنہیں انہوں نے اپنے اوپر لازم کر لیا تھا۔ اس طبقہ میں سنن ابی داؤد، جامع امام ترمذی اور سنن نسائی ہیں۔ مسند احمد بھی تقریباً اسی طبقہ سے تعلق رکھتی ہے۔

طبقہ ثالثہ اس طبقہ میں مندرجہ ذیل کتب ہیں:۔
مسند شافعی، سنن ابن ماجہ، مسند ابو یعلیٰ موصلی، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ مسند دارمی، مسند عبد بن حمید، مسند ابو داؤد طیالسی، سنن دار قطنی، صحیح ابن حبان، مستدرک حاکم، بیہقی، طحاوی اور طبرانی کی کتابیں ان سب کتابوں کو طبقہ ثالثہ میں شمار کیا ہے۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے ان کتب کا ذکر عجالہ نافعہ میں کیا ہے اور آگے چل کر ایک دوسری فہرست کتب بھی بیان کی ہے۔ سعید بن منصور کی سنن کو بھی اس میں داخل کیا ہے۔ اسی طرح ابن جریر کی تفسیر، اس کی مسند اور تہذیب الآثار، مسند البزار وغیرہ کو بھی اسی طبقہ ثالثہ میں شمار کیا ہے۔

طبقہ ثالثہ کی ان کتب کو دیکھنے کے لئے ان کے راویوں کو دیکھنا بھی ضروری ہے۔ صحاح ستہ کے رواۃ کے علاوہ اور راوی بھی ان کتب میں آ جاتے ہیں۔ کیونکہ اس عمل سے راوی کے راجح اور مرجوح کا

علم ہو جاتا ہے اس غرض اور ضرورت کے لئے میزان الاعتدال اور ابن حجر کی لسان المیزان نہایت مفید اور کار آمد کتابیں ہیں۔ اس سلسلہ کی دیگر کتب بھی ممد اور معاون ثابت ہو سکتی ہیں۔ جیسے سیوطی کی جامع الصغیر ہے۔ مناوی نے اس کی شرح کی ہے۔ اس کتاب میں ۱۰ ہزار احادیث کی تصحیح کی گئی ہے۔ مجمع الزوائد اس میں زائد حدیثیں جمع کی گئی ہیں، اس کا مطالعہ بھی کافی مفید رہ سکتا ہے۔ مسند ابو یعلیٰ ہے مسند امام احمد بن حنبل ہے۔ طبرانی ہے۔ ان کتابوں سے بھی مفید مطلب استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ ان کتابوں میں تصحیح و تزئین کی گئی ہے۔

شروح کتب حدیث

اسی طرح کتب حدیث کی شروحات ہیں جن سے اس بارے میں خاطر خواہ فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی کی فتح الباری شرح بخاری ہے۔ عینی ہے۔ قسطلانی ہے۔ ان میں بھی احادیث کا کچھ نہ کچھ ذکر آ جاتا ہے۔ الفاظِ حدیث کے ضبط کے لئے مجمع البحار ہے۔ جو بہت اچھی اور مفید ہے۔ نادر اور غریب الفاظ جو بسا اوقات آجاتے ہیں ان کا مفہوم اور مطلب سمجھنے کے لئے زمخشری کی فائق ہے۔ نہایت عمدہ اور بہترین کتاب ہے۔ کیونکہ زمخشری نے اس کتاب میں بہت ہی نادر اور غریب الفاظ کی شرح و وضاحت کی ہے۔ دورِ حاضر میں مجمع البحار بہت موزوں اور مناسب ہے۔

طبقہ رابعہ

اس طبقہ کی کتب میں ضعیف روایات ہی ہوتی ہیں۔ ان میں صرف وہی روایات ہوتی ہیں جو دوسری کتب میں نہیں ہوتیں۔ بعض صحیح بھی آجاتی ہیں۔ اس سلسلہ کی ایک کتاب تو ضعفاء ابن حبان ہے۔ اس میں ایسی روایات جمع کی ہیں جنہیں وہ ضعیف سمجھتے ہیں۔ ہاں اگر اس کی اور کوئی صحیح سند بھی مل جائے تو صحیح کہا جا سکتا ہے۔ ابن حبان کی صحیح کے علاوہ ان کی دوسری کتب میں ضعیف حدیثیں ہوتی ہیں۔ ابن عدی نے اپنی "کامل" ضعیف راویوں کے لئے لکھی ہے۔ اسی طرح دَیلمی کی تفسیر ہے۔ فردوس دَیلمی اس میں بھی روایات کا ذکر آجاتا ہے۔ اسی طرح خطیب کی تصانیف، ابن شاہین کی تصانیف، تفسیر ابن جریر اور ابو نعیم کی تصانیف، جوزجانی اور ابن عساکر کی تصانیف، شیخ ابن نجار کی تصانیف۔ ان کتب کی احادیث کو ضعیف سمجھا جاتا ہے۔ اس لئے ان کی طرف زیادہ توجہ کی ضرورت نہیں۔ عمل کا اصل مدار محدثین کے پہلے دو طبقات پر ہے۔ طبقہ ثالثہ کی کتب میں بھی اور احادیث آجاتی ہیں بلکہ تفاسیر کی کتابوں میں بھی بعض احادیث آجاتی ہیں۔ مثلاً تفسیر ابن جریر، تفسیر ابن کثیر۔ ابن جریر تو سند بیان کر کے بری الذمہ ہو جاتا ہے، اور پڑھنے والے پر چھوڑ دیتا ہے کہ خود فیصلہ کرے کہ سند کس قسم کی ہے۔ اس کے لئے تبحر علمی کی ضرورت ہے کوئی معمولی کام نہیں۔ اس کے برعکس ابن کثیر بحث کر کے فیصلہ کر جاتا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے یا ضعیف۔ یہ تفسیر ابن جریر کی تفسیر کی بہ نسبت ایک مبتدی کے لئے زیادہ مفید اور سود مند ہے۔ ابن جریر کی تفسیر بہت بڑی ضخامت کی کتاب ہے۔ ان کا مذہب بھی آئمہ اربعہ کی طرح

چند سال تک مقبول رہا ہے ان کے متبعین بھی تھے۔

درسی نسبتیں پہلے ان درسی نسبتوں کی تعداد چوبیس کے قریب تھی۔ رفتہ رفتہ چار مشہور نسبتوں (مالکی، حنفی، شافعی، حنبلی) کے علاوہ باقی سب ختم ہو کر رہ گئیں۔ دنیا میں حنبلی بہت کم تعداد میں ہیں۔ آج کل ان کی اکثریت حجاز میں ہے اس کثرت کی وجہ اس علاقہ پر ان کا اقتدار ہے۔ ورنہ زیادہ تر مذہب تین ہیں (مالکی، شافعی، حنبلی)۔ جن ممالک میں مالکیوں اور حنفیوں کی اکثریت ہے اس کی وجہ بھی کرسیٔ اقتدار پر قبضہ ہے۔

شیوعِ مذہب حنفی کا سبب احناف کو تو امام ابو یوسفؒ کے عہدۂ قضاء پر متمکن ہونے کے وقت سے ہی حکومت مل گئی تھی۔ ایک طرف امام ابو یوسف قاضی تھے اور دوسری طرف امام محمد معلم تھے۔ امام ابو یوسفؒ کے ماتحت قاضی انہیں کو متعین کیا جاتا تھا۔ جو امام محمد کے درس سے فیض یافتہ ہوتے تھے۔ اس لئے ان کی اشاعت قدرتی طور پر زیادہ ہوئی تھی۔ اگرچہ عباسی دورِ اقتدار کی وجہ سے بعض بعض مسائل رائج نہیں ہو سکے۔ جیسا کہ صاحب ہدایہؒ نے لکھا ہے کہ اس زمانے تک عیدین کی تکبیرات پر عبداللہ بن عباس کی بارہ تکبیروں والی روایت پر عمل ہوتا تھا۔ (پہلی رکعت میں سات اور دوسری میں پانچ قرأت سے پہلے) صاحب ہدایہ نے یہاں اعتراض بھی کیا ہے کہ جب ہمارے مسلک کی رو سے چھ تکبیریں ہیں تکبیر تحریمہ کے علاوہ تین پہلے اور تین دوسری رکعت میں رکوع سے پہلے لہٰذا یہ جو کہا جاتا ہے کہ تکبیرات پر عامہ کا عمل ہے وہ تو اس صورت میں درست نہیں کیونکہ اکثریت احناف کی ہے جو کل چھ تکبیرات کی قائل ہے۔

اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ عباسی فرمانرواؤں نے ساری قلمرو میں تحریری احکام نافذ کر دیئے تھے۔ کہ عیدین کی تکبیرات عبداللہ بن عباس کی روایت کے مطابق کہی جائیں۔ جب ان کی حکومت کا سورج بغداد میں غروب ہو گیا۔ اس حدیث پر عمل بھی رک گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ عمل چھٹی صدی ہجری تک جاری رہا ہے اس کے بعد دوسرا عمل شروع ہوا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حکومت کا بہرحال کچھ نہ کچھ اثر تو ضرور ہوتا ہے۔

عراق میں جس طرح حنفی مسلک کا حکومت میں دخل رہا۔ اسی طرح اندلس (افریقہ) میں مالکی چھا گئے اس کا سبب یہ ہوا کہ یحییٰ، امام مالک کے مسلک کی تعلیم سے فارغ ہو کر جب واپس گیا تو اپنے ساتھ مؤطا امام مالک لے گیا اور وہاں جا کر اس کی تدریس و تعلیم شروع کر دی۔ وہاں کا سربراہ ان کا بڑا گرویدہ اور معتقد تھا۔ اس وجہ سے وہاں مالکی مذہب ہر طرف پھیل گیا۔ شافعی حضرات کو ایسا موقع میسر نہیں آیا۔

یہ مذہب محض تبلیغ کے زور پر پھیلا ہے۔ یہ لوگ جب انڈونیشیا اور ملایا میں بغرضِ تجارت گئے تو وہاں انہوں نے بھرپور تبلیغ کی۔ مقامی باشندوں نے اسلام قبول کر لیا۔ اس طرح اس مذہب کا اثر درسوخ وہاں زیادہ ہو گیا اور شوافع کی وہاں اکثریت ہو گئی۔

---

[1] صاحب ہدایہ چھٹی صدی ہجری کا ہے۔

حنفی مذہب بہت پھیلا۔ اس میں تھوڑی بہت کمی اس وقت ہوئی جب ترکوں نے (جو خود حنفی المسلک تھے) مذہب کو حکومت سے الگ کر دیا۔ اس کا زیادہ شدت سے ظہور اس وقت ہوا جب عربوں نے ان کے خلاف علم بغاوت بلند کیا۔ ترک ان سے بدظن ہو گئے۔ اور اس بدظنی کا نزلہ مذہب پر گرا کہ اسے سٹیٹ سے خارج کر دیا۔ اور تاویلات بھی کرنے لگے۔ مثلاً اذان عربی میں نہ ہو۔ قرآن، نماز عربی میں نہ پڑھی جائے۔ حکومت وقت کے اس اقدام کے باوجود عوام میں جذبہ اسلام موجود رہتا ہے۔ ایسے تاریک دور میں لوگ بڑے بڑے کام کر جاتے ہیں۔ اور یہ واقعہ ہے کہ ان لوگوں نے نہایت قابل قدر کام کئے ہیں۔

بلادِ اسلامیہ پر کمیونسٹوں کا تسلط

پھر وہ وقت بھی آیا جب ان اسلامی علاقوں پر کمیونسٹ مسلط ہو گئے مسلمانوں کے علمی اور تہذیبی مراکز۔ تاشقند۔ بخارا۔ سمرقند وغیرہ پر ان کا قبضہ ہو گیا اور تمام مدارس یک قلم بند کر دیئے گئے۔ اور کسی فرد بشر کو تبلیغ و تعلیم کی مطلقاً اجازت نہیں تھی۔ ابھی ان علاقوں پر کمیونسٹوں کا تسلط قائم نہیں ہوا تھا کہ افغانستان نے ان سے اس شرط پر صلح کی تھی کہ ان مسلمان علاقوں پر قبضہ نہیں کیا جائے گا۔ افغانستان کی اپنی قوت بڑی کمزور تھی گویا کہ اس کی کوئی حیثیت ہی نہیں تھی۔ اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے کمیونسٹوں نے خلاف عہد ان پر بزور قبضہ کر لیا۔ اور پھر ایسے مظالم کئے جن کی مثال شاید ہی ملے۔ مقولہ ہے کہ ضعیفی کے مرض کا علاج موت ہی ہے۔ ڈاکٹر اقبالؒ نے کہا ہے ؎

ہے جرم ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات

دو بڑے بلاک مسلمانوں کے خلاف ریشہ دوانیوں میں مصروف ہیں

دنیا میں آج دو بڑے بلاک دن رات انہی ریشہ دوانیوں میں مصروف ہیں کہ مسلمان کہیں ایک پلیٹ فارم پر جمع نہ ہو جائیں اور ان کی متحدہ قوت میں انہیں اپنے لئے خطرہ نظر آتا ہے۔ چنانچہ ہر وقت جوڑ توڑ میں مصروف رہتے ہیں۔ ایک کو دوسرے کے خلاف اکساتے ہیں۔ اور انہیں باہم لڑاتے، بھڑاتے رہتے ہیں۔ اور ان کی عسکری اور معاشی قوت کا استحصال کرتے رہتے ہیں۔ اندرون ملک ایسی سازشیں کرتے ہیں جن سے ملک کی اندرونی حالت اتنی خراب ہو جاتی کہ عوام حکومت وقت کے خلاف اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور اپنے مطلب کے آدمی برسر اقتدار لانے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ ان کا اُلّو سیدھا رہے۔

علماء سوء

اور مسلمان کمزور ہو کر اس قابل نہ رہیں کہ کسی دوسری قوت کو آنکھیں دکھا سکیں۔ علماء جو کسی ملک کا باثر طبقہ ہوتا ہے انہیں لالچ اور سازش سے اپنے ساتھ ملا کر اپنی تائید و حمایت میں فتوے لیتے ہیں۔ یہ علماء سوء محض مادی لالچ میں آ کر ان کی ہاں میں ہاں ملانے لگتے ہیں اور علماء حقانی کو ذلیل و خوار کرنے لگتے ہیں انہیں غدار ملک دشمن دین اور عوام کے بدخواہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس نظریہ کے حامی لوگ جہاں بھی مسلط ہوتے ہیں۔ وہاں انہوں نے ایسا ہی کردار ادا کیا ہے۔ اپنے ملک کے

انتخابات کو دیکھ لیں۔ پیپلز پارٹی نے علماءِ سور کو اپنی صفوں میں داخل کر لیا۔ اور ہر قسم کی مراعات سے انہیں نوازا۔ ہر سہولت سے انہیں ممنون کیا۔ ان حضرات نے عوام کے ذہنوں میں یہ تاثر پیدا کیا کہ ہم جب دین کے عالم ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ حامئ دینِ اسلام پارٹی ہے عوام کی صحیح خیر خواہ اور ہمدرد ہے۔ لوگوں کے ہر قسم کے مسائل آناً فاناً حل کر دے گی۔ غربت و افلاس کا نام و نشان نہ رہنے دے گی۔ امیر و غریب میں مساوات پیدا کر کے غریبوں کو امیروں کے مقام پر لا کھڑا کرے گی۔ روٹی، کپڑا اور مکان سے کوئی فردِ بشر محروم نہیں رہے گا۔ ہر طرف دودھ اور شہد کی نہریں رواں دواں کر دے گی نہ امیر رہے گا نہ غریب ایک ہی صف میں محمود و ایاز کو کھڑا کر دے گی وغیرہ۔

اس پروپیگنڈے کا عوام الناس نے خیر مقدم کیا اور ان کے فریب اور دھوکا کا شکار ہو گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یہاں کی مخالف قوت منتشر ہو گئی۔ اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انتخاب میں کامیاب ہو گئی۔ حالانکہ انتخاب کے بارے میں سبھی اچھی طرح سمجھتے ہیں کہ مخالف پارٹیوں نے ۶۵٪ ووٹ حاصل کئے اور پیپلز پارٹی نے صرف ۳۵٪۔ یہ پارٹی کرسیِ اقتدار پر براجمان ہو گئی اور دوسری پارٹیاں ہزیمت و شکست سے دوچار ہوئیں کیونکہ ان پارٹیوں میں اتحاد و اتفاق نہیں تھا اور سوشلزم کو کفر کہنے والے ناکام رہے۔ اور اسلام سے اس کا تعلق جوڑنے والے سرخرو اور کامیاب ہوئے۔

مولویوں کو بھی ہوش آیا۔ اور انہوں نے اپنے نمائندے کھڑے کر دیئے۔ ہمارے اہلحدیثوں نے بھی چار آدمی کھڑے کر دیئے۔ مولوی عبداللہ اپنی جگہ کھڑا ہو گیا۔ مولوی صادق دوسری جگہ کھڑا ہو گیا۔ نہ تو ان کے پاس اتنا سرمایہ تھا کہ بے دریغ خرچ کرتے اور نہ انہیں سازشیں کرنا آتی تھیں۔ کہ لوگوں کو اپنا ہمنوا بنا لیتے اور نہ یہ جھوٹا پروپیگنڈا ہی کر سکتے تھے۔ ایسے حالات میں یہ کیا کر سکتے تھے۔ ناکام ہوئے۔ حکومت سمجھتی تھی کہ ان کے ووٹ دوسری پارٹیوں کی مجموعی تعداد سے کم ہیں۔ اس لئے برسرِ اقتدار پارٹی نے سیاسی مخالفین کے خلاف دروغ گوئی اور دشنام طرازی و اتہام تراشی کی توپوں کے دہانے کھول دیئے اور پارٹیوں کے اختلاف و انتشار سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ان میں سے بعض کو اپنا ہم رکاب بنانے کی کوشش کی۔

حقیقت یہ ہے کہ سیاسی مولویوں نے دور کی نہیں سوچی محض اپنی "انا" کو برقرار رکھنے کے لئے غلط روش اختیار کی۔ یہی نورانی میاں جو بریلوی مکتبِ فکر کے ترجمان ہیں۔ پہلے متحدہ محاذ میں شامل تھے۔ اور مفتی محمود کی امامت میں نماز پڑھ لیتے تھے۔ مگر ان کے چیلے چانٹوں نے طعنہ دیا کہ تم مفتی محمود کے پیچھے نماز پڑھ لیتے ہو۔ حالانکہ وہ تو وہابی ہے۔ نورانی میاں نے ان کی طعن آمیز رائے کا لحاظ رکھا اور پیچھے ہٹ گیا اب اس زعم کا شکار ہیں کہ ہم سنی ہیں حنفی ہیں۔ اہلِ سنت والجماعت ہیں۔ ہم سوادِ اعظم ہیں ہماری اکثریت ہے۔ ہم الگ انتخاب لڑیں تو کامیابی یقینی ہے۔ حالانکہ وہ خود فریبی میں مبتلا ہیں۔ ذرا بتائیں تو کیا سوادِ اعظم کی غالب اکثریت مساجد کا رخ کرتی ہے۔ اور باپ کے ساتھ نمازیں پڑھتی ہے۔ اور واقعہ یہی

ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ بمشکل چند فیصد لوگ بلکہ ایک فیصد لوگ ایسے ہوں گے جن پر نورانی میاں اعتماد اور بھروسہ کر سکتے ہیں ورنہ غالب اکثریت تو سرمایہ دار اور سرمایہ پرست اور ابن الوقت اور چڑھتے سورج کو سلام کرنے والوں کی ہے۔ کیا انہیں یقین ہے کہ مفاد پرست، خود غرض اور موقعہ پرست لوگوں کے تعاون و حمایت کی توقع اور امید رکھ سکتے ہیں، سابقہ تجربہ کی روشنی میں ایسے لوگوں سے ایسی توقع کار عبث اور خوش فہمی کے سوا کچھ بھی نہیں۔ ورنہ تاریخ انتخابات اس بات کا منہ بولتا بیّن ثبوت ہے کہ بدقماش، بدکردار اور کنجر قسم کے لوگوں نے کبھی بھی ساتھ نہیں دیا۔ خواہ زبانی اسلام کے کتنے ہی بلند بانگ دعوے کریں۔ گذشتہ انتخاب کا تجربہ آئندہ کے لئے مشعل راہ ہے اور ایسا سبق ہے جسے یاد رکھنے کی ضرورت ہے۔ انتشار ملی اور پارٹیوں کا باہمی اختلاف، ہزیمت کی منحوس شکل میں ہی ظاہر ہوا کرتا ہے۔ اور ہمارے ملک میں ہو چکا ہے یہ سب کچھ اختلاف اور اتحاد و اتفاق کے فقدان کا لازمی نتیجہ ہے۔ ان واضح اور غیر مبہم نتائج کی روشنی میں فرقہ وارانہ اختلاف کا نظریہ و تخیل پیدا کر کے کامیابی کی امید رکھنا، ناعاقبت اندیشی اور معاملہ فہمی کے فقدان کی نشاندہی کرتا ہے۔

ضمنی بحث ذرا دور نکل گئی، گفتگو ہو رہی تھی دراصل مالکی اور حنفی علماء کے حکومت میں دخیل اور اثر انداز ہونے کی۔ اور اس سے ان کی نمایاں کامیابی اور توسیع ہوئی۔ سربراہی تعاون نہایت مؤثر کردار ادا کرتا ہے۔ شوافع کو اقتدار کا سہارا میسر نہیں آیا، یہ مذہب صرف تبلیغ کے زور سے پھیلا ہے اور بعض جگہ آج بھی اکثریت میں ہیں۔ مثلاً عرب میں شوافع کی اکثریت ہے۔

نسبی تعلق کا اثر حکومت کے تعاون کے علاوہ ایک نظریہ اور بھی مؤثر کردار ادا کرتا ہے۔ جو عوام کی نظروں میں اچھا خاصا وزن رکھتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ امام کس قسم کا ہے۔ عربی ہے، عجمی ہے کس قبیلے سے تعلق رکھتا ہے۔ ہاشمی ہے یا دوسرا کوئی اور قبیلہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نسبی تعلق کس کا زیادہ قریب ہے۔ شافعی چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زیادہ قریب تھے اس وجہ سے عرب کی سرزمین میں ان کی اکثریت ہے اور یہ اکثریت بھی زیادہ تر دیہی علاقوں میں تھی۔ برسر اقتدار چونکہ حنفی تھے اس لئے شہری آبادی میں ان کی اکثریت تھی۔ جس وقت سے حنبلی اقتدار کی گرفت مضبوط ہوئی ہے اس وقت سے ان کی اکثریت ہے۔

حنبلی مذہب اصل میں غیر تقلیدی مذہب ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ کی رائے تھی کہ کسی امام کی تقلید کی جائے۔ لا تقلدن مالکا ولا الاوزاعی ولا الشافعی خذ الاحکام من حیث اخذوا۔ رفتہ رفتہ تقلید ان میں بھی نفوذ کر گئی۔ پانچویں چھٹی صدی ہجری تک تو یہ مقلد نہیں تھے۔ مثلاً امام ابن تیمیہ، ابن القیم دونوں مسلکاً حنبلی تھے اور دونوں غیر مقلد تھے۔ اسی بناء پر ابن القیم کہتے ہیں کہ ہم پر سب سے زیادہ مظالم حنبلیوں نے کئے ہیں۔

لا یرقبون فینا الّا ولا ذمۃ۔ ہم حنبلی ہیں اس کے باوجود ہمارا کوئی خیال نہیں کرتا۔ کسی نے امام ابن تیمیہؒ سے کہا تھا کہ تم تو تقلید نہیں کرتے لہذا تم کہاں کے حنبلی ہو۔ امام موصوف نے اس کا جواب دیا تھا کہ حنبلی وہی تو ہوتا ہے جو کسی کی تقلید نہیں کرتا۔

دوسرے مذاہب کا بھی یہی حال تھا۔ مالکی، حنفی اور شافعی میں جو نسبت ہے یہ درسی تھی۔ انسان جب ایک خاص قسم کا لٹریچر پڑھتا رہتا ہے۔ تو ایک وقت پر وہ اس نہج پر پہنچ جاتا ہے کہ وہ ان مسائل کا عادی اور خوگر ہو جاتا ہے۔ اور وہ مسائل اس کے ذہن پر مرتسم ہو جاتے ہیں۔ ان کے دلائل سے بھی روشناس اور واقف ہو جاتا ہے ہر انسان اتنا ذہین وفطین اور ذکی الحس تو نہیں ہوتا کہ اپنے استاد کے پیش کردہ مسائل کے دلائل کو خوب سمجھ کر چھان پھٹک کر قبول یا رد کرے۔ استاذ سے باربار سننے اور کتاب میں مسلسل پڑھنے کے بعد عموماً ان مسائل کا قائل ہو جاتا ہے اور پھر انہیں پر جم جاتا ہے۔ اس طرح تحقیق وتفتیش کے بغیر کوئی رائے قائم کرنا تقلید کا راستہ کھولتا ہے۔ گویا یہ تحقیق وتفتیش کے بغیر کوئی رائے قائم کرنا تقلید کا راستہ کھولتا ہے تقلید تحقیق کی کمزوری کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے ایک گروہ ایسے لوگوں پر مشتمل ہوتا ہے اور دوسرا گروہ تحقیق کرتا ہے۔ اور دلائل کے وزنی اور راجح ہونے کی بناء پر کوئی رائے اختیار کرتا ہے اس طرح ہر مذہب میں دو گروہ ہو جاتے ہیں۔ شوافع میں بھی دو گروہ ہیں ایک محققین کا گروہ اور دوسرا مقلدین کا۔

حافظ ابن حجرؒ کے متعلق انور شاہؒ کی رائے

حافظ ابن حجر کے متعلق احناف کہتے ہیں کہ وہ کٹر شافعی ہے۔ احناف کا ذرہ برابر لحاظ نہیں کرتا۔ انور شاہ صاحب نے تو فیض الباری شرح بخاری میں یہاں تک لکھ دیا ہے۔ ضرّ الحنفیة ما استطاع حتی المقدور حنفی مسلک کو نقصان پہنچانے کی کوشش کی ہے۔ کوئی بات بھی تو ایسی ذکر نہیں کرتا۔ جس سے احناف کو فائدہ ہو سکے۔ ولو قدر جناح بعوضة۔ وہ تو مچھر کے پر جتنا فائدہ پہنچانا بھی گوارا نہیں کرتا۔ خواہ کہیں اتنا فائدہ پہنچنے کا امکان ہی کیوں نہ ہو۔ ہاں اتفاقیہ ایسی بات منہ سے نکل جائے۔ جس سے احناف کو فائدہ پہنچ جائے۔ تو یہ الگ بات ہے۔ بہرحال حتی الوسع ان کی کوشش یہی ہوتی ہے کہ احناف کو نقصان پہنچے۔ لیکن شاہ صاحب کی یہ رائے صائب نہیں۔

نصب الرایہ میں جن احادیث پر تنقید کی گئی ہے وہ دلائل احناف کے حق میں جاتے ہیں۔ حافظ ابن حجر نے درایہ میں ان کی سندیں بیان کرکے انہیں قوی قرار دیا ہے۔ ابن ہمام نے مہر والی حدیث ابن ابی حاتم کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ لا مهر اقل من عشرة دراهم۔ یہ روایت حافظ ابن حجر کے واسطہ سے صحیح ہے حالانکہ یہ روایت دوسرے واسطوں سے ضعیف ہے بلکہ موضوع کے قریب ہے۔ مولوی عبدالحیؒ نے بھی اس کو ضعیف تسلیم کیا ہے۔ یہ حدیث کم از کم درجہ حسن میں بھی حافظ ابن حجر کے واسطہ سے ہے ایسی صورت میں حافظ کو کٹر شافعی قرار دے کر متعصب کہنا احناف کو زیب نہیں دیتا۔

اس کی وجہ شاید یہ ہو جیسا کہ احناف کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ حافظ احناف کے دلائل سے اتنے متاثر ہوئے کہ انہوں نے حنفی مسلک اختیار کرنے کا ارادہ کر لیا۔ مگر ایک ظاہری کے اتنا کہنے پر کہ میں نے خواب میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ حافظ ابن حجر اچھا آدمی ہے مگر اس کا میلان حنفی مسلک کی طرف ہے یہ اچھا نہیں۔ یہ سن کر حافظ نے اپنا ارادہ تبدیل کر لیا اور سابقہ ارادہ سے توبہ کر کے رجوع کر لیا۔ اتنا بڑا عالم اور ایک ظاہری کے کہنے پر رائے تبدیل کر لی۔ حالانکہ دلائل کی روشنی میں ہمارا مسلک اچھا معلوم ہوا تھا۔ کیسی عجیب بات ہے، یہ صرف من گھڑت کہانی ہے حقیقت سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ محقق ہے

حافظ ابن حجر کی یہ عادت نہیں کہ بلاتحقیق دلائل کسی پر انگشت نمائی کرے وہ محقق ہے حق تحقیق کا پورا خیال ملحوظ رکھتا ہے۔ لامع الدراری نے بخاری پر اپنی ایک تقریر میں اس کو تسلیم کیا ہے کہ ابن حجر کٹر شافعی ہے اور میں کٹر حنفی ہوں۔ حافظ جب کسی مسئلہ پر گفتگو کرتا ہے تو مجھے اس کے جواب کی جرأت اور ہمت نہیں پڑتی، کیونکہ اس کا علمی تبحر اور تجربہ وسیع اور مطالعہ بہت زیادہ ہے، اس نے علم حدیث کی بڑی خدمت بھی کی ہے۔ ہمارے پاس اسماء الرجال کی جتنی کتابیں موجود ہیں۔ سب اسی کی ہیں۔ بخاری کی شرح اپنی جگہ بڑا اور عظیم کارنامہ ہے۔ تہذیب التہذیب جس میں تہذیب الکمال کے راویوں سے زیادہ ہیں بڑا علمی سرمایہ ہے۔ لسان المیزان چھ جلدوں میں اور میزان الاعتدال تین جلدوں میں بے مثال کتابیں ہیں۔ میزان الاعتدال میں جن راویوں کا ذکر نہیں کیا تھا لسان المیزان میں ان کا اضافہ کر دیا ہے۔ الاصابہ فی معرفۃ الصحابہ ہے۔ جس میں تمام صحابہ کرام کے حالات مذکور ہیں۔ اپنا جواب نہیں رکھتی۔ اس عبقری زمان انسان کا امت پر گراں بہا احسان ہے۔

شروع سے امام شافعیؒ کی کتابیں پڑھتے رہے ہیں اس لئے فطری طور پر رجحانِ غالب انہی کی جانب رہا ہے۔ اس میں قباحت کا کوئی پہلو ہے بھی نہیں۔ تصنیف و تالیف کے وقت احناف کی کتابیں بھی سامنے رہی ہیں۔ اور ان کا مطالعہ کیا ہے۔ مثلاً احرام میں امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے کہ اشعار نہیں ہونا چاہیئے۔ کیونکہ یہ خلافِ سنت ہے۔ ترمذی وغیرہ نے نقل کیا ہے۔ کہ یہ سنت ہے مگر احناف کی رائے ہے۔ کہ یہ بدعت ہے۔ حافظ ابن حجر اس پر محاکمہ کرتے ہیں کہ اس بارے میں طحاویؒ کی رائے ٹھیک ہے جو کہتے ہیں کہ اشعار کو امام ابوحنیفہؒ مطلقاً مکروہ نہیں سمجھتے۔ اس زمانے کے اشعار کو مکروہ کہا ہے کیونکہ لوگ زیادہ گہرا خم کر دیتے تھے اس سے سرایت کا خطرہ لاحق ہونے کا اندیشہ تھا۔ طحاوی چونکہ مذہب امام ابوحنیفہؒ کو زیادہ جانتا ہے۔ اس لئے اس کی بات زیادہ معتبر اور قابلِ اعتماد ہے اس پر اعتماد کرنا چاہیئے۔ امام ابوحنیفہؒ پر اعتراض نہیں کرنا چاہیئے۔ انہوں نے امام ابوحنیفہ کی سوانح حیات بھی لکھی ہے۔ ایسے منصف مزاج آدمی کو متعصب کہنا درست نہیں۔ کٹر شافعی ضرور ہے مگر بعض مسائل میں شافعیہ کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ امام نووی اور امام غزالی کی زیادہ تر کتابیں مسلکِ شافعی پر ہیں۔ اس کے باوجود نوویؒ مسلم کی شرح میں امام کا قول

نظر انداز کر جاتا ہے۔ مثلاً اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے شافعی اس کے ناقضِ وضو کے قائل نہیں مگر نووی کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اس مسئلہ میں نووی نے حنابلہ کی تائید کی ہے اور شافعی کو چھوڑ دیا ہے اس کے علاوہ اور مسائل میں بھی اسی قسم کے طرزِ عمل کا مظاہرہ کر جاتے ہیں۔

امام نوویؒ، ابن حجر اور زیلعی تینوں محقق ہیں

بہر حال یہ دونوں امام نووی اور ابن حجر دونوں محققین شافعیہ ہیں جس طرح ابن تیمیہ اور ابن القیم حنبلی محققین میں سے ہیں۔ احناف میں بھی ایسے محققین ہیں۔ جن کا ذوق حدیث کے ساتھ تھا۔ جیسا کہ امام ابن ہمامؒ ماردینی ہے۔ بعض جگہ یہ لوگ حدیث پر عمل کرتے ہیں اور اپنے مذہب کو چھوڑ دیتے ہیں۔ زیلعی بھی اسی طرح کرتا ہے۔ دلائل جمع کرتا ہے۔ بعض جگہ ان دلائل کی تردید بھی کر دیتا ہے۔ جو دلائل حنفیہ کے ہوتے ہیں۔ کہیں تو یہاں تک کہہ جاتا ہے کہ ماردینی نے محض تقلید کی وجہ سے جرح کی ہے اس کو علم نہیں۔ زیلعی کا زیادہ تر اعتماد ابن دقیق العید پر ہے ابن دقیق العید کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ مالکی بھی تھا اور شافعی بھی۔ ایک شخص دو کا مقلد تو نہیں ہو سکتا۔ اس کا مطلب یہ ہے۔ کہ دونوں کی فقہ پر اسے عبور تھا اور اچھی واقفیت رکھتا تھا۔ اس کے متعلق تو حنفی بھی کہتے ہیں کہ بڑا معتدل مزاج آدمی تھا۔ جس طرح ہمارے ہاں زیلعی معتدل ہے۔ اسی طرح ابن دقیق العید شافعیوں میں تھا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ درسی نسبتوں والے لوگ محقق بھی ہوتے ہیں اور مقلد بھی۔ نسبت اگر درسی کی حد تک رہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ امام ابن تیمیہ سے کسی نے دریافت کیا تھا کہ یہ مالکی، حنفی، شافعی حنبلی نسبتیں کیسی ہیں تو انہوں نے یہی جواب دیا تھا کہ اصل نسبت تو پڑھنے اور موافقت اختیار کرنے کی ہے۔ اس میں کوئی حرج نہیں۔ ہاں اگر اس نسبت میں تعصب کی آمیزش ہو جائے تو پھر اسے چھوڑ دینا چاہیئے۔ یہ کوئی ایسی لازمی چیز نہیں جسے خواہ مخواہ گلے کا طوق بنائے رکھا جائے۔ یہ اصرار فضول اور بے معنی سی بات ہے۔ مولوی عبد الحی نے اسی اصرار کے بارے میں لکھا ہے کہ ان چاروں نسبتوں میں سے کسی ایک سے وابستگی ضروری ہے۔

یہ فضول اور لغو بات ہے۔ جب چاروں مذاہب کی کتابیں موجود ہیں جو شخص عربی زبان سے تھوڑی بہت سوجھ بوجھ رکھتا ہے اور براہِ راست خود پڑھ کر دلائل معلوم کر سکتا ہے۔ اور خداداد عقل و بصیرت سے دلائل کی روشنی میں کسی ایک مذہب کو ترجیح بھی دے سکتا ہے اور اس طرح ایک رائے قائم کر لیتا ہے تو اس میں کیا حرج ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے آپ کو کسی مذہب سے منسوب بھی نہ کرے تو اس میں بھی کوئی قباحت نہیں۔ اور اگر کسی امام سے اپنی نسبت کر بھی لے تب بھی کوئی حرج نہیں۔

اسی لئے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کہتے ہیں کہ ہر مذہب میں جتنے محققین ہیں ان سب کا رویہ اسی طرح کا ہے کہ اختلافی اور متنازع فیہ مسائل کے دلائل کو جانچتے اور پرکھتے ہیں پھر ترجیح دیتے ہیں۔ محض قول

امام پر فیصلہ نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ جس مسلک کی دلیل قوی ہو اسے لے لو اور جس کی دلیل قوی نہ ہو اسے چھوڑ دو۔

اہلحدیث کی پانچ نسبتیں حافظ ابن حجرؒ نے درس کے لحاظ سے اہل حدیث کے بھی پانچ مذہب بیان کئے ہیں مالکی، شافعی، حنبلی، راہوی، خزیمی۔ یہ پانچ مکتب و مدارس تھے۔ جہاں اہلحدیث تعلیم حاصل کرتے تھے۔ امام ابوحنیفہ کی درسگاہ اہل الرائے کی درسگاہ کہلاتی تھی۔ اہل الرائے کا مطلب جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ محدثین کی صحتِ حدیث کے لئے عائد کردہ شرائط کو قبول نہیں کرتے بلکہ اس میں عقل کو دخیل سمجھتے ہیں۔ اس سے رجحان رائے کی طرف ہو جاتا ہے۔ محدثین کے نزدیک تو وہ حدیث صحیح ہے اور واجب العمل ہے جس میں پانچ شرطیں پائی جائیں۔ خواہ عقل اسے تسلیم کرے یا نہ کرے۔ کسی کی رائے کے موافق ہو یا مخالف۔

اہل الرائے کی شرطِ صحتِ حدیث اس کے برخلاف اہل الرائے کہتے ہیں کہ منقطع ہو متصل ہو۔ قرونِ ثلاثہ میں صحابی، تابعی یا تبع تابعی قال رسول اللہ کہہ دے تو وہ حدیث صحیح ہے۔ بشرطیکہ وہ قرآن کے خلاف نہ ہو۔ سنتِ مشہورہ کے خلاف نہ ہو اور عمومِ بلوی کے اندر نہ ہو۔ یہ قیود اپنی طرف سے لگا دی ہیں۔ ایسی صورت میں خواہ مخواہ رائے دخیل ہو جاتی ہے۔ عمومِ بلوی کوئی قاعدہ کلیہ نہیں جہاں ان کے مذہب کے خلاف کوئی حدیث آ جائے۔ وہاں عمومِ بلوی کا اصول استعمال کر لیتے ہیں اور جہاں موافق آ گئی اسے مشہور کہہ کر قبول کر لیتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے ٹھیک لکھا ہے کہ انہیں اہل الرائے اس لئے نہیں کہتے کہ یہ قیاس کرتے ہیں۔ قیاس تو سبھی کرتے ہیں۔ مالکی، شافعی، حنبلی وغیرہ میں کون ہے جو قیاس نہیں کرتا۔ اہل الرائے کا یہ مطلب بھی نہیں کہ وہ حدیث کی موجودگی میں قیاس پر عمل کرتے ہیں۔ یا رائے کو قابلِ عمل قرار دیتے ہیں۔ یہ شیوہ کسی مسلمان کا بھی نہیں ہو سکتا۔

اصل بات یہ ہے کہ جو مجمع علیہ مسائل ہیں ان کو چھوڑ کر جہاں اختلافی مسائل آ جاتے ہیں ان کے حل کرنے میں حدیث کی نسبت اقوال پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ حدیث کا مطلب یہی ہے جو امام صاحب نے سمجھا ہے۔ اس سے تقلید کے لئے راستہ ہموار ہو گیا۔

امام ابوحنیفہؒ کے سارے متبعین مقلد نہیں تھے اس کے باوجود امام صاحب کے سارے متبعین مقلد تو نہیں تھے بعض مسائل میں اپنے استاد سے اختلاف بھی رکھتے تھے جیسے امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ اور امام زفرؒ ہیں۔ لیکن متنازعہ فیہ مسائل میں حدیث کی بجائے قول کو قابلِ اعتماد سمجھنا آہستہ آہستہ تقلید کی راہیں کھولنے کا موجب بنا۔

شخصی تقلید کی بیماری یہ بقول شاہ ولی اللہ چوتھی صدی کا زمانہ تھا جب شخصی تقلید کی بیماری کے

جراثیم پہلے اس سے پہلے یہ نسبتیں صرف درسی تھیں اصولی بعد میں بنی ہیں۔ اس کے جواز کے لئے دلیل یہ دی جانے لگی کہ مسئلہ قضا میں قاضیوں کو آزاد نہیں چھوڑا جا سکتا۔ کیونکہ اگر انہیں آزاد چھوڑ دیا جائے۔ تو اس بات کا امکان ہے کہ قاضی رشوت لے کر یا کسی کا دباؤ قبول کر کے سائل کے حسب منشاء فیصلہ صادر کر دیں اور کہہ دیں کہ یہ ہماری رائے ہے اس طرح یہ روش رواج پذیر ہو جائے گی کہ شافعی مسلک میں اعانت نظر آئی تو اس کے مطابق فیصلہ دے دیں گے اور اگر مالکی مسلک میں رعایت نظر آئی تو اس پر عمل کر لیں گے اس طرح یکجہتی اور اتحاد کی فضا متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے گی۔ اور اس بات کا امکان بھی رہے گا کہ قاضی غلط فیصلہ دے دیں۔ جسے وہ خود بھی صحیح نہ سمجھتا ہو۔ اور صرف لالچ یا دباؤ کے تحت دوسری جانب مائل ہو گیا ہو۔ اس لئے قاضی کو پابند کر دینا ضروری ہے۔ کیونکہ ان کے فیصلے قانون کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مفتیوں اور عوام الناس کو پابند نہیں کیا جا سکتا۔ کوئی رفع الیدین کرے نہ کرے۔ کوئی آمین اونچی آواز سے کہے کوئی پست آواز سے۔ یہ انفرادی اعمال ہیں۔ ایک شخص کے ذاتی عمل کا دوسرے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کسی شخص کا زیر ناف ہاتھ باندھنا اس کا ذاتی عمل قرار دیا جائے گا۔ جس پر عمل کرنے میں وہ آزاد ہے۔ (یہ پرسنل لاء یعنی شخصی قانون ہے) لیکن مسئلہ قضا میں الجھن پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لئے انہیں ایک مذہب کا پابند کرنا ضروری ہے۔ اس طرح بھی تقلید نے رفتہ رفتہ برگ و بار نکالے ہیں۔

دور حاضر میں چونکہ لوگوں نے افہام و تفہیم اور فراخ دلی اور کشادگی قلب سے زیادہ کام لیا ہے۔ اور اتنی گنجائش نکال لی ہے۔ کہ جہاں تمام مذاہب کے لوگ ہوں۔ مثلاً حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، شیعہ وغیرہ ہوں تو انہیں ان کے اپنے مسلک کے مطابق عمل کی آزادی ہے انہیں پابند نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ہاں اگر ایک ہی مسلک کے لوگ ہوں تو انہیں پابند کیا جا سکتا ہے۔ ایسی حالت میں قاضی کا اپنے مسلک سے ہٹ کر رشوت لے کر دوسرے مسلک کے مطابق فیصلہ دینا قرین قیاس معلوم نہیں ہوتا۔ مثلاً قاضی حنفی مذہب کا پابند ہے۔ وہ رشوت لے کر شافعی مسلک کا فیصلہ کیسے کرے گا۔ اسے عقل باور نہیں کرتی۔ پابندی کی یہ قید صرف محکمۂ قضا تک محدود رکھی ہے۔ قضاء کے جو اختلافی مسائل ہیں ان میں جو فیصلہ قاضی کرے اسے احناف اور شوافع دونوں بے چون و چراں تسلیم کرتے ہیں۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کا چونکہ تعلق قضا سے نہیں اس لئے ان میں قاضی کا کوئی دخل نہیں۔ اگر زکوٰۃ کی تحصیل کا انتظام سرکاری سطح پر ہو تو حکومت اس میں دخل دے سکتی ہے۔

کتب فقہ میں لکھا ہے کہ قاضی کا مجتہد ہونا ضروری ہے۔ مجتہد سے ان کی مراد یہ ہے کہ قاضی نے فقہ کی کتاب پڑھی ہو۔ یہ مطلب نہیں کہ جو مزاج یار میں آئے کرتا رہے۔ مجتہد آزاد ہوتا ہے۔ اپنی رائے کا پابند ہوتا ہے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی تحقیق کے مطابق تقلید شخصی چوتھی صدی میں شروع ہوئی ودبّ التقلید فی صدورھم دبیب النمل من حیث لا یشعرون حتی اطمئنوا بان قالوا انا وجدنا

آباءنا علیٰ امۃ وانا علیٰ آثارھم مقتدون فالی اللہ المشتکیٰ ۔ تقلید شخصی کو ضروری اور لازم قرار دینے والے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر عوام الناس ایک امام کے پابند نہ ہوں تو ان میں آوارگی پیدا ہو جاتی ہے بے نتھے بیل اور بگ ٹٹ گھوڑے کی طرح اِدھر اُدھر پھرنا شروع کر دیتے ہیں۔ یہ بات تو اپنی جگہ کسی حد تک درست ہے کہ لوگوں میں آوارگی جنم لیتی ہے۔ آوارگی کی پیدائش میں تقلیدِ شخصی کے نہ ہونے کو سبب بنانا صحیح نہیں۔ درحقیقت یہ آوارگی اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب آدمی دیانتدار نہ ہو۔

سہولت پسند ذہن

دنیا میں یہ ذہن بھی کام کر رہا ہے کہ جس مسلک میں آسانی اور سہولت دیکھی اسے اختیار کر لیا۔ اگر آدمی دیانتدار ہو تو پھر اس قسم کے لوگوں کے لئے بہت کم مواقع پیدا ہوتے ہیں ورنہ آج ہم دیکھتے ہیں کہ مقلد حضرات بھی اپنے امام کی بہت سے عملی مسائل میں مخالفت کر رہے ہیں۔ اور اس بات کا کوئی خیال نہیں رکھتے کہ جس امام کے وہ مقلد ہیں اسی کی مخالفت پر کمربستہ ہیں۔ مثلاً آج کے احناف کو دیکھیں جن کا دعویٰ ہے کہ وہ امام ابو حنیفہ کے مقلد ہیں۔ اور داڑھیاں منڈوائے پھرتے ہیں۔ یہ فعل تو کسی امام کے نزدیک جائز نہیں۔ مصر کے عوام تو ایک طرف رہے وہاں کے مقتدر علماء بھی داڑھی منڈواتے ہیں۔ ذرا احساسِ ندامت نہیں۔ حالانکہ وہ بھی تو کسی نہ کسی امام کے مقلد ہونے کا دعویٰ رکھتے ہیں۔ عوام و خواص کا یہ طرزِ عمل اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ آوارگی کا خاتمہ صرف تقلیدِ شخصی پر منحصر نہیں ہے بلکہ اس کا دار و مدار تو صرف دیانتداری پر ہے۔

قاضی بھی اگر دیانتدار آدمی ہو گا اور اسے اپنی رائے کا آزادی سے اختیار ہو گا تو وہ شریعت کے مطابق جو فیصلہ کرے گا وہ سبھی کے لئے قابلِ عمل ہو گا۔ اور ذہنی آوارگی کے سدِ باب کا ذریعہ ہو گا۔ پھر خلافِ شریعت فیصلہ کی اس سے توقع بہت ہی کم ہوتی ہے اسی وجہ سے امام ابن تیمیہ متعدد بار جیل میں ڈالے گئے۔ کیونکہ ان کا فتویٰ وقت کے اقتدار کے خلاف جاتا تھا۔ برسرِ اقتدار طبقہ نے یہ طرزِ عمل اختیار کر رکھا تھا کہ عوام سے بیعت لیتے تھے اور انہیں مجبور کرتے تھے۔ عوام نے ان کی بیعت کو توڑنا شروع کر دیا۔ حکومت نے یہ پالیسی وضع کی کہ بیعت نامہ کی عبارت تبدیل کر دی۔ چنانچہ بیعت نامہ کی عبارت میں اس طرح ترمیم کی کہ بیعت کرنے والا اس بات کا اقرار کرے کہ اگر میں نے بیعت کی مخالفت کی تو جس عورت سے میں نکاح کروں گا اُسے طلاق۔ یہ ایک نیا مسئلہ کھڑا کر دیا گیا ابن تیمیہؒ کا فتویٰ یہ تھا کہ قبل از نکاح طلاق واقع نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس میں تعلیق آ جاتی ہے اس میں آئمہ کے مابین اختلاف ہے امام شافعی معلق طلاق کو جائز نہیں سمجھتے۔ اسی بناء پر امام ابن تیمیہ نے طلاق معلق کے عدم جواز کا فتویٰ دیا۔ وہ حکومتِ وقت کی پالیسی سے ٹکر کھاتا تھا[1]۔ اس لئے انہیں جیل میں بند کر دیا اور وہیں قضائے الٰہی کو لبیک کہہ گئے۔ انا للہ وانا

---

[1] امام ابن تیمیہؒ کو ایک مرتبہ تو مجبور کر دیا کہ آپ ایسا فتویٰ نہ دیں۔ امام صاحب مان گئے۔ مگر بعد میں خیال آیا کہ میں نے ایک بات ایسی تسلیم کر لی ہے۔ جس کا شریعت میں ثبوت نہیں۔ چنانچہ پھر انہوں نے دوبارہ فتویٰ دینا شروع کر دیا۔ وقت کے اقتدار کو یہ روش ناگوار گذری۔

الیہ راجعون۔

طلاق مُعلق اور طلاق مُکرَہ طلاق معلق امام شافعی کے نزدیک ناجائز ہے۔ اس کی صورت مثلاً یوں ہے کہ ایک آدمی نکاح سے پہلے کہتا ہے ان تزوجتك فانت طالق یا ان تزوجت امرأة فھی طالق اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ہاں اگر اپنی منکوحہ بیوی سے یوں کہتا ہے۔ ان دخلت دارا فانت طالق۔ تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ پہلی صورت میں بھی بعض لوگ کہتے ہیں کہ مجبوری کی حالت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس میں بھی اختلاف ہے۔ یہ طلاق مُکرَہ ہو گی۔ امام مالک اسے ناجائز اور مداخلت فی الشریعت سمجھتے ہیں۔ اور ان کا قول ہے طلاق المکرہ غیر واقع امام ابو حنیفہ اسے جائز سمجھتے ہیں۔ اور اگر ملک اور نکاح کے ساتھ تعلیق ہو تو طلاق معلق بھی واقع ہو جاتی ہے۔ امام مالک کو اسی طلاق مکرہ کے عدم جواز پر فتویٰ دینے کی بنار پر برسرعام کوڑے لگائے گئے۔ انہیں ننگے بدن گدھے پر سوار کر کے بازاروں اور گلی کوچوں میں گردش کرایا گیا۔ امام موصوف نے اس حالت میں بھی صدائے حق بلند رکھی اور فرماتے رہے۔ من عرفنی فقد عرفنی ومن لم یعرفنی فانا مالک بن انس۔ وطلاق المکرہ غیر واقع۔

امام مالک عباسی حکومت کو صحیح نہیں سمجھتے تھے اور ان کی بیعت کو درست قرار نہیں دیتے تھے۔ کہتے تھے کہ یہ لوگ غاصب ہیں۔ فاطمیوں کا حق چھین کر برسر اقتدار آئے ہیں۔ آپ کی ساری ہمدردیاں فاطمیوں کے ساتھ تھیں کیونکہ انہیں کا وہ حق تسلیم کرتے تھے۔ اور لوگوں کے استفسار پر انہوں نے فاطمیوں کی مدد کے لئے کہا تھا۔ کہ فاطمی جو عباسی حکومت کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے ہیں۔ اس تحریک کی ہر ممکن مدد کرو امام ابو حنیفہ بھی عباسیوں سے نالاں تھے۔ ان کے حق میں نہیں تھے۔ ان کی ہمدردیاں بھی فاطمیوں کے ساتھ تھیں اسی وجہ سے امام موصوف نے عباسی عہدِ حکومت میں عہدۂ قضا قبول کرنے سے صاف انکار کر دیا تھا اور کہہ دیا کہ میں اس کا اپنے آپ کو اہل نہیں سمجھتا۔ سرکاری آدمی نے کہا آپ جھوٹ بول رہے ہیں آپ نے فرمایا پھر جھوٹا آدمی تو اس عہدہ کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ نہایت دندان شکن جواب دیا تھا۔ کیونکہ قضا اور جھوٹ دونوں متضاد ہیں۔ دونوں ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔ امام موصوف نے اس عہدہ کو قبول کرنے سے اس لئے بھی انکار کر دیا تھا کہ اگر میں عباسی حکومت کا پیش کردہ عہدہ قبول کر لیتا ہوں تو عوام کی نظروں میں میری قدر و قیمت اور وقعت گر جائے گی اور کہیں گے کہ آج تک تو امام صاحب اس حکومت کی مخالفت کرتے رہے اور آج عہدہ قبول کر لیا اور اس حکومت کے وجود کو صحیح تسلیم کر لیا۔ ظاہر ہے اس کا عوام پر بہت بُرا اثر پڑے گا۔

بعض لوگ کہتے ہیں امام ابو حنیفہ چونکہ خود علوی تھے اس لئے ان کی تائید و حمایت کرتے تھے یہ صحیح نہیں۔ امام صاحب کی ہمدردیاں ان کے ساتھ اس لئے تھیں کہ وہ انہیں حق پر سمجھتے تھے۔ اسی حق کی بنار پر ان کے ساتھ تعاون کر رہے تھے۔ محض نسبی تعلق سے کوئی واسطہ نہیں تھا۔ امام ابو حنیفہ سمجھتے تھے کہ عباسی

حکمران غاصب ہیں۔ فاطمیوں کا حق چھین کر کرسئ اقتدار پر قابض ہوئے ہیں۔ حق کسی کا تھا لے کوئی اور اڑا اس قضا کے عہدہ کو قبول نہ کرنے کی بنا پر انہیں پس دیوارِ زنداں دھکیل دیا گیا اور اسی کال کوٹھری میں فوت ہو گئے۔ (انا للہ وانا الیہ راجعون)۔

امام ابو حنیفہ طلاق مکرہ کو جائز سمجھتے تھے۔ مگر عباسی حکومت کو صحیح نہیں سمجھتے۔ انہیں غاصب قرار دیتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ امام صاحب نے عباسی خلفاء کی بیعت نہیں کی تھی۔ گویا امام مالک جبری طلاق کے عدم جواز اور امام ابو حنیفہ غاصب حکومت کی طرف سے عہدہ قضا قبول نہ کرنے کی پاداش میں جیل ڈالے گئے۔ اور اذیتیں دے دے کر انہیں موت کے گھاٹ اتارا گیا۔ حق گو مردوں کی حق گوئی کا دنیا میں شاید یہی انعام ہوتا ہے۔

عوام چونکہ علم و بصیرت سے عموماً بے بہرہ اور نا بلد ہوتے ہیں کیا ان کا بھی کوئی مذہب ہوتا ہے۔ یا نہیں۔ اس میں آراء کا اختلاف ہے۔

عام آدمی کا کوئی مذہب نہیں ہے

مسلکِ حنفی کی معتبر کتابوں، شامی اور بحر الرائق میں صاف الفاظ میں لکھا ہے۔ والعامی لامذھب لہٗ۔ عام آدمی کا کوئی مذہب نہیں ہوتا انور شاہ صاحب اظہارِ خفگی کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ابن نجیم صاحب بحر الرائق اور شامی نے عام آدمی کو اتنی وسعت دے دی ہے کہ وہ مقلد ہوتے ہی نہیں۔ وہ گویا بلا مذہب ہی ہوتے ہیں۔ مذہب تو اس کا ہوتا ہے جسے کچھ عقل و بصیرت ہو۔ اس کا یوں کہنا کہ میں حنفی ہوں بعینہٖ اسی طرح ہے کہ کوئی کہے کہ میں فقیہہ ہوں حنفی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ میں ان مسائل کو اچھا سمجھتا ہوں۔ خود تو نا بلد ہے اچھا کیا خاک سمجھتا ہے۔ انور شاہ صاحب نے عام آدمی کو رخصت دینے پر اعتراض کرتے ہوئے دلیل یہ دی ہے کہ اس طرح مسائل میں تناقض پیدا ہوگا۔ مثلاً ایک آدمی کبھی امام شافعی کے مسلک پر اور کبھی امام ابو حنیفہ کے مسلک پر عمل کرتا رہے گا۔ حالانکہ یہ مسائل منظوم ہوتے ہیں۔ اس تناقض سے بچاؤ کی صرف یہی ایک صورت ہے کہ ایک مذہب کے مسائل پر عمل کرے تاکہ مسائل میں انتظام انسلاک برقرار رہ سکے۔

ابن حزم نے اس کی تردید کی ہے اور سوال اٹھایا ہے کہ پہلے یہ ثابت کیا جائے کہ عوام مسائل میں انتظام و انسلاک رکھتے ہیں۔ کیونکہ اگر ایسا کرنا ضروری ہوتا۔ تو صحابہ کرام اور دورِ تابعین میں عوام کو پابند کیوں نہ کیا گیا کہ مسائل ایک ہی عالم سے دریافت کریں۔ متعدد علماء کے پاس نہ جائیں۔ یہ پابندی لازمی قرار دی جا سکتی تھی کہ عمرؓ سے ہی پوچھیں یا صرف ابن عمرؓ کی طرف رجوع کریں۔ ابو ہریرہ سے پوچھیں، یا صرف عبادہ بن صامت سے۔ سب سے نہ پوچھا کرو۔ کبھی کسی سے پوچھ لیتے ہو اور کبھی کسی سے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی پابندی ان ادوار میں عوام پر لاگو نہیں کی گئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عوام الناس اس کے مکلف نہیں ہیں کہ ان کے پیش آمدہ مسائل میں نظم ہو۔ وہ تو صرف اتنی حد تک پابند ہیں کہ انہیں جو مسئلہ درپیش ہو اور خود اس کا علم نہ رکھتے ہوں تو دوسرے کسی عالم سے پوچھ لیں۔ حتمی طور پر یہ کہہ بھی کون سکتا ہے کہ ایک امام کے مسائل میں نظم ہے۔ عین ممکن ہے کہ ایک جزئی کو کلی پر انطباق کرنے میں مجتہد سے خطا و غلطی

ہو جائے اور وہ اس کلیہ کا فرد ہی نہ ہو۔ یا کسی خارجی دلیل کی وجہ سے وہ کلیہ سے مستثنیٰ ہو یعنی کوئی حدیث وغیرہ آجائے۔ اس لئے کسی مجتہد کے بارے میں یقینی طور پر نہیں کہا جا سکتا۔ کہ اس کے تمام مسائل میں نظم ہے۔ اس کا مسائل میں اپنا بھی تو ظن غالب ہی ہوتا ہے۔ اس کے خلاف جو رائے دیتا ہے ممکن ہے وہ صحیح اور صائب رائے ہو۔

انور شاہ صاحب فرماتے ہیں ان کا یہ قول کہ عوام الناس کا کوئی مذہب ہی نہیں لغو اور بے معنی ہے۔ مگر صحیح بات یہی ہے کہ عامی کا کوئی مذہب نہیں۔ مجتہد کے لئے بھی تقلید جائز نہیں۔ باقی صرف وہ لوگ رہ گئے جو تھوڑا بہت علم رکھتے ہیں۔ ان کو پابند بنانے کی کوشش کی جا سکتی ہے۔

یہ رائے بھی درست اور ٹھیک نہیں کیونکہ ہر انسان کے بس میں تو یہ نہیں کہ غور و فکر کے بعد کسی مسئلہ کے بارے میں صحیح یا غلط رائے قائم کر سکے۔ اگر ایسا ہو تو پھر پیغمبروں کی بعثت بے مقصد اور بے فائدہ ہو کر رہ جاتی ہے کیوں کہ جب کبھی کوئی پیغمبر لوگوں کی اصلاح کے لئے دنیا میں تشریف لایا۔ اس وقت لوگ کسی نہ کسی کے پیچھے ضرور لگے ہوئے ہوں گے اور پیغمبر کی دعوت ذرہ بھر بھی اثر انداز نہیں ہو گی۔ اور لوگ صاف طور پر کہہ دیں گے۔ انا وجدنا اٰباءنا علیٰ امۃ وانا علیٰ اٰثارھم مقتدون۔

نئے نئے مسائل پیدا کرنے والے علماء کا کردار

بعض مسائل میں اختلاف تو پہلے ہی تھا، سونے پہ سہاگہ کا کام ان مولوی حضرات نے کیا۔ جنہوں نے نت نئے مسائل کے انبار لگا دیئے اور پھر انہیں دین شریعت میں داخل کر دیا اور نہ ماننے والوں کو دائرہ اسلام سے خارج سمجھنے لگے۔ رسومات و بدعات کی پہلے بھی کون سی کمی تھی کہ علم غیب۔ بشریتِ رسول۔ گیارہویں۔ چالیسواں، ساتواں، قل شریف، مولود و میلاد شریف کے مسائل کا اضافہ کر دیا۔ ان حضرات کا پیر و مرشد احمد رضا خاں بریلوی ہے۔ پڑھا لکھا آدمی ہے کتابیں کافی پڑھی ہیں۔ ان کے پیروکار کافی تعداد میں ہیں۔ یہ حضرات بھی تو ایک عالم کی تقلید کرتے ہیں۔ اور اس کی بات کو ترجیح دیتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک ان کی حیثیت بہت بڑے عالم کی ہے۔ خواہ دوسرے لوگ کچھ کہتے ہیں۔ دوسرے لوگ ان نو پید رسومات کو حرام قرار دیتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ ان کی سندِ جواز قرآن و حدیث سے ثابت کرو۔ وہ کہتے ہیں احمد رضا خاں اتنے بڑے مرتبہ کے عالم تھے۔ کیا وہ غلط کہتے ہیں۔ ان کے یہ بڑے متبحر عالم صاحب کا حال تو یہ ہے کہ وہ اپنے سوا باقی سب کو وہابی کہہ کر بدنام کرتے ہیں اور ذرا آگے بڑھتے ہیں تو فرماتے ہیں۔ وہابیوں، اہلحدیثوں اور دیوبندیوں کے الگ الگ خدا ہیں۔ وہابیوں کا خدا عرش پہ بیٹھا ہوا ہے۔ عرش چڑ چڑ کر رہا ہے۔ دیوبندیوں کے خدا کے بارے میں تو انتہائی مغلظات بکی ہیں کہ دیوبندی چونکہ خدا کے بارے میں امکان کذب کے قائل ہیں اس پہ مزید ردّ ھے اس طرح چڑھائے ہیں کہ ان کا خدا نعوذ باللہ لواطت کروا سکتا ہے، زنا کا مرتکب ہو سکتا ہے۔ اس قسم کی مغلظات سے کئی صفحات بھرے ہیں۔ یہ ہیں وہ عالم دین جن کی عوام

پیروی کرتے ہیں۔ اور اپنے تراشیدہ اور گھڑے ہوئے مسائل میں اتنے پختہ ہیں کہ مخالف کی بات سننے کے روادار تک نہیں۔ تو تبلیغ کس طرح ہو گی۔ دونوں فریق صرف اپنے محدود دائرے میں تبلیغ کر سکیں گے۔ یہ نتیجہ ہے اس بات کا کہ تقلید کو عوام کے لئے ضروری اور لازمی قرار دیا جائے۔ عوام تو پہلے ہی کسی نہ کسی کے مقلد ہوتے ہیں معلوم نہیں اب مزید تقلید کی وہ کون سی قسم ہے جس میں انہیں جکڑنا مقصود ہے۔

کیا یہ تقلید شخصی (اور وہ بھی مولوی صاحب کی) جو عوام الناس کو ان عقائد کا معتقد بنائے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عالم الغیب ہیں کان ما یکون کے احوال سے باخبر ہیں۔ آپ کا تصرف بھی ہے اور کل کائنات کے جملہ اختیارات آپ کے سپرد کر دیئے گئے ہیں۔ انسان کو اخروی فوز و فلاح اور کامرانی سے سرخرو کر سکتے ہیں۔ مریدین اور پیروکار تو کہتے ہیں کہ جناب ہمارا مرشد پانچ وقت کا نمازی، پرہیزگار، باخلاق، پابند شریعت، قادری چشتی، سہروردی، نقشبندی ہے۔ نہ ان کے علم میں کلام نہ حسب و نسب میں یارائے گفتگو۔ حسنی، حسینی خانوادہ کے چشم و چراغ ہیں۔ تیرہ سو سال سے ان کے خاندان میں رشد و ہدایت کی شمع روشن ہے۔ اگر ہدایت کے ان روشن میناروں کی تقلید نہ کریں تو کن کی کریں۔ آیا ان ملاؤں کی پیروی کریں جن کا نہ قابل قدر حسب و نسب ہے اور نہ علمی دنیا میں مقام و مرتبہ ہے۔ طویل گفتگو کا ماحصل اور لب لباب یہ ہے کہ اگر تقلید کو فرض یا لازمی یا جائز ہی قرار دیا جائے تو تبلیغ کے تقریباً تمام راستے مسدود ہو کر رہ جاتے ہیں۔

اہل ظواہر کا طرز عمل

اہل ظواہر اسی بنا پر کہتے ہیں کہ مسئلہ جس سے چاہو پوچھو۔ مگر ساتھ ہی یہ بھی دریافت کرو کہ حدیث میں ہے تو حدیث کی کس کتاب میں ہے کہ اس کی سند کیسی ہے قرآن میں ہے تو کس آیت میں ہے۔ اس عالم دین سے دریافت کرنے کے بعد کسی دوسرے عالم سے مزید تصدیق اور تحقیق کرے بشرطیکہ سائل کو اس بات کا پورا اطمینان ہو کہ جس عالم سے مسئلہ دریافت کر رہا ہے وہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عالم ہے۔ پھر دوسرے کسی سے پوچھنے کی زحمت نہ اٹھائے۔

بہر حال پہلے لوگ مالکی، حنفی، شافعی اور حنبلی محض بر بنائے سکول کہلاتے تھے، نہ کہ بر بنائے اصول۔ بعد میں یہ سکولی نسبتیں اصولی بنالی گئیں۔ اب اگر کوئی شخص امام ابو یوسف اور امام محمد وغیرہ کے متعلق کہے کہ وہ اپنے وقت کے متبحر عالم اور مجتہد تھے اور وہ امام ابو حنیفہ کے مقلد تھے۔ کہنے والے نے اصل حقیقت پر غور نہیں کیا۔ یا پھر اندھی تقلید کا سایہ اس پر بہت گہرا ہے۔ بار بار یہ بات بیان کی جا چکی ہے کہ یہ امام سکولی طور پر حنفی ضرور تھے مگر مقلد نہیں تھے۔ کیونکہ اگر مقلد ہوتے تو امام ابو حنیفہ سے دو ثلث مسائل میں اختلاف نہ کرتے۔ اتنی بات ضرور ہے کہ امام ابو حنیفہ کے درس کے فیض یافتہ ضرور تھے۔ مگر امام مالک سے تین چار سال تک اور دیگر علماء سے بھی علمی فیض حاصل کیا تھا۔ اس کے باوجود رجحان امام ابو حنیفہ کی جانب رہا۔ ان کی ترجمانی بھی کرتے رہے۔ لیکن ہر مسئلہ میں وکیل صفائی کا رول ادا نہیں کیا۔ بلکہ حق و انصاف کے علمبردار رہے۔

امام شافعی اور امام محمد کا مناظرہ امام شافعی اور امام محمد کا ایک دفعہ مناظرہ ہوا۔ امام شافعی نے امام محمد سے کہا کہ میں آپ سے چند باتیں پوچھتا ہوں۔ انصاف سے جواب دیں۔ مناظرے کی بات نہ کریں۔ انہوں نے کہا انصاف سے جواب دوں گا۔ دونوں ہی بڑے فقیہ اور مناظر تھے۔ امام شافعی نے پوچھا کہ آپ امام مالک اور امام ابو حنیفہ کو جانتے ہیں۔ بتاؤ کہ دونوں میں سے کون قرآن کو زیادہ جانتا تھا۔ امام محمد نے کہا آپ نے اللہ کی ذات کی قسم دے دی ہے۔ اس لئے میں یہی کہوں گا کہ امام مالک کو قرآن کا زیادہ علم تھا۔ اچھا اب یہ بتاؤ کہ حدیث سے واقفیت زیادہ مالک کو تھی یا امام ابو حنیفہ کو امام محمد نے کہا اللہ جانتا ہے اس کی واقفیت بھی امام مالک کو زیادہ تھی۔ اچھا اقوال صحابہؓ سے کون زیادہ واقف تھا۔ امام مالک یا امام ابو حنیفہ انہوں نے کہا امام مالک۔ اب باقی قیاس رہ گیا۔ تو قیاس کے ماخذ یہی تین ہیں۔ قرآن، حدیث، اور اقوالِ صحابہ۔ جس کی معلومات ان تینوں میں زیادہ ہوں گی۔ قیاس بھی اسی کا زیادہ صحیح ہو گا۔ اس پر وہ خاموش ہو گئے۔ امام محمد نے بالکل انصاف کی بات کی۔ موصوف دونوں اماموں سے اچھی طرح واقف ہیں دونوں سے علمی استفادہ کیا ہے۔ دونوں ان کے استاد ہیں۔ اس کے باوجود ان کا اپنا طبعی رجحان امام ابو حنیفہؒ کی طرف ہے کیونکہ انہوں نے جزئیات کے زیادہ مسائل امام ابو حنیفہؒ سے پڑھے ہیں۔

فرضی مسائل اور کچھ مسائل تقدیری (فرضی) بھی تھے۔ امام محمد کے پاس ان کے جواب بھی تھے۔ ایسے مسائل میں انہیں گہرا درک تھا۔ اور فرضی سوالات کا فی الفور جواب دے دیتے تھے۔ امام مالک ایسے سوالات کے قائل نہیں تھے۔ ایک دفعہ ایک شخص نے امام مالک سے فرضی سوالات پوچھنا چاہے امام صاحب نے فرمایا۔ ان سوالات کے اگر تمہیں جواب درکار ہیں تو امام محمد کے پاس جاؤ مجھے ایسے سوالات کے جواب نہیں آتے میں تو وہی مسائل بتاؤں گا جو حقیقتاً وجود میں آچکے ہیں۔

حضرت عمر یا عبداللہ بن مسعود نے فرمایا تھا۔ لا تعجلوا بالبلاء قبل نزولہ مصیبت کے نزول سے پہلے ہی اپنے اوپر چسپاں نہ کر لو یعنی جو مسائل ظہور پذیر ہی نہیں ہوئے ان کے متعلق فرضی طور پر رائے قائم نہ کرو۔ جس وقت وہ مصیبت نازل ہو گی۔ اس وقت اس کا جواب دینے والے بھی موجود ہوں گے حالانکہ بسا اوقات اس طرح ہوتا ہے کہ جس وقت ایک آدمی کوئی مسئلہ فرض کر رہا ہے اس وقت کے حالات اور جس وقت ان مسائل کا وقوع ہوگا اس وقت کے حالات میں نمایاں فرق ہو سکتا ہے۔ اس لئے خواہ مخواہ ایک بات کو فرض کرکے مصیبت کو گلے میں ڈال لینا اور دوسروں پر لاگو کر دینا۔ امام مالک کے نزدیک درست نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ بھی بقول لا تعجلوا بالبلاء قبل نزولہ فرضی مسائل کو مکروہ سمجھتے تھے یعنی مسائل کو فرضی قرار دے کر ان کے جواب دینا ٹھیک نہیں ہے۔ مثلاً ایک شخص فوت بھی نہیں ہوا۔ اور اس نے اپنی بیوی کو طلاق بھی نہیں دی اور وہ جانور بن گیا۔ اس صورت میں عورت کیا کرے۔ جواب تو اس

کا یہ ہے کہ عورت جنس کا نکاح مرد جنس سے تھا۔ جب وہ انسان ہی نہ رہا اور جانور بن گیا تو نکاح خود بخود ٹوٹ گیا۔ کیونکہ گدھے، خچر، گھوڑے اور یا کسی دوسرے جانور سے تو نکاح نہیں ہوا تھا۔ خیر جواب تو ہوا یہ۔ مگر اس قسم کے فرضی مسائل گھڑ کر عوام الناس کو حیران و پریشان کرنا کہاں کی دانشمندی ہے۔

ہمارے ملک میں بھی ایک اسی نوعیت کا مسئلہ گھڑا گیا تھا۔ اور مودودی صاحب سے اس کا جواب طلب کیا گیا تھا۔ کہ دو جڑواں بہنیں پیدا ہوئیں۔ جن کی کیفیت یہ ہے کہ ایک کی ریڑھ کی ہڈی دوسری کے چوتڑ کے مقام پر جڑی ہوئی ہیں۔ اپریشن سے بھی الگ الگ نہیں ہو سکتیں۔ دونوں بالغ ہو گئیں ہیں۔ اب نکاح کی کیا صورت ہو۔ دونوں ایک کے نکاح میں ہوں یا دو الگ الگ مردوں کے نکاح میں دونوں کا نکاح ایک ہی ہوگا یا دو۔ میرے خیال میں وہ دو ہی مراد ہوں گی۔ کیونکہ ان کا معدہ الگ ہے۔ نماز الگ الگ ہے۔ غصہ الگ الگ ہے۔

حافظ ابن قیم نے لکھا ہے کہ دورِ صحابہ میں بھی اس قسم کا ایک واقعہ پیش آیا تھا۔ حضرت علیؓ نے تو اس کا جواب یہ دیا تھا کہ بالغ ہونے کے بعد مر جائیں گی۔ زندہ نہیں رہیں گی۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ جب بالغ ہوئیں تو دونوں فوت ہو گئیں۔

اسی طرح ایک اور فرضی مسئلہ ان سے پوچھا گیا کہ کسی جزیرے میں، ماں، بیٹا یا بہن تنہا ہیں اور کوئی فرد بشر نہیں۔ یا اجنبی عورت اور ایک اجنبی مرد ہیں وہ کیا کریں۔ مودودی صاحب نے جواب دیا کہ متعہ کر لیں۔ حالانکہ متعہ حرام ہے۔ اور بقول مولوی اشرف علی تھانوی قیامت تک حرام ہے۔ ماں اور بہن سے تو کسی حال میں بھی متعہ جائز نہیں (معلوم نہیں مودودی صاحب نے کس بنیاد پر کہا ہے کہ متعہ کر لیں)

ایک مسئلہ مودودی صاحب نے اور لکھا ہے کہ شریعت میں ردّ و بدل جائز ہے اور استدلال اس واقع سے کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا رہے تھے کہ ایک شخص نماز میں شامل ہوا۔ جب رکوع سے آپ حالت قومہ میں گئے تو اس شخص نے سمع اللہ لمن حمدہ کے بعد ربنا لک الحمد حمدًا کثیراً طیباً مبارکاً فیہ پڑھا۔ سلام پھیر کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا من المتکلم۔ وہ آدمی حیران سا ہو گیا۔ آپ نے اس کی حیرانگی دیکھ کر فرمایا کہ اس نے کوئی بری بات نہیں کی۔

مودودی صاحب نے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ آپ نے اس چیز کی زیادہ تعلیم نہیں دی تھی اس لئے اس شخص نے اضافہ اپنی طرف سے کیا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت میں اضافہ کرنا جائز ہے۔ اسی طرح کا ایک استدلال جمعہ کے واقعہ سے کیا ہے۔ کہ صحابہ کرام نے اپنے طور پر جمعہ کا انعقاد کیا تھا۔ اس طرح کے استدلال کرتے رہتے ہیں۔ حالانکہ جہاں رکوع میں چند کلمات کا اضافہ ہے وہ تو حدیث تقریری کے حکم میں ہے۔ اور جمعہ کے بارے میں کچھ مرسل روایات ہیں۔ صحیح بات یہی ہے۔

کہ اس کا بھی آپ نے حکم دیا تھا۔ اور یہ واقعہ ہے بھی اس وقت کا جب کہ شریعت ابھی پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچی تھی۔ تکمیل شریعت سے پہلے اگر کسی نے کوئی ایسا فعل انجام دیا ہو اور بھلا معلوم ہوا تو یہ الگ بات ہے۔ اب جب کہ شریعت کی تکمیل ہو چکی ہے۔ ترمیم واضافہ کی قطعاً کسی کو اجازت نہیں اور شریعت نے بھی منع کر دیا ہو تو اس صورت میں استدلال کرنا کہاں کی شرافت ہے۔ اذان کی بھی نوعیت ایسی ہی ہے آپ اگر یہ نہ فرماتے کہ مجھے جبرئیل امین نے سکھائی ہے۔ تو اس کی بھی کوئی حیثیت نہ ہوتی۔ لہٰذا یا حقاً انبیاء کے خواب بھی بمنزلِ وحی کے ہوتے ہیں۔

شر الامور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار

آپ ہمیشہ فرماتے رہے۔ اس قسم کے استدلال سے بریلوی حضرات کو بہت مدد مل گئی ہے۔ جس طرح خلافت و ملوکیت سے شیعہ کو جمع شدہ کافی مواد مل گیا ہے۔

حدیث کے بارے میں بھی مودودی صاحب کا نظریہ عجیب و غریب ہے کہتے ہیں جب انسان کا تعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ انتہائی گہرا ہو جائے۔ اور وہ شخص اس مقام پر پہنچ جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مزاج آشنا ہو جائے تو پھر اسے سندوں کی ضرورت نہیں۔ یہی وجہ تھی کہ آئمہ بہت سی صحیح احادیث کو رد کر دیتے تھے۔ اور بہت سی ضعیف احادیث کو قبول کر لیتے تھے کیونکہ وہ مزاج شناس رسولؐ تھے۔

سوال یہ ہے کہ آیا سبھی آئمہ مزاج شناس رسولؐ تھے یا ایک مخصوص امام۔ امام مالک مزاج شناس رسولؐ تھے یا امام ابوحنیفہ۔ کہتے ہیں امام ابوحنیفہ مزاج شناسِ رسولؐ تھے۔ اس لئے ان کی فقہ میں بہت سے مسائل ایسے ہیں جو صحیح حدیث کے خلاف ہیں۔ اور بہت سے مسائل ایسے ہیں جن میں ضعیف حدیث کو لے لیا ہے۔ ایسا انہوں نے اس لئے کیا ہے کہ ان پر فقیہانہ فکر غالب تھی۔ جب کہ دوسرے آئمہ پر محدثانہ رنگ کا غلبہ تھا۔ امام مالک پر اگرچہ محدثانہ رنگ غالب تھا۔ پھر بھی انہوں نے فقیہانہ انداز سے بہت سی احادیث کو رد کیا ہے۔

مودودی صاحب کی یہ بات کوئی معقول بات نہیں۔ نادانوں کی سی باتیں کرتے رہتے ہیں۔ ان کے استدلال کا مطلب تو یہ ہوا کہ آئمہ اپنے آپ کو مستقل سمجھتے تھے۔ امام ابوحنیفہ نے واقعۃً بہت جگہ ضعیف حدیث کو لیا ہے۔ مگر انہوں نے اس وجہ سے نہیں لیا کہ وہ اپنے آپ کو مزاج شناسِ رسولؐ سمجھتے تھے۔

قہقہہ کی روایت ضعیف ہے۔ ان کے نزدیک قیاس کے خلاف ہے۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ جسم سے پلیدی خارج ہو تب وضو ٹوٹتا ہے۔ قہقہہ سے کون سی نجاست بدن سے خارج ہوئی تھی۔ حدیث میں آگیا تو علی الراس والعین۔ چشم ماروشن دلِ ماشاد۔ سرِ تسلیم خم ہے جو مزاج یارؐ میں آئے۔ اس کی وجہ سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ ضعیف حدیث کو مزاج شناسِ رسولؐ ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کرتے تھے۔ اور نہ ہی مزاج شناس ہونے کی وجہ سے احادیث صحیحہ کو رد کرتے تھے۔ جہاں

انہوں نے رد کیا ہے۔ وہاں انہیں صحیح حدیث ملی ہی نہیں۔ یا ان کی شرائط پر پوری نہیں اتری تھی کہ حدیث قرآن کے خلاف نہ ہو۔ سنت متواترہ کے خلاف نہ ہو۔ انہوں نے سمجھا کہ یہ حدیث قرآن کے خلاف ہے۔ اس لئے اسے رد کر دیا ورنہ یہ ان کے مرتبہ سے فروتر ہے کہ حدیث کو صحیح سمجھتے ہوئے رد کریں۔

امام مالک پر محدثانہ اور فقیہانہ دونوں رنگ غالب تھے۔ امام ابوحنیفہ پر فقیہانہ رنگ اور امام شافعی پر محدثانہ رنگ غالب تھا۔ اس لئے انہوں نے ساری احادیث لے لیں۔ امام احمد بن حنبل ان سے بھی آگے نکل گئے۔ مزید برآں چکڑالوی حضرات تو اس میدان میں سب سے آگے نکل گئے۔ فقیہانہ رنگ زیادہ ہی چڑھ گیا اور محدثانہ رنگ کی کمی رہ گئی۔ اور ساری احادیث کا انکار کر بیٹھے۔

مودودی صاحبؒ کا نقطۂ نظر

معلوم ہوتا ہے کہ مودودی صاحبؒ بھی مزاج شناسِ رسولؐ کے مقام پر فائز ہو چکے ہیں اور غالباً اسی مزاج شناسی کا ہی یہ ثمرہ اور نتیجہ ہے کہ تفہیمات وغیرہ میں نماز، روزہ کو ٹریننگ کہتے ہیں۔ نماز، روزہ کے کورس کی ٹریننگ لینے کے بعد آدمی ٹرینڈ ہو جاتا ہے۔ عبادات جو دین اسلام میں اصل کی حیثیت رکھتی ہیں۔ وہ تو ہیں ٹریننگ کورس، اور اسلام سارا ان کے نزدیک حکومتِ الٰہی کا قیام ہے۔ نماز، روزہ لوگوں کو تیار کرنے کے لئے ہیں۔ اسی طرح جو رضا کار تیار ہوں گے ان کو صالحین کا درجہ حاصل ہو جائے گا۔ اور پھر ان کے ذریعہ سے حکومتِ الٰہی قائم ہو گی اور اسی کو انبیاء کی بعثت کا مقصد قرار دیا ہے۔ حالانکہ حدیث میں صاف طور پر ان کو دین اسلام کا بنیادی رکن قرار دیا گیا اور اسلام کی بنیاد و اساس بتایا گیا ہے۔ بنی الاسلام علیٰ خمس شہادۃ ان لا الٰہ الا اللہ ...... الحدیث۔

تقسیم پاکستان سے پہلے مودودی صاحب سے میری ملاقات ہوئی تھی۔ اس وقت مودودی صاحب حکومت الٰہی کے قیام پر بڑا زور دیتے تھے۔ میں نے ان سے پوچھا کہ اگر انبیاء کرام کی بعثت کا مقصد حکومتِ الٰہی کا قیام ہی تھا۔ تو بتائیں وہ اپنے اس مقصد میں کامیاب رہے یا نہیں۔ اس پر مودودی صاحب خاموش ہو گئے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ باقی سب انبیاء ویسے ہی ناکام چلے گئے۔ میں نے کہا یہ بات کہاں سے بنا رکھی ہے۔ جب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میرے بعد امراء ہوں گے۔ ان کی اطاعت کرنا۔ امراء تو ظاہر ہے کہ حکومت الٰہی قائم نہیں کرتے۔ تو آپ کے ارشاد گرامی کا مفہوم کیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر آپ اس وقت (مطالبۂ آزادی کے وقت) لوگوں کو کہیں گے کہ آزادی کا مطالبہ چھوڑ دو۔ جیسی حکومت بنتی ہے۔ بننے دو۔ کیونکہ ابھی ہمارے پاس ٹرینڈ ورکر نہیں ہیں تو کیا لوگ آپ کی آواز پر کان دھریں گے۔ اور آپ کی ٹرینڈ فورس کی تیاری تک انگریز اپنی قوت مستحکم کر لے گا اور پھر آزادی کس طرح لو گے۔ اس طرح تو آپ انگریزوں کو فائدہ پہنچا رہے ہیں۔ اس وقت مودودی صاحب یہ بھی کہتے تھے کہ انتخابات بالکل لڑنے نہیں چاہئیں کیونکہ یہ غلط اور فضول و لغو چیز ہے۔ پھر ان سے

پوچھا گیا کہ اچھا تو پھر حکومت الٰہی کس طرح قائم ہوتی ہے اس کا جواب انہوں نے اپنی کتاب میں یوں دیا ہے کہ پہلے صالحین کی تربیت یافتہ ٹیم تیار کی جائے جب اس جماعت کے صالحین گردش زمانہ کے تھپیڑوں اور اذیتوں کو برداشت کرکے پختہ اور پکے ہو جائیں پھر وہ عوام کو تیار کریں۔ جب تعداد بڑھ جائے تو جہاد کبیر کرکے حکومت پر قبضہ کر لو۔ یہ صورت ہے حکومت الٰہی کے قائم کرنے کی۔ اس لئے اب انتخابات کی ضرورت نہیں۔ جب ایسی حکومت قائم ہو جائے گی۔ تب انتخابات کریں۔ تقسیم پاکستان سے پہلے یہ نظریات تھے۔ قیام پاکستان کے بعد انتخابات میں بھرپور حصہ لیا۔ اور جماعت اسلامی کی خواتین نے دس دس ووٹ ڈالے[1]۔ کیسی بددیانتی کا مظاہرہ کیا۔ نوجوانوں کا یہ حال ہے کہ جب سے اہل حدیث نوجوانوں نے جماعت اسلامی میں شمولیت کی ہے۔ ذرا ذرا سی داڑھیاں کروالی ہیں اور کہتے پھرتے ہیں کہ اسلام داڑھی میں رکھا ہوا ہے۔ انبیاء داڑھیاں رکھوانے تو نہیں آئے۔ حالانکہ آپ کا ارشاد صاف ہے کہ داڑھیاں بڑھاؤ اور مونچھیں کٹواؤ۔ کسریٰ کے نمائندے جب آپ کو گرفتار کرنے آئے تھے تو ان کی داڑھیاں صاف تھیں۔ آپ نے ان کے چہروں کی طرف رخ مبارک اٹھا کر دیکھا اور فوراً سر جھکا لیا اور فرمایا وَيْلَكُمْ مَنْ اَمَرَكُمْ هٰذَا ۔ انہوں نے کہا اَمَرَنَا ربنا۔ آپ نے فرمایا ان ربي امرني باعفاء اللحية وقص الشارب۔ (بے شک میرے رب نے مجھے داڑھی بڑھانے اور لب کترانے کا حکم دیا ہے)۔ میرے رب کا حکم تو یہ ہے اور تمہارے رب کا یہ حکم ہے۔

بہرحال جب آدمی مسلمان ہو جاتا ہے تو اس پہ احکام اسلام فی الفور فرض ہو جاتے ہیں۔ تبلیغ کی طرح بتدریج نہیں۔ بلکہ احکام کو فوری طور پہ نافذ کرنا چاہیے۔ مثلاً شراب ہے۔ زنا ہے۔ چوری ہے۔ یہ سب حرام ہیں ان احکام کے نفاذ میں تدریج نہیں ہے۔

اتنی طویل گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ لوگ قبول حدیث کے لئے نئی نئی باتیں کرتے ہیں۔ اور مزاج شناسی کے اصول گھڑنے لگتے ہیں اور اس کا سلسلہ امام ابوحنیفہؒ سے جا ملاتے ہیں۔ کہ انہوں نے مزاج شناس رسولؐ ہونے کی بناء پر ضعیف روایات قبول کیں اور بعض صحیح احادیث کو رد کیا ہے یہ باتیں غلط ہیں۔ اگر انہیں صحیح مان لیا جائے تو حقیقت کی نفی ہوتی ہے۔ حقیقت دراصل یہ ہے کہ ائمہ دین کو بھی صحیح اور ضعیف کا بسا اوقات پتہ نہیں چلتا تھا اس لئے انہوں نے کڑی شرائط عائد کی ہیں۔

صحیح اصول صحیح اصول تو یہی ہے جیسا کہ آئمہ اہل حدیث کا مسلک ہے کہ صحیح حدیث جب مل جائے تو پھر عمل اس پہ لازم ہے خواہ کسی کی سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔ مودودی صاحب کی یہ باتیں ٹھیک نہیں ہیں۔ بعض باتیں ٹھیک بھی ہیں۔ زیرک اور فطین آدمی ہیں۔ اور اسلام کا بہت مطالعہ

[1] معلوم ہوتا ہے کہ حافظ صاحبؒ نے یہ بات جماعت اسلامی کے مخالفین سے سن کر بلا تحقیق بیان کر دی ہے۔ منیر احمد

کیا ہے جیسا کہ وہ خود کہتے ہیں کہ میں پہلے کمیونسٹ تھا پھر اسلام کا گہرا مطالعہ کیا تو یقین ہو گیا کہ اسلام سچا اور عالمگیر مذہب ہے۔ لہذا میں از سر نو مسلمان ہوا ہوں۔ اور اتنے مطالعہ کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ حکومتِ الٰہی کا قیام ہی انبیاء کی بعثت کا اصل مقصد ہے۔ اس کی وضاحت ایک مثال سے کرتے ہیں کہ ایک شخص نے باغ لگوایا اور اس میں طرح طرح کے پودے لگوائے ان کی دیکھ بھال کے لئے ایک مالی مقرر کیا اور اس مالی کو ایک کتاب میں دیکھ بھال کے اصول تحریر کر کے دے دیئے۔ کہ اس طرح تم نے ان پودوں کی دیکھ بھال کرنی ہے۔ اب وہ مالی اس کتاب کو سارا دن پڑھتا رہتا ہے (جس طرح لوگ قرآن پڑھتے ہیں) جب مالک آتا ہے تو کھڑے ہو کر سلام و آداب بھی بجا لاتا ہے۔ اور آقا آقا کی رٹ لگانا شروع کر دیتا ہے اور باغ کی عملاً دیکھ بھال کچھ بھی نہیں کرتا۔ تو کیا اس کا مالک اس سے خوش ہو گا۔ اور سمجھے گا کہ مالی نے حقِ ملازمت ادا کر دیا ہے۔ اسی طرح محض قرآن کی تلاوت کرتے رہنا کچھ معنی نہیں رکھتا۔ جب تک اپنی زندگی کے تمام شعبوں میں عملاً اسے نافذ نہ کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ چیزیں نماز، روزہ وغیرہ مقصود بالذات نہیں، مقصود بالذات تو حکومتِ الٰہی کا قیام ہے۔

اس کے علاوہ بعض لوگ انی جاعل فی الارض خلیفہ سے بھی استدلال، حکومتِ الٰہی کے قیام پر کرتے ہیں۔ اور ان اقیموا الدین ولا تتفرقوا کی آیت بھی اسی ضمن میں پیش کرتے ہیں۔ انی جاعل فی الارض خلیفہ سے اگر حکومتِ الٰہی کا قائم کرنا ہی مراد ہے تو یہ حضرت آدم کے بارے میں ہے اس وقت صرف آپ کی اہلیہ محترمہ حضرت حوا تھیں۔ اور کوئی فرد بشر تھا ہی نہیں۔ تو کیا حکومتِ الٰہی ان پر قائم کرنی تھی۔ دوسری آیت میں اقامتِ دین سے مراد نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ ہیں۔ اور یہی دین اسلام کے ستون ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جو احکام نازل فرمائے ہیں ان سب پر عمل کرو۔ مقصدِ حیاتِ انسان کا عبادتِ الٰہی ہے۔ حکومت کا قیام ضروریاتِ زندگی میں سے ہے۔ تاکہ معاشرہ میں امن و امان برقرار رہے۔ مثلاً انفرادی بقاء کے لئے غذا، لباس، تعلیم وغیرہ ہیں۔ کیا یہ مقاصدِ زندگی ہیں۔ اسی طرح معاشرتی زندگی میں اجتماعات کی ضرورت پیش آتی ہے اس میں بے اعتدالیاں اور جنگ و فساد اور باہمی لڑائی جھگڑے شروع ہو جاتے ہیں۔ ان کا تدارک اور سدباب کرنے کے لئے انتظامی مشینری کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ سکون اور راحت غارت نہ ہو اور وہ حکومت کا کام ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حکومت ضروریاتِ زندگی میں سے ہے۔ جب کہ انسانی زندگی کا مقصدِ وحید عبادتِ الٰہی ہے۔

باب ۳:

حدیث کا حکم کیا ہے

علمِ حدیث اس کا موضوع، اس کا واضع، اس کی غرض وغایت، وجہ تسمیہ اور یہ کہ وہ کس جنس سے ہے ان موضوعات پر تفصیل سے گفتگو کی جا چکی ہے۔ ضمناً اس سے متعلقہ باتیں بھی زیر بحث آ چکی ہیں۔

آج اس پہلو پر بات ہو گی کہ اس کا حکم کیا ہے۔ فرض ہے، واجب ہے، سنت ہے، فرض ہے۔ تو فرضِ عین یا فرض کفایہ ہے۔ حکم اس کا یہ ہے کہ اس کا حصول فرض کفایہ ہے۔ ہر وقت کسی نہ کسی ایک عالم دین و شریعت کا موجود رہنا ضروری ہے۔ تاکہ لوگ اس کی طرف رجوع کر سکیں۔ اور پیش آمدہ مسائل میں صحیح صورت حال سے آگاہ ہو کر عمل کر سکیں۔

فرضِ عین حصہ تو صرف اتنا ہی ہے جتنا کہ ہر انسان پر اس کا عمل پیرا ہونا فرض ہے۔ مثلاً نماز ہے، روزہ ہے۔ ہر انسان پر فرض ہیں۔ ان کے جزئیات سے ہٹ کر ضروری مسائل سے واقفیت ضروری اور لازمی ہے۔ اسی طرح اگر کسی وقت زکوٰۃ کی فرضیت عائد ہو جائے تو مسائلِ زکوٰۃ سیکھنے ضروری ہیں اور فرض ہیں۔ حج کی نوعیت بھی اسی طرح ہے۔ جب فرض ہو گا اس کے مسائل کا علم بھی فرض ہو جائے گا۔ یہی کیفیت تاجر کی ہے۔ تاجر پر مسائلِ تجارت سیکھنا فرض ہیں۔ مثلاً حلال وحرام کے قیود، سود وغیرہ کے مسائل سے آگاہ ہونا فرض ہو جائے گا۔ یہ چیزیں فرضِ عین کے زمرہ میں آتی ہیں۔

اسی طرح محرمات ہیں۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر۔ انما حرم ربی الفواحش ما ظھر منھا وما بطن والاثم والبغی بغیر الحق۔ وان تشرکوا باللہ ما لم ینزل بہ سلطانا وان تقولوا علی اللہ ما لا تعلمون ۝ پانچ چیزیں ہیں ان کا جاننا بھی ضروری ہے کیونکہ قرآن مجید نے انہیں حرام قرار دیا ہے۔ ان پانچوں سے روشناس ہو۔ تاکہ ان سے اجتناب کرے۔ گویا متذکرہ بالا مسائل سے واقفیت ہر مسلمان پر فرض عین ہے۔ نہ سیکھے گا تو گنہگار ہو گا۔

ان مخصوص مسائل کے تمام علم کا حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔ تمام جزئیات پر حاوی ہونا ہر انسان پر ضروری اور لازمی نہیں اس کے لئے کچھ لوگ اپنے آپ کو ریزرو کریں اور علماء سے پورا علم حاصل کریں۔ تاکہ لوگ بوقتِ ضرورت ان کی طرف رجوع کر سکیں۔ عالم عام طور پر اتنے فاصلہ پر ہونا چاہیئے کہ سائل مسئلہ دریافت کر کے راتوں رات واپس گھر آ جائے۔ اس سے بھی زیادہ قریب ہو تو زیادہ بہتر ہے تاکہ

مسئلہ پر عمل در آمد میں زیادہ وقت ضائع نہ ہو۔ ایسا نہ ہو کہ دو چار دن لگ جائیں اور فوری حل طلب مسئلہ پر عمل ہی نہ ہو سکے۔

ایک واقعہ ایک دفعہ کا واقعہ ہے کہ یہاں قصابوں نے ایک بکری ذبح کی۔ اور چھری زیادہ چل گئی اور اس کی گھنڈی نیچے ہو گئی۔ قصاب چونکہ حنفی مسلک کے پیروکار تھے وہ مولوی عبدالعزیز کے پاس دریافت مسئلہ کے لئے گئے۔ اور صورتِ حال بیان کی اور پوچھا کہ اس صورت میں بکری حلال ہوئی یا حرام۔ انہوں نے کہا کہ اس مسئلہ کو دیوبند میں علماء کے پاس بھیجتا ہوں۔ وہاں سے جواب آئے گا، تو بتاؤں گا۔ قصاب بولے ایسے فتویٰ کا کیا فائدہ جواب آنے تک بکری کسی کام کی نہ رہے گی۔ اس لئے علماء کا قریبی مقام پر ہونا ضروری ہے۔

حدودِ ذبح کے مسئلہ میں اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک کم از کم تین رگیں کاٹنی ضروری ہیں۔ اس لئے دو رگوں کے کٹنے سے ان کے نزدیک حلال نہیں ہو گی۔ یعنی مری اور حلقوم کے کٹنے سے حلقوم گھنڈی کے نیچے ہوتا ہے اور مری بھی اس کے بالمقابل قدرے نیچی ہوتی ہے۔ اس لئے اگر چھری اوپر پھر جائے تو دو وداجیں کٹتی ہیں۔ احناف کہتے ہیں کہ حدیث میں چونکہ اوداج کا لفظ آیا ہے، اور جمع ہے جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے۔ اس صورت میں چونکہ دو وداجیں ہوئیں۔ مری اور حلقوم کو تغلیبا شامل کر کے اسے بھی وداج کہا گیا ہے۔ لہذا چھری گھنڈی سے نیچے ہونی چاہیئے۔ تا کہ وداج اور مری دونوں کٹ جائیں یعنی دو وداجیں کٹ جائیں اور چھری حلقوم پر پھرنی چاہیئے۔

سفیان ثوری کہتے ہیں کہ ایسا ذبیحہ حلال ہے۔ حدیث میں جو اوداج جمع کا لفظ آیا ہے۔ یہاں جمع بلحاظ افراد ہے۔ یعنی متعدد افراد مراد ہیں۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے۔ فاغسلوا وجوھکم اس آیت میں وجوہ جمع ہے وجہ کی۔ اگر بقول احناف جمع میں کم از کم تین افراد کو مراد لیا جائے پھر تو تین منہ دھونے چاہئیں۔ یہاں جس طرح وجوہ متعدد افراد کے لحاظ سے بولا گیا ہے۔ اسی طرح اوداج کا لفظ بھی متعدد افراد کے معنی میں بولا گیا ہے۔

بلکہ طبی نقطۂ نگاہ سے وداجوں کی تعداد چار ہے۔ ان میں سے دو وداجیں ظاہر ہیں اور دو وداجیں غائر ہیں۔ چھری ان پر اثر کرتی ہے اور چاروں کٹ جاتی ہیں۔ حدیث میں بھی وداج کا لفظ آیا ہے مری کا تو نہیں آیا اس لئے وہ حلال ہے۔

اسی نوعیت کا ایک واقعہ قلعہ دیدار سنگھ میں بھی ہوا تھا۔ ایک دیوبندی مسلک کے آدمی نے بکری ذبح کی۔ اور چھری ذرا اوپر پھر گئی۔ مولوی نور محمد صاحب برادر آف مولوی شمس الدین صاحب نے فتویٰ دیا کہ یہ بکری حرام ہے۔ اس لئے بکری کو زیر زمین دفن کر دیا گیا۔ اہل حدیث حضرات نے نکال کر اسے نوش جان کر لیا۔ اس پر فریقین میں فتویٰ بازی شروع ہو گئی۔ مختلف علماء سے فتوے لئے گئے

بعض نے اسے حرام اور بعض نے حلال قرار دیا۔
یہ فتویٰ سید سلیمان ندویؒ کے پاس بھی گیا۔ انہوں نے اسے حلال قرار دیا۔ اس فتویٰ کا مدار اس حدیث پر ہے افروا الاوداج ہے۔ حافظ ابن حجر نے بھی لکھا ہے کہ یہاں جمع کا صیغہ تعدد افراد کے لحاظ سے بولا گیا ہے نہ اس لحاظ سے کہ ہر ایک میں تین اوداج کا کاٹنا ضروری ہے۔ بہرحال واقعہ بیان کرنے سے مقصود یہ ہے کہ عالم دین کا بہت قریب ہونا ضروری ہے۔
حصولِ علم کا شرعی حکم جیسا کہ واضح کیا گیا ہے۔ فرض کفایہ ہے۔ اب آئیے حدیث کی تقسیم، یعنی اقسام کی جانب۔
اس کی اقسام بے شمار اور بے بہا ہیں۔ مثلاً بخاری کی کتاب کو لیجئے۔ عام طور پر لوگ کہتے ہیں کہ بخاری کی کتابیں سو کے قریب ہیں۔ بلکہ ایک انگریز نے تو اپنی کتاب میں سو پوری کر دی ہیں۔ اس مصنف نے بدأ الوحی کو بھی کتاب میں شمار کیا ہے۔ حالانکہ بعض نسخوں میں یہ نہیں ہے اور بعض نسخوں میں بدأ الوحی کو باب قرار دیا گیا ہے۔ حافظ ابن حجر نے اعتراض بھی کیا ہے کہ یہاں کتاب کا عنوان قائم کر کے اسے کتاب شمار کیوں نہیں کیا گیا اور خود ہی اس کا جواب بھی دے دیا ہے کہ یہ بطور مقدمہ کے ہے۔ اصل کتاب کا آغاز آگے کتاب الایمان سے ہوتا ہے۔ بعض مقامات پر امام بخاری ابواب کا عنوان قائم کرتے ہیں۔ اور بعض مقام پر صرف ایک عنوان ہی قائم کر دیا ہے۔ جیسا کہ العتق وفضلہ ہے۔ اس طرح بخاری کے موجودہ نسخوں کی کتابوں کو شمار کیا جائے۔ تو کل ستر بنتی ہیں۔ سو نہیں بنتیں۔
باعتبارِ فنون۔ اس کی آٹھ، دس قسمیں بیان کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک تو عقائد کے مسائل ہیں جیسا کہ امام بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات لکھی ہے یا ابن خزیمہ کی کتاب التوحید ہے۔ جسے رازی کتاب الشرک قرار دیتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ اس کتاب میں صفات باری تعالیٰ کو اس طرز اور طریقہ پر جمع کیا گیا ہے کہ ان سے انسان کی ہیئت کذائی بن جاتی ہے۔ جو شرک کا پیش خیمہ ہے۔
اس کتاب میں مصنف نے عرق ریزی کر کے صفاتِ الٰہیہ کو جس طرح جمع کیا ہے وہ بڑی محنت کا کام ہے۔ اس میں انہوں نے اللہ تعالیٰ کا ہاتھ، اللہ تعالیٰ کا چہرہ، اللہ تعالیٰ کی آنکھیں اور اللہ تعالیٰ کی پنڈلی اور اس کے پاؤں کو قرآن و حدیث سے جمع کر کے بیان کیا ہے۔ حدیث میں ایک جگہ آیا ہے ان اللہ خلق آدم علیٰ صورتہ بعض جگہ خلق علی صورۃ الرحمٰن۔ یعنی آدم کو صورت رحمٰن پر تخلیق کیا ہے۔ لوگ اس کی تاویل کرتے ہیں کہ صورت سے مراد وہ صورت ہے جو اللہ تعالیٰ کو پسند تھی۔ یعنی علیٰ صورتہ کا مفہوم علی صورۃ ما احبت کا ہے۔ یعنی وہ بہترین صورت جو اللہ تعالیٰ کی نظر میں پسندیدہ تھی۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اپنی کوئی شکل ہے۔ جس کے مطابق انسان کی تخلیق کی ہے۔

بعض لوگ اس حدیث کو اس کے ظاہر پر رہنے دیتے ہیں۔ یعنی اللہ کی صورت ہے۔ لا کالصور۔ دوسری صورتوں کی طرح وہ صورت نہیں ہے۔ اس مسئلہ میں سلفیوں اور دوسرے لوگوں میں بہت اختلاف رائے پیدا ہو گیا ہے۔

ایک گروہ ان لوگوں کا ہے جنہوں نے منطق کا علم پڑھ کر ارسطو کی پیروی کی۔ ان لوگوں نے صفات میں ذرا توقف سے کام لیا ہے۔ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذاتِ اقدس کے متعلق ایسی چیزیں نہیں ہونی چاہئیں اس لئے انہوں نے تاویلیں شروع کر دیں۔

سلفی عقائد کا حامل گروہ

دوسرا گروہ سلفی عقائد کے حامل لوگوں کا ہے۔ یہ لوگ تاویل نہیں کرتے ہیں اور صفاتِ الٰہی کو بلا کیف مانتے ہیں۔ پہلا گروہ کہتا ہے کہ بلا کیف کا کیا مطلب؟ جب اللہ تعالیٰ کا ہاتھ مان لیا۔ اس کے ہاتھ کی انگلیاں بھی تسلیم کر لیں۔ اس کا چہرہ بھی ثابت کر دیا آنکھیں بھی تسلیم کر لیں۔ اس کی کمر اور پنڈلی بھی قرار دے دی۔ پھر بلا کیف کیسے ہوا۔ زمخشری کہتا ہے کہ جو لوگ اس طرح استدلال کرتے ہیں۔ کیسے احمق، نادان اور بیوقوف ہیں۔ یہ چونکہ معتزلی خیالات و نظریات کا حامی ہے اس لئے ایسی باتیں کرتا ہے۔ کہتا ہے۔ جماعة سمعوا هواهم سنة حُمر لعمری موکفة یہ تو گدھے ہیں جن پر پلان ڈالا گیا ہے۔ شبّهوه بخلقه وتستّروا بالبلکفة۔ کیسے نادان ہیں یہ سلفی لوگ تشبیہہ دینے کے بعد کہتے ہیں بلا کیف ہے۔

ابن تیمیہؒ۔ آئمہ اربعہؒ اور بعد کے لوگوں میں اعتقاد کے اعتبار سے اہلِ سنت کے تین بڑے مسلک بن گئے۔ اشعریؒ۔ ماتریدی۔ حنابلہ۔

حنابلہ تو صفاتِ الٰہی کو ظاہر پر رکھتے ہیں۔ ظاہر سے ان کی مراد یہ ہے کہ جو مفہوم ظاہراً معلوم ہوتا ہے۔ وہی اس سے مراد ہے۔ کیفیت اس طرح نہیں۔ نہ ہمارے ہاتھ کی طرح ہاتھ یعنی یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ بھی ہمارے ہاتھ کی طرح گوشت، پوست اور ہڈیوں وغیرہ سے مرکب ہے۔

ہے تو ہاتھ ہی۔ مگر مقدار، شکل اور وضع کے لحاظ سے انسان کے ہاتھ کی طرح نہیں ہے۔ ہاتھ سے جس طرح ہم کام کرتے ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ کائنات کی تمام چیزوں کو ہاتھ میں لے سکتا ہے اسی طرح دوسری صفات آنکھ، پاؤں، پنڈلی وغیرہ کو مانتے ہیں۔ ان صفات میں سے وجہ، ید اور عین یہ تین صفات زیادہ متنازع فیہ ہیں۔ اشعری اور ماتریدی۔ علم۔ قدرت۔ ارادہ۔ سمع۔ بصر اور تکوین وغیرہ سات یا آٹھ صفات کا متفقہ طور پر اقرار کرتے ہیں۔ کہ واقعی اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں۔ لیکن معتزلہ ان سب کا انکار کرتے ہیں۔ البتہ تکوین میں اشعریوں ماتریدیوں کا اختلاف ہے۔ اختلاف یہ ہے کہ تکوین اعتباری ہے یا حقیقی۔ بڑے تعجب کی بات ہے کہ جس کا ذکر قرآن مجید میں بھی ہے اور احادیث میں بھی۔ ان کا انکار کس طرح کرتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ معتزلہ صفات کی اصل حقیقت کے منکر نہیں ہیں۔ یعنی علم کا انکار اس معنی میں نہیں کرتے کہ مابہ الانکشاف۔ اس کا تو اقرار کرتے ہیں۔ کہ مبدأ الانکشاف ہے لیکن کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے الگ، صفت نہیں ہے جو انکشاف کا مبدار قرار پائے بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی تکفی کفایۃ الصفات ہے گویا اللہ تعالیٰ کی صفات عینِ ذات مانتے ہیں، اس لحاظ سے مصدری معنی یعنی انکشاف کا انکار نہیں کرتے۔

علم کے دو معنی

علم کے دو معنی کرتے ہیں۔ ایک عالمیت کے یعنی کون الشیئ بحیث ینکشف عندہ المعلومات اسے تو تسلیم کرتے ہیں لیکن ہے وہ کون سی چیز۔ اس کا تعین کرتے ہیں کہ ذات باری سے الگ نہیں۔ اگر الگ کوئی چیز ہو تو اس کا قیام انضمامی ہوگا۔ جس طرح سواد بیاض کا کپڑے کے ساتھ ہے مصدری معنی مانتے ہیں۔ مصدری معنی انتزاعی ہوتا ہے۔ اس لئے خارج میں انکشاف کا جو چیز مبدار بنتی ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کی ذاتِ مقدس ہے۔ اس سے الگ اور کوئی چیز نہیں۔

سلفی کہتے ہیں یہ صحیح نہیں غلط ہے کیونکہ لغت یا عرف عام میں کسی شخص کے بارے میں اگر کہا جائے کہ فلاں کے اندر علم ہے تو وہ الگ چیز سمجھی جاتی ہے اور وہ ذات سے الگ ہی ہوتی ہے۔ صفۃ یتجلی بھا المطلوب لمن قامت ھی بہ یعنی ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے مطلوب و معلوم منکشف ہو جاتے ہیں اس شخص کے لئے جس کے ساتھ وہ قائم ہوتی ہے۔ متکلمین نے یہ تعریف کی ہے وصف انضمامی کا وہ انکار نہیں کرتے ہیں۔ جیسے کپڑے میں سواد بیاض ہوتی ہے۔ اور اسے اسود، ابیض کہہ دیتے ہیں۔ اس معنی سے کون الشیئ بحیث یریٰ اسود۔ یہ مصدری معنی ہے جسے اسوداد کہتے ہیں۔ اسود کے لئے سواد ایک خارجی چیز انضمامی ہے۔ معتزلہ علم کو اس طرح نہیں مانتے۔ بالکل انکار نہیں کرتے ہیں بلکہ مبدار جو وصف انضمامی ہے اس کا انکار کرتے ہیں۔ معتزلہ صرف ان صفات کا انکار کرتے ہیں جو ذاتی خبری ہیں جن کا علم عقلی طور پر نہیں۔ مثلاً اللہ کی آنکھیں، چہرہ اور ہاتھ وغیرہ۔ اشعری نے ان کا انکار نہیں کیا تھا۔ ابانہ نامی اپنی کتاب میں اس کا اقرار کیا ہے۔ لیکن متاخرین اشعریوں نے انکار کیا ہے۔ تفتازانی کہتا ہے کہ سلف کا مذہب ہے تفویض اور خلف کا مذہب ہے تاویل۔

تفویض کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ اس کا مفہوم اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے کہ کیا ہے۔ سلف سے جو تفویض آئی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ید کا معنی تو ید ہی ہے۔ جو عام طور پر سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اس کی خارجی کیفیت کا ہمیں علم نہیں۔ گویا خارجی کیفیت کی تفویض ہے۔ ویسے اس پر ایمان ہے۔

سلف کے نزدیک تاویل کا مطلب

سلف سے تاویل کا لفظ بھی آیا ہے اس کا کیا مطلب ہے۔ ان کے نقطۂ نظر کے اعتبار سے تاویل کا مطلب خارجی حقیقت ہے یعنی حقیقت خارجی اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے وما یعلم تاویلہ الا اللہ۔ تاویل کے اگر معنی تفسیر کے کئے

جائیں پھر راسخون کا عطف اللہ پر ہو گا۔ اور اگر تاویل بمعنی تفسیر نہ کئے جائیں۔ بلکہ خارجی حقیقت کے کئے جائیں تو اس صورت میں وقف اللہ پر ہو گا۔ یعنی ما یعلم تاویلہ الا اللہ۔ گویا اس کی دو قرأتیں ہیں۔ ایک قرأت کے مطابق وقف اللہ پر ہے اور دوسری قرأت کی رو سے وقف اللہ پر نہیں جیسا کہ عبد اللہ بن عباس کی روایت ہے کہ الراسخون فی العلم بھی جانتے ہیں۔ میں بھی جانتا ہوں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ حقیقت خارجی کا علم جانتے ہیں بلکہ ان کا مطلب صرف یہ ہے کہ ان کی تفسیر میں بھی جانتا ہوں اور راسخون فی العلم بھی جانتے ہیں۔ گویا تاویل بمعنی تفسیر کا علم تو ہو سکتا ہے اور تاویل بمعنی خارجی حقیقت اس کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں۔ اگرچہ بعض صوفی دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ اس کا علم بھی رکھتے ہیں بلکہ وہ یہاں تک کہہ دیتے ہیں کہ ہم سب کچھ جانتے ہیں۔ مصلحت نیست کہ از پردہ بروں افتد راز ورنہ در مجلس رندان خبرے نیست کہ نیست۔ یہ دعویٰ کرنے والے لوگ دوسرے مقام کے لوگ ہیں۔

دانا بینا، صاحب علم لوگ اچھی طرح جانتے ہیں کہ انسان اور حیوان میں صرف عقل اور شعور کی پختگی کا فرق ہے۔ حیوانات میں عقل نہیں۔ شعور ہے وہ بھی انسان کی طرح کا نہیں۔ مدہم سا شعور ہے۔ جس کی وجہ سے تمام چیزوں کو معلوم کر لیتے ہیں۔ مثلاً آج جو خوراک انہیں دی گئی ہے کل اگر وہی خوراک رکھی جائے تو انہیں معلوم ہو جاتا ہے کہ وہی کل والی خوراک ہے۔ جزئیات کا علم انہیں شعور ہی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ورنہ بعینہ وہ جزئی تو کل ہی کھا چکے تھے بعینہ وہ تو نہیں ہوتی اسی سابقہ کی طرح ہوتی ہے۔ بعض حیوانوں میں کچھ عقل بھی ہوتی ہے۔ مگر انسان جتنی نہیں ہوتی۔ انسان کو اللہ تعالیٰ نے بڑی عقل سے نوازا ہے۔ جتنی ترقی انسان نے کی ہے۔ یہ عقل اور شعور ہی کی بدولت ہے۔ بعض انسانوں میں ایسی قوت ودیعت ہوتی ہے جس کی بدولت وہ غیر معلوم چیزوں کا ادراک کر لیتا ہے۔ اسے معرفت کہتے ہیں۔ عقل سے جو چیز معلوم ہو اسے معلوم کہتے ہیں اور حواس کے ذریعہ جس چیز کا علم ہو اسے محسوس کہتے ہیں۔

احساسات اور معلومات کے اوپر جو چیزیں ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کی ذات، فرشتے، جنت، دوزخ، حشر، نشر ان کا ادراک جس قوت سے ہوتا ہے۔ صوفی اسے ذوق سے تعبیر کرتے ہیں اور کبھی اسے سِرّ کہہ دیتے ہیں جیسے قُدِّسَ سِرُّہٗ وہ ایسی قوت ہے جس کے ساتھ غیر محسوس اور غیر مدرَک عقل چیزوں کا ادراک ہوتا ہے اس کا نام عرفان اور معرفت ہے۔ صوفیوں کا دعویٰ ہے کہ وہ اس مقام پر ہیں۔ سارے لوگ اس مقام پر نہیں ہوتے خواہ کتنے ہی نیک اور صاحب مراقبہ ہی کیوں نہ ہوں۔ تاوقتیکہ قدرتی طور پر ان میں یہ قوت نہ ہو اس وقت تک وہ ادراک نہیں کر سکتے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کہتے ہیں کہ شریعت نے ان کے متعلق کوئی قانون نہیں بنایا۔ محدثیت، صدیقیت کے لئے کوئی ضابطہ قانون وضع نہیں کیا کہ انسان اس طرح محدث اور اس طرح صدیق بنتا ہے۔ خبر ضرور دی ہے کہ پہلی امتوں میں محدث ہوئے ہیں۔ اس امت میں اگر محدث ہو گا۔ تو عمرؓ ہو گا۔ محدثیت

کا اثبات تو کیا گیا ہے لیکن محدث کا مقام اسی ذوق کے ساتھ ہوتا ہے۔ ہر آدمی کے بس میں یہ نہیں کہ وہ محدث یا صدیق کے مرتبہ پر فائز ہو جائے۔ ہاں اگر اس میں اس ذوق کی استعداد پیدا ہو جائے تو ممکن ہے بعض وقت ذکر اذکار سے یا صوفیوں نے جو طریقے ایجاد کئے ہیں۔ جن کے ذریعہ سے نفس انسانی بالکل مہذب ہو جاتا ہے۔ مہذب ہونے کے بعد فنا فی النفس کا مقام حاصل ہو جائے تو پھر وہ شعور اور ذوق پیدا ہو جاتا ہے جب نفس میں شعور اور ذوق پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر سب چیزیں بغیر کسی محنت و مشقت اور کوشش و سعی کے حاصل ہو جاتی ہیں۔

وہ ذوق کس طرح کی محنت و مشقت سے حاصل ہوگا۔ بعض لوگوں میں یہ استعداد قدرتی ہوتی ہے۔ اور بعض اس سے یکسر محروم ہوتے ہیں ایسے لوگ اس کے حصول کے لئے خواہ وہ اپنی تمام تر توانائیاں صرف کر دیں۔ پھر بھی اسے حاصل نہیں ہوتی۔ بعض نادان صوفیوں نے تو یونہی دعویٰ کر دیا ہے کہ انہیں ہر چیز کا علم ہے۔ حالانکہ واقعۃً ایسا نہیں ہوتا۔

روح کی حقیقت

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ؒ نے اپنی کتاب "اذکار قدس" میں لکھا ہے کہ روح کی حقیقت شریعت نے ظاہر نہیں کی۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہم اسے سمجھ نہیں سکتے یا وہ ادراک سے بالاتر ہے اور احاطۂ ادراک میں نہیں آ سکتی بلکہ مصلحتاً اسے ظاہر نہیں کیا۔ بعض ایسی چیزیں بھی ہیں۔ کہ صاحب ذوق ان کا علم تو رکھتا ہے مگر کما حقہٗ ان کا بیان نہیں کر سکتا۔ مثلاً ایک نابینا آدمی ہے۔ علم سے بہرہ ور بھی ہے مگر اس کے سامنے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ یہ چیز سیاہ ہے فلاں سفید ہے اور فلاں سرخ یا سبز ہے اسے ان کی امتیازی حقیقت کی کیا خبر کہ سیاہ و سفید کیا ہے۔ سبز و سرخ کیا ہے بھینس کے آگے بین بجانے کے مترادف ہوگا۔ خواہ کتنی سر دردی کرے حصولِ مطلب میں کامیابی مشکل ہے۔ علم سے بہرہ ور ہونے کے باوجود قوتِ بیان سے محروم ہے۔

کہتے ہیں کسی من چلے نے ایک نابینا سے کہا مصری بڑی سفید ہوتی ہے اور بڑی میٹھی اور شیریں ہوتی ہے۔ اس نے کہا میں شیرینی اور مٹھاس کو تو سمجھتا ہوں مگر یہ سفید کس بلا کا نام ہے۔ اس شخص نے کہا سفید جیسے بگلہ ہوتا ہے اس نابینا نے کہا بگلہ کیسا ہوتا ہے۔ اس نے اپنا ہاتھ خمدار کر کے سیدھا کھڑا کر دیا (نابینا کا ذہن غالباً آلہ تناسل کی طرف چلا گیا) اس نے کہا نعوذ باللہ مصری ایسی ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ جب اس میں قوتِ فہم و بصری نہیں سمجھے گا، خاک۔

وفوق ذالک فلا اقول لانہ سِرٌّ لسان نطق عنہ اخرس۔ صوفی حضرات تو یہاں تک کہہ دیتے ہیں کہ ذاتِ الٰہی، صفاتِ الٰہی، ملائکہ، جنت، دوزخ، حشر، نشر وغیرہ۔ سب کا ادراک انہیں ہو جاتا ہے۔ یہ لوگ تو اس انتہا تک پہنچ گئے ہیں۔

ابن تیمیہ ؒ فرماتے ہیں کہ یہ لوگ ہم کو محجوب کہتے ہیں۔ ہم انہیں مجنون کہتے ہیں۔ کیونکہ عقل میں خبط اور فتور آ گیا ہے۔ ما فی الاذھان ما فی الاعیان سے مشتبہ ہو گیا ہے۔ وہ ہم کو اس لئے محجوب

کہتے ہیں کہ جو کچھ ان صوفیوں کو نظر آتا ہے۔ دوسرے غیر صوفیوں کو نظر نہیں آتا۔ امروز چوں جمال تو بے پردہ ظاہراست در حیرتم کہ وعدۂ فردہ برائے چیست۔ بعض اشیاء کا ادراک ہوتا ہے۔ اور وہ ادراک ذوق سے ہوتا ہے۔ ان لوگوں کو خواہ کتنا ہی سمجھانے کی کوشش کریں نہیں سمجھتے۔

صوفیوں کے ہاں ارسطو بھی صاحب ذوق معلوم ہوتا ہے۔ اور ابو علی بن سینا بھی۔ ابو علی بن سینا نے اپنی کتاب اشارات میں معرفتِ الٰہی پر تفصیل سے بحث کی ہے کہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ادراک ہر ایک کو نہیں ہوسکتا۔ جلّ جنابُ الحق۔ اللہ تعالیٰ کی ذات بہت ہی بلند ہے۔ ہر ایک کی رسائی وہاں تک نہیں ہوسکتی لایطلع علیہ الا واحد بعد واحد۔ کوئی فرد یگانہ ایسا نکل آئے جسے استعداد کی نعمت سے نوازا گیا ہو۔ وہ ذاتِ الٰہی پر مطلع ہوجائے تو ممکن ہے لذالك صار هذا الفن اضحوكة للمغفل۔ ہمارا فن مغفلین کے لئے مضحکہ ہے۔ آگے جو مفصل بحث کی ہے۔ رازی نے اس کے متعلق اپنی شرح میں لکھا ہے ابو علی بن سینا نے تمام صوفیوں کا خلاصہ ایسی جامعیت سے کردیا ہے کہ اس کا جواب نہیں۔ اور اس سے بہتر اور کسی کی بات نہیں۔

ایک اسرائیلی روایت بھی ہے اطلبنی تجدنی، خلقتك للعبادة فلا تلعب انی تکفلت برزقك فلا تتعب۔ اُطلبنی تجدنی ان وجدتنی فقد وجدت کل شیئ وان فتك فقد فاتك کل شیئ

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن عباس سے فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ کو یاد کر احفظ اللہ تجدہٗ تجاھك۔ حارثہ کا واقعہ بھی ہے وہ کہتے ہیں عرش پر خدا کو دیکھ رہا ہوں۔ شاہ ولی اللہ نے بھی اس حدیث کو بیان کیا ہے۔ جس میں حارثہ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا ماحقیقة ایمانك۔ اس نے جواب دیا خدا کو عرش پر دیکھ رہا ہوں۔ عرفت فالزم۔

اللہ تعالیٰ کی ذاتِ لطیف کو آنکھوں سے تو کوئی نہیں دیکھ سکتا۔ دل سے ہی دیکھ سکتا ہے۔ حافظ ابن قیم نے بھی ایک مقام پر اقرار کرلیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ جیسے کسی تالاب کا پانی نہایت صاف وشفاف ہو۔ وجنب ان یحرکہ النسیم ؛ یبدت فیہ السماء بلا امتراء کذاک الشمس تبدو والنجوم

کذاک قلوب ارباب التجلی یری فی صفوھا اللہ العظیم۔

یہ الفاظ تو انہوں نے کہہ دیئے مگر تاویل کریں گے کہ یہ اعتقاد کا تمثل ہے ان کے نزدیک یہ حقیقت نہیں تمثل اعتقاد کا نام ہے۔ بہرحال فرق ہے۔

تجلی کا مفہوم صوفیا نے مسئلہ تجلی پیش کردیا۔ تجلی کا ان کے ہاں مطلب یہ ہے کہ جب دو چیزوں میں نسبت اضمحلال اور محاکات کی ہو۔ مثلاً شیر کی جو تصویر ہوتی ہے یہ محاکی ہوتی ہے۔ اس تصویر کی نسبت شیر کی طرف محاکات کی نسبت ہے۔ یعنی یہ نقل ہے۔ اضمحلال کا مطلب یہ ہے کہ وہ صورت نظر انداز ہوجائے اور اصل چیز کی طرف نظر پہنچ جائے۔ جیسا کہ ہم چیزوں کو دیکھ رہے ہیں۔ وہ ہمیں نظر

آ رہی ہیں۔ یہ ہمارے ذہن میں ہیں لیکن ہمارا ذہن خارجی چیزوں کی طرف پہنچ گیا ہے۔ حالانکہ صورت ذہن میں ہے۔ یہ انطباع کی صورت ہے۔ یہ چیزیں ہمارے ذہن میں منطبع ہو چکی ہیں۔ اس وجہ سے ہم ان کا ادراک کرتے ہیں۔ ان چیزوں کی جو نسبت ہمارے ذہن میں پیدا ہوئی ہے۔ خارجی اشیاء کے ساتھ نسبت محاکات کی بھی ہے اور نسبت اضمحلال کی بھی۔ اضمحلال کا مطلب یہی ہوا کہ ذہن میں منطبع چیزوں کو نظر انداز کر کے نظر خارج کی طرف پہنچ گئی ہے۔ اور ہم یہی سمجھتے ہیں کہ یہ چیزیں خارج میں ہیں۔ خارج میں جو اشیاء ہیں ان کا ادراک ذہنی اشیاء سے کر رہے ہیں۔ بعض متکلمین ذہنی وجود کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمارے اندر سے کچھ روشنی نکلتی ہے جو خط کی شکل میں ہوتی ہے۔ یا گاجر کی شکل میں مخروط۔ اس کا پیندا اس پر جا پڑتا ہے۔ دونوں آنکھوں سے جو مخروط نکلتا ہے۔ جب دونوں کا سہم متحد ہو جاتا ہے تو وہ نصب العین ہے اور وہ چیز منکشف ہو جاتی ہے۔ عصر حاضر میں نظریہ انطباع محقق ہو گیا ہے۔

جیسا کہ ابو علی بن سینا نے لکھا ہے کہ اشیاء ذہنِ انسانی میں منطبع ہوتی ہیں۔ اس کی مثال آئینہ ہے آئینہ میں چیزوں کا انطباع ہوتا ہے۔ بعینہٖ آنکھوں کے ذریعے طبقہ صلبیہ جو سب سے پیچھے ہے اس میں انطباع ہوتا ہے پھر انسان کا ذہن جو اندر ہے اس کا خاص حصہ متاثر ہوتا ہے پھر ادراک ہوتا ہے گویا انطباع اور ادراک دونوں میں فرق ہے۔ پہلے انطباع پھر ادراک ہوتا ہے۔

منطقی انطباع کو صحیح مانتے ہیں اور ذہنی وجود کے قائل ہیں۔ متکلمین اس کے قائل نہیں۔ یہ خارجی وجود کے قائل ہیں۔ جب نسبتِ محاکات اور نسبتِ اضمحلال دونوں مل جائیں تو وہ چیز تجلی کا مادہ بن جاتی ہے۔ خواہ یہ صورت اللہ تعالیٰ کی کسی صفت کے ساتھ ہو۔ یا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ۔ بعض وقت ایک ذات کا انکشاف بھی کسی خاص چیز میں ہو جاتا ہے۔ کبھی کبھی اللہ کی صفت کا بھی انکشاف ہوتا ہے۔ جب یہ چیزیں کسی میں پیدا ہوں تو مادہ تجلی کا ہے۔ اگر قرآن میں اس کا ذکر آ جائے تو اللہ تعالیٰ نے اس کو معرفت کا ذریعہ قرار دیا ہے یا حدیث میں ذکر آ جائے تو وہ تجلی بالفعل کے درجہ میں ہوتی ہے۔ اس کا انکار پھر کفر ہو جاتا ہے۔ یہ ان کی محض من گھڑت بات ہے۔

صوفی حضرات یہ سب چیزیں تجلی میں مانتے ہیں۔ متجلّی اللہ تعالیٰ کی ذات اقدس ہے۔ متجلّی لہٗ انسان ہے تجلی درمیان میں ایک واسطہ ہے۔ جس طرح سورج ہمیں دائرے کی شکل میں نظر آتا ہے دائرہ سطح ہوتی ہے۔ حالانکہ کروی شکل کا ہے اوپر سے اس کا حُدبہ نظر نہیں آتا۔ روٹی کی طرح ایک سطح ہے جو ہمیں نظر آتی ہے۔ سورج مسطح تو نہیں۔ دائرے کی مثال دے کر کہتے ہیں کہ یہ اصل میں تجلی ہے۔ اسی طرح جب سورج طلوع ہوتا ہے تو سرخ نظر آتا ہے۔ سرخی اس کی ذات میں نہیں ہوتی، تجلی میں ہے۔ جلوہ اس کا سرخی میں ہے اور سرخی کے ساتھ موصوف سورج ہی ہے۔ کہتے ہیں سورج سرخ ہے۔ لیکن اس کے ساتھ قائم نہیں ہے۔ اگر اس کے ساتھ قائم ہوتی تو سب کو سرخ نظر آتا۔ حالانکہ بعض علاقوں میں

ابھی سورج نکل رہا ہوتا ہے۔ اور دوسرے مقام پر سورج سر پر ہوتا ہے۔ جہاں طلوع ہو رہا ہوتا ہے وہاں کے باشندوں کو سرخ نظر آئے گا اور جہاں سر پر ہے وہاں کے لوگوں کو سرخ نظر نہیں آئے گا۔ تجلی میں وہ صفت ہے متجلی میں وہ صفت نہیں۔ موصوف متجلی ہے۔ گویا ان کے نزدیک اللہ کی صفات مثلاً ہاتھ، آنکھ، چہرے اللہ کی تجلی ہے۔ اللہ تعالیٰ اسی چیز میں متجلی لہ نظر آیا۔ وہ چیزیں ارسطو جن کی وجہ سے کہتا ہے کہ ان میں حادث پیدا ہوتا ہے وہ تجلی میں ہے۔ متجلی میں نہیں ہے۔ موصوف وہی ہے۔

شریعت چونکہ امی ہے شارع نبی امی ہوتے ہیں اس لئے ان کے ہاں فلسفیانہ رنگ نہیں ہوتا کہ پچھلی چیز کی حقیقت معلوم کریں کہ وہ کیا ہے۔ وہ تو جو ظاہر دیکھتے ہیں بتا دیتے ہیں۔ خدا کے ساتھ اس کی صفات ہیں۔ اس لئے ان پر ایمان لانا فرض ہو جاتا ہے۔ اس کی پھر بہت سی اقسام بتاتے ہیں اس معنی سے کہتے ہیں کہ انسان کی جو نوع ہے۔ اس کی عالم مثال میں اللہ تعالیٰ کی ذات جو تجلی ہے بالکل انسان کی جگہ ہے۔ اس بحث سے ثابت ہوا کہ تجلی اور متجلی میں فرق ہے۔ لہٰذا معتزلہ اور دیگر لوگوں کے اعتراضات کا ان علم یکین ہو گئے۔

صفات ذات کی حقیقت

معتزلہ بھی بسا اوقات صفات کا بالکل انکار کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ وصف انضمامی کے ساتھ کوئی چیز قائم نہیں ہو سکتی۔ دوسرے وصف انضمامی کے ساتھ قیام کے قائل ہیں۔ ابن تیمیہ چونکہ بڑے دانشمند اور صاحب عقل و بصیرت آدمی تھے اور سلف کے مذہب پر تھے وہ کہتے ہیں کہ متکلمین کا اثنینیت کا نظریہ، ایک ذات دوسرا صفات میں وصفِ انضمامی والی بہت خارج میں نہیں بلکہ ذہن میں ہے۔ جب ہم ایک شے کا ادراک کرتے ہیں اس وقت دو چیزیں ہمارے ذہن میں ہوتی ہیں۔ اس طرح اثنینیت ذہن میں پیدا ہو جاتی ہے۔ خارج میں موصوف بالصفات ذات ایک ہی ہے۔ گویا معتزلہ کی طرح انکار بھی نہیں کیا اور اشعریوں کی طرح اثنینیت کو خارج میں تسلیم بھی نہیں کیا۔ بعض لوگ اعتراض بھی کرتے ہیں۔ کہ اگر اثنینیت کو تسلیم کیا جائے تو عیسائیت کی طرح جو تین چیزیں مانتے ہیں یعنی اقانیم ثلاثہ وہ تو تین مان کر کافر قرار پاتے ہیں۔ اور تم سات کو مانتے ہو پھر بھی کافر نہیں قرار پاتے۔ آخر کیوں؟ اقانیم ثلاثہ کا متکلمین یہ جواب دیتے ہیں کہ عیسائی ذوات کی طرح اقانیم کو مستقل چیزیں تسلیم کرتے ہیں اقانیم ثلاثہ سے مراد ایک لاہوت، ایک ظاہر وجود۔ ظاہر وجود سے مراد بیٹا اور کلمہ مولود صوفی جسے حقیقت محمدی کا نام دیتے ہیں۔ اسی طرح صوفی حضرات بھی عیسائیوں کی طرح ہیں۔ عیسائیوں نے مسیح سے تعلق جوڑا اور ملوٹیوں نے نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ وابستہ کر لیا۔ عیسائی مسیح کو بیٹا اور معنی سے لیتے ہیں دو معنی کرتے ہیں ایک مطلق بیٹا دوسرا اللہ کا بیٹا۔ دونوں میں فرق کرتے ہیں۔ مطلق بیٹا اقنوم کو کہتے ہیں۔ اور مسیح کو اللہ کا بیٹا کہتے ہیں وہ بھی اس بناء پر کہتے ہیں کہ اقنوم جو حصہ ہے اس کو وہ بیٹا کہتے ہیں۔

تیسری اقنوم عیسائیوں کے نزدیک روح القدس ہے۔ صوفی اسے تجلی اعظم کہتے ہیں۔ گویا تجلی اعظم ظاہر وجود اور لاہوت ان تین چیزوں کو عیسائی مانتے ہیں اور انہی تین کو کل عالم کا مبداء قرار دیتے ہیں۔ باپ، بیٹا اور روح القدس ان تینوں کو اقانیم ثلاثہ کہتے ہیں۔ لاہوت کو باپ، ظاہر وجود کو بیٹا اور تجلی اعظم کو روح القدس کہہ دیتے ہیں۔ صوفیوں اور عیسائیوں دونوں کا یہی مذہب ہے۔

شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ مسیح علیہ السلام نے معارف انجیلیہ کا جو سبق دیا تھا۔ وہ بہت ہی بلند اور ارفع تھا مگر عیسائی اس مقام کو اچھی طرح سمجھ ہی نہیں سکے۔ صوفیوں نے سمجھا دیا ہے کہ ان کے ہاں بھی گنجائش ہے۔ لا تقولوا ثلثة انتهوا خيرا لكم انما الله اله واحد۔ ثلاثہ کا لفظ بول کر یہ بتانا مقصود ہے کہ عیسائی تین کا لفظ بولتے تھے لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة۔ اس کی ایک تفسیر تو وہی ہے جسے عیسائی مانتے ہیں چونکہ تردید بھی انہی کی کی جا رہی ہے اس لئے ان کے اعتقاد کے مطابق ہی کہنا چاہیئے یعنی باپ، بیٹا اور روح القدس باپ کو اللہ کہنا چاہیئے۔ اللہ ثالث ثلاثہ ہے۔ ایک اس کے ساتھ بیٹا ہے اور ایک روح القدس ہے۔ گویا باپ اللہ ہے۔ بیٹے کو مولود اور کبھی کلمہ بھی کہہ دیتے ہیں اس بیٹے کا تعلق مسیح کے ساتھ اس طرح ہے کہ باپ نے ایک ناسوتی جامہ اوڑھ لیا ہے۔ تدرع اللاهوت بالناسوت صوفی اس کا الٹ کہہ دیتے ہیں تدرع الناسوت باللاهوت یعنی ناسوت نے الوہیت کا جامہ اوڑھ لیا ہے۔ مثال دیتے ہیں کہ لوہے کو اگر آگ میں تپایا جائے تو وہ انگارے کی طرح سرخ ہو جاتا ہے۔ آگ اس کے رگ و ریشہ میں سرایت کر جاتی ہے اور اس لوہے کو آگے پیچھے، اوپر نیچے سے گھیر لیتی ہے اسی طرح گویا الوہیت انسان کو آگے پیچھے اوپر نیچے سے گھیر لیتی ہے اور انسان الوہیت کا جامہ اوڑھ لیتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ خدا بن جاتا ہے۔ خدا تو خدا ہی ہے اور انسان، انسان ہے۔

ہندوؤں کا عقیدہ اوتار، عیسائیوں کے عقیدہ سے ملتا جلتا ہے۔ صوفیوں کے عقیدہ کا تھوڑا سا فرق ہے ان کے نزدیک تدرع الناسوت باللاهوت۔ انسان نے خدائی کا جامہ اوڑھ لیا ہے۔ خدا کی الوہیت نے اسے آگے پیچھے، اوپر نیچے سے گھیر لیا ہے۔ اب اس کے منہ سے جو کچھ بھی نکلے گا وہ خدا ہی کا کہا ہوگا ؎

گفتۂ او گفتۂ اللہ بود گرچہ از حلقوم عبداللہ بود

تپائے ہوئے لوہے کو اگر کسی دوسری جگہ لگاؤ۔ تو وہ آگ کا کام کرے گی۔ اصل میں آگ کام کرتی ہے۔ لوہا کام نہیں کرتا۔ اس کی زبان سے جو کچھ نکلتا ہے۔ وہ اللہ کا کلمہ ہی ہوتا ہے۔ کلم الله على لسانی اللہ میری زبان پہ باتیں کرتا۔ حدیث میں آتا ہے کہ جب کوئی بندہ میرا محبوب ہو جاتا ہے تو اسے محبوب بنا لیتا ہوں۔ احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى

یبطش بھا (الحدیث)

اصل حقیقت قرآن نے بیان کی ہے یہ صرف فلسفیوں اور صوفیوں کی محض موشگافیاں اور لن ترانیاں ہیں۔ ورنہ اصل حقیقت کی نقاب کشائی قرآن مجید نے سورہ اخلاص میں کی ہے۔ واشگاف الفاظ میں ارشاد ہے قل ھو اللہ احد۔ اللہ الصمد۔ لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفوا احد۔ باپ بیٹا یہاں کوئی نہیں۔ یہ عقیدہ سراسر غلط ہے اس کی کوئی شرعی حقیقت نہیں۔ اللہ الصمد لم یلد ولم یولد۔ اللہ ٹھوس ہے بگر ہے اس کے اندر سے کوئی چیز نہیں نکل سکتی۔ پھر بیٹا کہاں سے نکل آیا۔ اس میں عیسائیوں اور صوفیوں کے عقیدہ کی صریح اور غیر مبہم تردید ہے۔ یہاں اور کسی کی تردید نہیں ہے۔ جیسا کہ بعض مفسرین کا خیال ہے۔ اکثر عیسائی مریم کو تو خدا نہیں کہتے۔ بعض علماء نے کہا کہ یونیٹیریم عیسائیوں کا ایک فرقہ تھا۔ نزول قرآن کے وقت ان لوگوں کا عقیدہ تھا کہ مریم بھی خدا ہے۔ قرآن سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ ءانت قلت للناس اتخذونی و امی الٰھین من دون اللہ۔ گویا ایک تثلیث عیسائیوں کی تثلیث سے الگ اس طرح بھی ہوئی۔ ان علماء کا خیال ہے کہ قرآن اس تثلیث کی تردید کرتا ہے۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ یہ رائے درست نہیں بلکہ قرآن نے پہلی تثلیث کی تردید کی ہے جسے عیسائیوں کی اجتماعیت نے تسلیم کیا ہے۔

مسئلہ وحدت الوجود یہ مسئلہ وحدت الوجود کا ہے۔ کیونکہ ظاہر وجود مادے کی طرح ہے تجلی اعظم بمنزلہ قوت یعنی روح کے ہے۔ ہر شے میں جو صورت ہے وہ ظاہر وجود کی وجہ سے آئی ہے اور اندر جو قوت ہے وہ تجلی اعظم سے آئی ہے۔ گویا لاہوت کا دوسرے درجہ میں نام بیٹا ہے اور تجلی کے لحاظ سے اس کا دوسرا نام تجلی اعظم بن گیا ہے۔ دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ اس لئے عیسائی کہتے ہیں باپ بھی قادرِ مطلق، بیٹا بھی قادرِ مطلق اور روح القدس بھی قادرِ مطلق۔ مگر تین قادرِ مطلق نہیں ایک قادرِ مطلق ہے گویا ایک میں تین اور تین میں ایک۔ محض مراتب کا فرق ہے۔ حقیقت ایک ہی ہے۔ لاہوت کا ایک درجہ میں نام لاہوت ہے۔ دوسرے درجہ میں اس کا نام بیٹا بن گیا ہے۔ جس طرح لوہے کے ٹکڑے میں آگ سرایت کر گئی تھی۔ اصل کام تو آگ کرتی ہے مگر نسبت لوہے کی طرف کر دی گئی ہے۔ ابن تیمیہ نے سورۂ اخلاص کی تفسیر میں اس عقیدہ کو صریحاً کفر کہا ہے۔

ایک دفعہ مدراس میں ایک وجودی صاحب تشریف لائے اور کہنے لگا کہ وحدت الوجود کا مسئلہ بالکل درست ہے اس کے پاس ایک "کلمۃ الحق" نام کی کتاب بھی تھی اس کا مصنف عبدالرحمٰن ہے اس کتاب میں وہ لکھتا ہے کہ لا الٰہ الا اللہ کا معنی یہ ہے کہ لا الٰہ غیر اللہ۔ لا الٰہ الا عین اللہ۔ معنی یہ ہوئے کہ کوئی الٰہ نہیں غیر اللہ۔ اِلاَّ کے معنی غیر کے کئے۔ یعنی غیر اللہ کوئی الٰہ نہیں۔ سب عین اللہ ہیں۔ مقلدین، محدثین اور مفسرین اور دیگر لوگوں نے کلمہ کو محرف کر دیا ہے۔ حرفوا کلمۃ التوحید

کلمہ توحید کو محرّف بنا کر یہ معنی کرتے ہیں کہ اللہ کے ساتھ کوئی شریک نہیں۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ کے سوا جتنے معبود ہیں۔ سب عین اللہ ہیں۔ لقد کفر الذین قالوا ان اللہ ھو المسیح ابن مریم یعنی وہ کافر ہیں جو ابن مریم کو اللہ کہتے ہیں۔ جب ہر چیز اللہ ہے تو پھر وہ کافر کیوں ہوئے۔ اس کا جواب دیتے ہیں کہ عیسائی تو اس لئے کافر ہوئے کہ وہ صرف مسیح کو اللہ کہتے تھے۔ گویا ہر چیز کو اللہ کہتے تو کافر نہ ہوتے۔ میں نے اس وجودی مولوی صاحب سے کہا اگر یہی مطلب ہے اس کا پھر قرآن کو اس طرح کہنا چاہیئے تھا۔ وقال المسیح یٰبنی اسرائیل اعبدوا کل شیئٍ۔ مسیح کو جو خاص کیا ہے یہ غلطی تھی۔ اس پر متنبہ کرنا تھا کہ تم صرف مسیح کو اللہ نہ کہو بلکہ ہر چیز کو اللہ کہو۔ حالانکہ آگے قرآن میں ارشاد ہے یٰبنی اسرائیل اعبدوا اللہ ربی وربکم انہ من یشرک باللہ فقد حرم اللہ علیہ الجنۃ ومأوٰہ النار۔ قرآن تو اس عقیدے کی تردید کر رہا ہے اور کہتا ہے کہ خدا کسی چیز میں نہیں ہے۔ اللہ کی کسی صفت کو بھی کسی چیز میں ماننا شرک ہے اس جواب سے مولانا وجودی صاحب حیران سا رہ گیا اور باہر چلا گیا۔ تھوڑی دیر بعد پھر آگیا اور کہنے لگا آپ نے مجھ پر علمی رعب ڈال لیا ہے۔ میں نے کہا دوبارہ گفتگو کر لو۔ اس نے دوبارہ سلسلۂ گفتگو شروع کیا۔ میں نے دوبارہ بھی پہلے سے زیادہ گھیر لیا۔ خاموش ہو گیا، اور کہنے لگا بات کا جواب تو مجھے نہیں آتا مگر بات ہے ٹھیک۔

وجودی حضرات نے لا الٰہ الا اللہ میں الا اللہ کو خبر قرار دے لیا اور اپنے مفید مطلب معنی نکال لئے۔ ورنہ اس کی خبر محذوف ہے لا الٰہ موجود الا اللہ ہے۔ موجود اس کی خبر ہے جس کا مطلب واضح ہے کہ اللہ کے سوا اور کوئی معبود موجود ہی نہیں۔

ابن سینا نے ید، آنکھ وغیرہ کے متعلق یہ بات بنائی ہے کہ عوام کو سمجھانے کے لیے ان صفات کا ذکر کیا ہے کیونکہ اصل حقیقت کو سمجھ نہیں سکتے اس لئے قرآن میں ان کا ذکر آیا ہے۔ اشعری اور ماتریدی چونکہ تاویل کرتے ہیں۔ کیوں کہ اس معاشرہ کے اعراب (بدوؤں) کی سمجھ میں یہ بات نہیں آئی تھی۔ اس لئے ابن سینا اسے تجہیل قرار دیتا ہے یعنی لوگوں کو جاہل گردانتا ہے۔

تجلّی کے متعلق کہتا ہے یہ مسئلہ اور نوعیت کا ہے یہ تجہیل نہیں اس کا مرتبہ اور ہے اس کی اطلاع انہیں نہیں ہوئی نہ ارسطو کو اس کا پتہ چلا، نہ معتزلہ کو اس کا علم ہوا۔ سلف کا مذہب عین اس تجلّی کے مطابق ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات کے متعلق جو بحثیں آئی ہیں انہیں نظر انداز بھی نہیں کیا جا سکتا۔ پھر فلسفہ کی بھول بھلیوں میں کس لئے پڑنا ہے۔

ابن تیمیہ نے اس مغالطہ کا جواب ظاہر طور پر دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں۔ ان کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ مگر ان کی حقیقت صرف اسی کو معلوم ہے۔ اس لئے بلا کیف لفظ بولتے ہیں۔ بلا کیف کی حقیقت صوفیوں کی تجلّی والی ہے۔ عام طور پر صفات، ذات میں ہی ہوتے ہیں یہاں تجلّی میں ہیں۔

موصوف وہی ہے۔ بلا کیف اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح دوسری چیزوں کے لئے صفات ثابت کرتے ہیں۔ یہاں اس طرح نہیں۔ عوام کو سمجھانے کے لئے تو ان کے سامنے اس طرح ہی پیش کریں گے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے اس کا چہرہ ہے۔ اللہ تعالیٰ غصہ بھی ہوتا ہے راضی بھی ہوتا ہے۔ رحمت بھی اس میں ہے۔ ان کا انکار نہیں کیا جائے گا۔ تجلی کے مرتبہ میں انہیں تسلیم کر لیا جائے گا اور یہ علمی رنگ ہوگا۔ عوام الناس کے سامنے تجلی وغیرہ قسم کے الفاظ نہیں بولے جائیں گے۔ بس اس طرح کہیں گے کہ فلاں بات پر اللہ راضی ہے اور فلاں کام سے ناراض ہے۔ اس کام کو پسند کرتا ہے اور اس کو پسند نہیں کرتا۔ اللہ تعالیٰ کی آنکھیں ہیں، اس کے ہاتھ ہیں، اس کی انگلیاں ہیں۔ ایک وقت آئے گا جب زمین و آسمان کو اپنی مٹھی میں لے لیگا۔ اس قسم کے الفاظ عوام کی ذہنی سطح کا لحاظ رکھ کر بولے جائیں گے۔ ان کا اثر بھی عوام پر ہوگا۔

صوفیوں نے یہ بات معرفت حاصل ہونے کے بعد بنائی ہے۔ ان کی یہ بات بن بھی جاتی ہے کیونکہ جن صفات کو ہم حادث قرار دیتے ہیں۔ وہ مراد ہیں اُسے قدرت حاصل ہے۔ صرف نقشے صورتیں اور شکلیں مراد نہیں۔ جن کی وجہ سے فلسفی اعتراض کرتے ہیں۔ اُن کا جواب یہ ہے کہ یہ تجلی کی صورت میں ہیں موصوف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اس لئے ان کا انکار نہیں کرنا چاہیئے۔

ثم استوی علی العرش سے مراد

قرآن مجید میں سات مرتبہ ثم استوی علی العرش آیا ہے۔ یہاں استوا مراد ہے اس کے کیا معنی ہوتے ہیں کیا خدائے قدیر وعلیم کو صحیح لفظ کا استعمال نہیں آتا تھا۔ استوی کے معنی ہیں ارتفع وعلا کے۔ بعض لوگ اسے محاورہ قرار دیتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ جس طرح کسی فرمانروا کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ تخت نشین ہو گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں تخت نشینی سے مراد ہے کہ اس کا حکم نافذ و جاری ہو گیا ہے۔ اس کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ وہ تخت پر بیٹھ گیا ہے۔ خواہ اس کے گھر میں تخت نام کی کوئی چیز ہی نہ ہو۔ محاورہ کے لحاظ سے معنی یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ نے کائنات کو پیدا کیا اور خود ہی تخت پر جلوہ افروز ہوا یعنی فرمانروا اور حاکم بھی خود ہی ہے۔ مولوی ثناء اللہ صاحب نے بھی یہی معنی کئے ہیں۔ کہ جس طرح وہ خالق کائنات ہے اسی طرح آمر بھی ہے۔ تخلیق کائنات کے بعد فارغ ہو کر گوشہ نشین نہیں ہو گیا۔ اور دوسرے کسی سے کہہ دیا کہ لو کائنات تو میں نے پیدا کر دی۔ اب تم حکم چلاؤ۔ یہ محاورہ اس طرح شروع ہوا کہ پہلے بادشاہ کی تاج پوشی تخت پر بٹھا کر کی جاتی تھی اور اس کے بعد اس کی فرمانروائی اور حکمرانی کا حق تسلیم کر لیتے تھے۔ اور اس طرح اسے فرمانروائی کے اختیارات حاصل ہو جاتے تھے۔ وہیں سے یہ محاورہ بنا ہے۔ آج کل پیر حضرات کو بھی گدی پر بٹھا کر جانشینی کے حقوق تفویض کئے جاتے ہیں۔

ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ یہ حقیقت ہے اور بڑی دقیق ہے اس کو حقیقت سمجھا جائے تو واقعی حقیقت ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا وجود اصلی ہے۔ ہمارا اس پر ایمان ہے کہ اللہ تعالیٰ سے پہلے کوئی چیز نہیں۔

ھو الاول۔ وہی سب سے اول ہے اس سے پہلے کوئی چیز نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء کو کلمہ کن سے پیدا فرمایا ہے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ مخلوقات کا وجود خالق کی طرح نہیں یعنی قدیم یا حقیقی۔ صوفیہ کے نزدیک اس جہاں کا وجود اللہ تعالیٰ کے مقابلہ میں حقیقی نہیں ظلی ہے یا انعکاسی۔ بعینہٖ یہ اس طرح ہے جیسے آئینہ ہے اس میں اپنا چہرہ دیکھو نظر آتا ہے۔ ساری فضا نظر آئے گی۔ اس فضا میں بے شمار اور ان گنت شکلیں نظر آئیں گی۔ ان کا وجود انعکاسی (عکس) ہے جہاں کا وجود بھی اللہ تعالیٰ کے مقابلہ میں انعکاسی ہے ان کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہے۔ اس طرح جس طرح فضا کی چیزوں کا تعلق آئینہ کے ساتھ ہے آئینہ میں جو غیر متناہی فضا نظر آرہی ہے۔ فضا میں کوئی چیز خواہ کہیں تک چلی جائے آئینہ تک نہیں پہنچ سکتی۔ جتنا قرب پہلے تھا اتنا ہی بعد میں رہے گا۔ قرب و بعد میں کوئی فرق واقع نہیں ہوگا۔ آئینہ کی مانند اللہ تعالیٰ کی ذات اقدس کو سمجھ لو۔ اس جہاں کا وجود اللہ کے علم میں تھا۔ ظاہر وجود میں اسے منعکس کیا۔

ان کا خیال ہے کہ ظاہر وجود میں منعکس ہو کر اس نے خارجی وجود اختیار کیا ہے۔ قیام اس کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہے۔ خارج میں اس کا مستقل کوئی وجود نہیں۔ سارے جہاں کا وجود انعکاسی ہے، اللہ تعالیٰ کو اس جہان سے الگ تصور کریں گے۔ علیحدگی کا تصور اوپر ہو جائے گا۔ یعنی سارے جہاں سے اوپر اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی ہے اس کے باوجود وہ ہمارے ساتھ ہے۔ کیونکہ اس جہاں میں حال محل کی شکل نہیں ہے بلکہ ہمارا تعلق اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی کے ساتھ ہے۔ اس تعلق کے باوجود اللہ تعالیٰ ہمارے اندر نہیں ہے اور نہ ہم ہی اس معنی کے ساتھ اللہ کے اندر ہیں۔ ویسے اللہ تعالیٰ بلا کیف بلحاظ ذات ہمارے ساتھ ہے۔ اس جہاں سے چونکہ الگ ہے اس کا وجود مستقل ہے انعکاسی نہیں ہے۔ لہٰذا اس کا تصور اوپر ہی ہوگا۔ جہان کے خاتمہ پر اللہ تعالیٰ کا تصور کرو، جہاں اللہ کی ذات ہے۔ وہاں جہان کا وجود نہیں۔ جہاں جہان ہے وہاں اللہ کا وجود نہیں۔ اگر اس جہاں میں اللہ کی ذات کا تصور کیا جائے گا تو تجلی کی شکل میں آئے گا۔ اس کے علاوہ دوسری تو کوئی صورت ہی نہیں اور معنی بینونت کا ہوگا۔ بائن من خلقہٖ مستوٍ علی عرشہٖ۔ عرش منتہی کے معنی میں ہے۔ جہاں اس جہان کے ممکنات کا دائرہ ختم ہو جاتا ہے۔ صاحب العرش فوق العرش لکن بلا وصف التمکن والاتصال دونوں ایک جنس کی چیزیں نہیں ہیں کہ ایک یہاں اور دوسری وہاں۔ بلکہ دونوں میں اصلی اور عکسی کا فرق ہے۔ یہ بھی مطلب نہیں کہ جہاں موجودات کا دائرہ ختم ہوتا ہے اس کے بعد اللہ کی ذات ہے گویا دوسرے الفاظ میں ایک طرف یہ جہاں ہے اور دوسری جانب اللہ تعالیٰ ہے اگر یہ مفہوم صحیح قرار دیا جائے پھر تو اصلی اور عکسی میں کوئی فرق نہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اقدس اصلی ہے اور مخلوقات و موجودات کا وجود عکسی ہے زیادہ سے زیادہ یہ تصور تو ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ظرف مقدس فرض کر لیا

جائے۔ یہ تو ناممکن ہے کہ ایک جانب یہ جہان ہو اور دوسری جانب ذات باری ہو۔ ایک طرف اگر وہ ہو تو ایک جنس کی دو چیزیں ہو گئیں۔ اگر دونوں اصلی یا انعکاسی ہوتیں تو پھر یہ صورت ہو سکتی تھی۔ قرآن میں چونکہ عل العرش آیا ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ کا ایک سمت اور جہت پر تصور تو ضرور ہو گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جہاں جہان ختم ہے وہیں عرش خدا ہے۔ گویا ہر طرف منتہیٰ ہے جہان کا۔ جہاں منتہیٰ ہے وہیں اللہ کی ذات ہے قرآن صاف فرماتا ہے۔ فاینما تولوا فثم وجه الله۔ ان الله واسع علیم۔ وسعت علم ہی کا دوسرا نام فاینما تولوا فثم وجه الله ہے۔

ابن قیم کہتے ہیں کہ صوفی ہمیں محجوب کہتے ہیں۔ ہم انہیں مجنون کہتے ہیں۔ بہرحال صوفیوں نے کسی نہ کسی حد تک خدمت کی ہے۔ آج بھی کر رہے ہیں خواہ سبز باغ دکھا کر اپنی طرف کھینچ لے جائیں یا دین کی طرف لے آئیں۔ (کسی قسم کا جھانسہ دے کر اپنی جانب مائل کرنا اپنی جگہ غلطی ضرور ہے، وہ اسے مانیں یا نہ مانیں)۔

بریلویت کا وجود تصوف کا مرہون منت ہے

بریلوی حضرات کا وجود تو ان صوفیوں کا مرہونِ منت ہے اور ان ہی کے رحم وکرم پر ہے۔ آج صوفیوں کا وجود ان میں سے کھینچ لیں۔ بریلوی حضرات کا وجود نیست و نابود ہو کر رہ جاتا ہے۔ ان کی بقا کی کوئی صورت اور حیثیت ان کے وجود کے ماسوا نہیں ہے۔ دیوبندیوں کا وجود دو چیزوں پر منحصر ہے۔ ایک علم دوسرا تصوف۔ میدانِ تصوف میں بریلوی اور دیوبندی ایک ہی سواری کے شاہسوار ہیں۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ جس طرح بریلوی، کہانیاں اور قصے بیان کرتے ہیں اسی طرح دیوبندی بھی کرتے ہیں۔ وہ اپنے بزرگوں کے گن گاتے، مدح وتوصیف کے ڈونگرے برساتے ہیں اور یہ اپنے بزرگوں کی مالا جپتے ہیں۔

امداد اللہ مہاجر مکی کی کتاب میں بڑا عجیب و غریب واقعہ لکھا ہے۔ لکھتے ہیں کہ ایک دن حضرت صاحب تشریف لائے۔ کپڑے بھیگے ہوئے تھے۔ مچھلی کے گوشت کے نشان بھی کپڑوں اور جسم پر نظر آ رہے تھے۔ کسی نے دریافت کیا تو فرمانے لگے ایک بحری جہاز میں سوار میرے مرید سمندر میں سفر کر رہے تھے کہ جہاز طوفان کی لپیٹ میں آ گیا اور قریب تھا کہ غرق ہو جائے۔ میں نے جا کر اسے کندھا دیا۔ اس طرح کپڑے بھیگ گئے۔ اور پنڈلیوں پر مچھلی کے گوشت کے نشان لگ گئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انہیں دھوکا ہوا ہے دعا کی ہو گی۔ اللہ تعالیٰ نے شرفِ قبولیت بخشا ہو گا۔ مثالی شکل انہیں نظر آ گئی ہو گی۔ ورنہ اس کے ماسوا اور کوئی حقیقت نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے سوا مشکل کشا اور کون ہو سکتا ہے۔ اگر اس طرح بزرگو کو متصرف سمجھنے لگیں پھر تو سب کے سب مشرکین اپنے اعتقادات میں سچے ہو گئے۔

مولوی چراغ صاحب تو یہاں تک کہا کرتے ہیں کہ ہم (دیوبندیوں) نے کبھی بریلویوں پر کفر کا فتویٰ نہیں لگایا۔ بلکہ بریلوی حضرات نے ہم پر فتویٰ کفر لگایا ہے۔ یہ تاویل کرتے ہیں اس لئے کافر ہیں۔ مولوی حسین علی نے بریلویوں پر صاف طور پر کفر کا فتویٰ لگایا ہے۔ کہتے ہیں یہ غیب کو مانتے

والے کافر ہیں۔ نہ ان کی اقتداء میں نماز جائز ہے اور نہ نکاح اور نہ ان کا ذبیحہ حلال ہے۔ حسین احمد مدنی نے تو یہاں تک کہا ہے کہ ہمارے بریلویوں سے کوئی اختلافات نہیں ہیں۔ دونوں حنفی فقہ کے قائل ہیں۔ ایک امام کے مقلد ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ صفاتِ باری تعالیٰ اور تصوف کے مسائل مشتبہ ہیں۔ کچھ باتیں غلط بھی ہیں۔ دھوکہ لگ گیا ہے۔ کیفیت کچھ مجنون والی بھی ہے۔ البتہ بالکل غلط نہیں۔ کیونکہ قرآن و حدیث سے کچھ نہ کچھ سہارا مل جاتا ہے۔ مثلاً حدیث میں آتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ میں ذاکر بندے کی زبان اور ہاتھ بن جاتا ہوں۔ ذہبیؒ نے اس حدیث پر کلام کیا ہے۔ کہتا ہے کہ اگر بخاریؒ سے ڈر نہ آتا تو میں اس کے بارے میں کچھ لب کشائی کرتا۔

اس حدیث کی سند میں ایک راوی شریک نامی ہے یہ متکلم فیہ ہے۔ ایک اور راوی بھی ایسے ہیں جس پر جرح کی گئی ہے۔ حافظ ابن حجر کہتا ہے کہ ذہبی کا یہ خیال کہ اس کی کوئی اور سند نہیں، غلط ہے۔ اس حدیث کی پانچ چھ سندیں حافظ ابن حجر نے اور بیان کی ہیں اور یہ بھی کہا ہے کہ ان میں سے دو ضعیف بھی ہیں۔ تاہم اس کی کچھ نہ کچھ بنیاد ضرور ہے۔

مذکورہ حدیث کی آٹھ دس تاویلیں کی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ ذاکر بندہ چونکہ اللہ تعالیٰ کا محبوب بن جاتا ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کا جس طرح حکم و فرمان ہوتا ہے۔ اس کے مطابق عمل کرتا ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ کے ہاتھ ہیں۔ وہ جس طرح اپنے ہاتھوں پر اختیار رکھتا ہے اللہ تعالیٰ کے ارادے کے مطابق ہی گویا اس کے تمام کام ہوتے ہیں الگ نہیں۔ عرف عام میں جس طرح کہتے ہیں کہ فلاں شخص کا ہاتھ میرا ہی ہاتھ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو کام فلاں صاحب کرتے ہیں وہ گویا میرا ہی کیا ہوا ہے۔ وہ اس کی مرضی اور خواہش کے مطابق کرتا ہے۔

صوفیا کا تصورِ شیخ

صوفیوں کی خدمات کا سرے سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کچھ خدمت ضرور کی ہے مگر اس میں کچھ جنون کا حصہ ہے۔ ان کا پہلا سبق تصورِ شیخ ہے یہ گویا ان کے نزدیک پہلا زینہ ہے ارتقاء اور ترقی کا۔ اتنا حصہ جنون سے متعلق ہے۔ کیونکہ جب ایک شخص اپنے شیخ کا تصور کرتا ہے۔ اور کرتے، کرتے اس بیماری کا شکار ہو جاتا ہے کہ اس کی شکل نظر آنے لگ جاتی ہے۔ حالانکہ شیخ وہاں موجود نہیں ہوتا۔ یہیں سے بعض لوگ اس غلط فہمی اور دھوکہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ وہ حاضر ناظر ہے۔ دماغ میں ایک جما ہوا تصور خارج میں کھڑا ہوا نظر آنے لگتا ہے۔ حالانکہ وہ تصویر ذہن میں ہوتی ہے۔ سب اشیاء ذہن میں ہوتی ہیں۔ نظر باہر آتی ہیں۔ ان کا دماغ کے ایسے حصہ میں قیام ہوتا ہے کہ وہاں کھڑا ہونے سے چیز خارج میں نظر آئے۔ اصل میں تو ان کا وجود خارج میں نہیں ذہن میں ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کی بناوٹ اس طرح بنائی ہے کہ جب آنکھیں کھلی ہوں گی۔ تو وہ

چیز وہیں کھڑی ہوگی۔ خارج میں کھڑا ہونے سے نظر آئے گی۔ اسے حس مشترک کہتے ہیں۔ اگر انسان زیادہ محنت و مشقت کرے تصورِ شیخ یا عشقِ مجازی میں مبتلا ہو جائے۔ تو کثرتِ تصور کی وجہ سے وہ خارج میں نظر آئے گی۔ اسی لئے صوفیا ان دو کا (تصورِ شیخ، عشق مجازی) بڑے اہتمام سے سبق دیتے ہیں۔ جیسا کہ ملا جامی کہتا ہے۔ متاب از عشق رو گرچہ مجازی است کہ آن بہرِ حقیقت کارسازی است۔ بلکہ ضروری ہے کہ عشق مجازی اختیار کیا جائے۔

عشق مجازی کا اس طرح سبق دیتے ہیں کہ کسی نوخیز لڑکے یا لڑکی کا تصور جماؤ۔ تصور جمانے سے عشق بڑھے گا۔ اس سے اس کی تصویر سامنے آ جائے گی۔ تصویر سامنے آئیگی تو چیز نظر آنے لگے گی۔

جب اس سبق کا دماغ پر پورا تسلط ہو جائے گا تو ذہنی و دماغی توازن بگڑ کر غلط ہو جائے گا۔ جب مشق کا یہ کورس مکمل کر لیتے ہیں اور انہیں ذہنی تصورات خارجی وجود میں نظر آنے لگتے ہیں۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر تصور جمانے شروع کر دیتے ہیں۔ آپ کے روئے مبارک کا جو نقشہ ان کے ذہن میں ہوتا ہے۔ اس پر مشق کرتے ہیں۔ تا آنکہ آپ کی صورت بھی جو ان کے ذہن میں ہوتی ہے۔ خارج میں نظر آنے لگتی ہے۔ اس سے مزید دھوکہ کا شکار ہوتے ہیں اور آپ کو حضوری ماننا شروع کر دیتے ہیں۔ اسی سے حاضر ناظر کا عقیدہ قائم کر لیتے ہیں۔ جو لوگ ان کی مشق بازی کے نتیجہ کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ انہیں اندھے اور محجوب کے القابات سے نوازنا شروع کر دیتے ہیں۔ اس طرح تصورِ شیخ یا عشق مجازی کی پہلی منزل طے کر کے دوسری منزل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تصور قرار دیتے ہیں۔ دماغی توازن چونکہ پہلے ہی بگڑ چکا ہوتا ہے۔ لہٰذا جو تصور خیال میں پختہ کیا ہوتا ہے وہی خارج میں نظر آنے لگتا ہے۔ اس کے بعد تیسری سٹیج تصورِ الٰہ کی ہوتی ہے۔ اس کو بھی انہیں پہ قیاس کر لو۔ کہ وہ بھی خارج میں نظر آنے لگتا ہے۔ ظاہر ہے حقیقی تصورِ الٰہ تو ناممکن ہے اس لئے ذاتِ الٰہی کا جو تصور بھی ان کے ذہن و خیال میں مرتسم ہوتا ہے وہی باہر نظر آنے لگتا ہے۔ ورنہ انسانی بصارت ذاتِ اقدس کے جلوہ کا مشاہدہ کرنے سے کوتاہ و قاصر ہے۔ لا تدرکه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ یہ عشق بازی۔ اور ذہنی تصور کشی کا درس ہر کہہ و مہ لے سکتا ہے کیونکہ اس کا تعلق جنون سے ہے۔ جنون ایسی نایاب اور گراں مایہ شے نہیں ہے جس کا حصول ہر فرو بشر نہ کر سکتا ہو۔ البتہ صوفی طبقہ کی مشروط باستعداد اور ذوق چیز کا حصول ہر ایک کے بس کا روگ نہیں۔ یہ چیز انہیں کو حاصل ہو سکتی ہے۔ جن میں قدرت کی ودیعت کی ہوئی استعداد ہو اور وہ صاحبِ ذوق ہو۔ صاحبِ ذوق کو چونکہ عقل و بصیرت کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور صاحبِ جنون کے لئے کتابِ عشق کے بعد کتابِ عقل کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ؎

جب سے لیا تھا درس کتابِ عشق کا　　کتابِ عقل، جہاں تھی وہیں پڑی رہی

اس طرح کی مشق بازی سے جو تصویر خارج میں نظر آنے لگتی ہے۔ کہتے ہیں ان سے باتیں بھی ہونے لگتی ہیں۔ کبھی وہ باتیں صحیح اور بعض اوقات غلط ہوتی ہیں۔ ایک حدیث سے بھی اس کی تائید و توثیق ہوتی ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی لڑکے ابن صیاد سے پوچھا تھا کہ تو کیا کہتا ہے تو اس نے جواب دیا تھا کہ میرے پاس صادق بھی آتے ہیں کاذب بھی۔ یاتینی صادق وکاذبان او کاذب وصادقان یہ سن کر آپ نے فرمایا خلط علیک الامر۔

صوفیوں نے اسے آورد کی صورت بتایا ہے۔ گویا شکل گھڑی گئی۔ بار بار کی مشق سے پختہ کی گئی ہے یہی پھر بعض وقت آمد کا ذریعہ بھی بن جاتی ہے۔ دماغ انسانی قوت واستعداد رکھتا ہے۔ جیسے ٹیلیویژن کی ایجاد ہے۔ جس میں بولنے والا سامنے اپنی پوری ہیئت کذائی کے ساتھ نظر آتا ہے۔ اس طرح کا دماغ ہو تو جو شکل تصور کے پختہ کرنے سے آوردی صورت میں آتی ہے۔ وہی آمد کی شکل بن جائے گی۔ گویا دماغ انسانی ٹیلیویژن کا کام دیتا ہے۔ اسی لئے حافظ ابن قیمؒ کو شریعت کا لحاظ رکھتے ہوئے تاویل کرنی پڑی کہ یہ صرف انعکاسات ہیں اور انسان کے اعتقادات ہیں اس سے زائد کوئی چیز نہیں۔ یعنی ان کی حقیقت نہیں ہے محض دماغی سخن سازی اور تصور بازی کا کرشمہ ہیں۔

★★★★★

باب ۴ امامؒ کا قصرِ امارت میں جانے سے انکار

امام بخاری جب اپنے آبائی شہر میں واپس آئے۔ آتے ہی انہوں نے درس و تدریس کا آغاز کر دیا۔ لوگ جوق در جوق آپ کے حلقۂ تدریس میں کشاں کشاں آنے لگے۔ آپ کی علمی شہرت اور عوام کے بے پناہ اشتیاق کو دیکھتے ہوئے وہاں کے والی خالد نے امام موصوف کو پیغام بھیجا کہ آپ قصرِ امارت میں تشریف لا کر میرے بچوں کو اپنی کتاب التاریخ کی تعلیم دیا کریں۔ امام بخاریؒ نے ایوانِ امارت میں جا کر تعلیم دینے سے صاف انکار کر دیا۔ خالد نے جب دیکھا کہ امام بخاریؒ تعلیم دینے کے لئے یہاں آنے پر کسی طرح آمادہ نہیں ہو سکتے تو اس نے کہا اچھا اپنے حلقۂ تدریس میں میرے بچوں کے لئے نشست مخصوص کر دیں اور عام لوگوں سے ہٹ کر انہیں خصوصی وقت دیں۔ امام بخاریؒ نے اس امتیازی سلوک سے بھی صاف انکار کر دیا۔ پھر کیا تھا خالد کی پشیمانی ناراضگی کی شکل میں نمودار ہو گئی۔ اور اپنی اس بظاہر عدم توقیر کا انتقام لینے کے درپے ہو گیا۔ اس کے لئے اس نے ایک شخص حریث بن ابی الورقا کو آلۂ کار بنایا۔ اور اس کے ذمہ یہ خدمت لگائی کہ امام بخاریؒ کے مذہب میں کیڑے نکالے۔ جرح و تنقید اور طعن و تشنیع کر کے انہیں بدنام کیا جائے۔

اس منصوبے کے پیشِ نظر حریث نے امام موصوف کے بارے میں کوئی ایسی بات بنائی جس سے خالد کو بہانہ ہاتھ آ گیا کہ امام بخاریؒ کو شہر بدر کر دے۔ کسی بہانے کے بغیر امام بخاری کو نکالنا ان کے لئے بڑا مشکل تھا۔ کیونکہ عوام کی آپ کے ساتھ انتہائی گرویدگی اور فریفتگی کا یہ عالم تھا کہ لوگوں کا والی کے خلاف کھڑے ہو سکنے کے خدشات و امکانات نمایاں طور پر موجود تھے۔

شہر بدری کا حکم بہرحال خالد نے امام بخاریؒ کو شہر سے نکل جانے کے احکامات جاری کر دیئے۔ امام بخاری شہر سے نکل کھڑے ہوئے اور روانگی کے وقت خالد کے حق میں بددعا کی۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کی دعا کو شرفِ قبولیت بخشا اور خالد جو طاہریہ کی جانب سے خراسان کا والی تھا انہوں نے اسے معزول کر دیا اور اچھی بے عزتی بھی کی۔ گدھے پر سوار کر کے شہر کے گلی، کوچوں میں پھرایا گیا اور پھر پسِ دیوارِ زنداں دھکیل دیا گیا۔ صرف پندرہ بیس دن کے اندر اندر خالد اپنے کیفرِ کردار کو پہنچ گیا۔

حریث بن ابی الورقا، اور اس کے ہمنوا اور حواریوں کا انجام بھی ذلت و رسوائی کے سوا کچھ نہ ہوا۔ رسوائے زمانہ بن کر رہ گئے۔

امام بخاریؒ شہر آبائی سے نکل کر سمرقند کی طرف تشریف لے گئے۔ یہ شہر بھی فتنہ کی لپیٹ میں تھا اس لئے وہاں جانے کا ارادہ ترک کر دیا اور خرتنگ میں چلے گئے۔ یہاں کچھ دیر قیام فرمایا اور بیمار ہو گئے

وہاں سے آپ کا عزم سمرقند جانے کا تھا۔ نوخیز فتنہ کی وجہ سے یہاں کے لوگ بھی دو گروہوں میں منقسم ہو چکے تھے۔ بعد میں شہر والوں کا آپ کو بلانے پہ اتفاق ہو گیا۔ مگر آپ چند قدم چل کر کمزور ہو گئے اور وہاں لیٹے اور فوت ہو گئے۔

نیشاپور میں آمد

نیشاپور قدوم میمنت فرمایا تو لوگوں نے شاندار اور پُرتپاک خیر مقدم کیا۔ دو دو منزل تک لوگ آپ کے استقبال کے لئے آگے گئے۔ اور نہایت تزک و احتشام سے شہر میں لائے۔ یہاں کے مشہور و معروف عالم دین امام محمد بن یحییٰ ذہلی نے عام اعلان کرا دیا تھا کہ انتہائی شریف، نیک نفس اور متقی و پرہیزگار اور علم کے روشن مینار تشریف لا رہے ہیں ان کا استقبال احترام و تکریم سے کیا جائے اور خود بھی آگے تشریف لے گئے۔ لوگوں کے ذاتی اشتیاق کے ساتھ شہر کے امام کا اعلان کا ایسا خاطر خواہ اثر ہوا کہ بقول امام مسلم امام بخاریؒ کا انتہائی عقیدت مندی سے شاندار استقبال کیا گیا ایسا استقبال اس سے پہلے کسی والی کا بھی دیکھنے میں نہیں آیا تھا۔ استقبالی لوگوں میں چار ہزار گھوڑ سوار تھے۔ بے انتہا اور لاتعداد گدھوں پر سوار تھے۔ پیدل چلنے والوں کی تعداد کا اندازہ ہی نہیں۔

امام محمد بن یحییٰ ذہلی نے کہا کہ ہم نے سنا ہے کہ امام بخاری لفظی بالقرآن کے متعلق کچھ نرم رویہ رکھتے ہیں اس لئے ان سے اس بارے میں سوال نہ کیا جائے۔ ایسا نہ ہو کہ وہ ہمارے خلاف جواب دے دیں اور مخالف گروہ جہمیہ، مرجئہ اور روافض خوش ہو جائیں۔ اس لئے مصلحتاً ان سے اس بارے میں استفسار نہ کیا جائے۔ مگر لوگ اس سے رکنے والے کب تھے۔ انہوں نے امام بخاریؒ سے لفظی بالقرآن کے بارے میں سوال کر ہی دیا کہ جناب کا لفظی بالقرآن کے مخلوق ہونے کے بارے میں کیا خیال ہے یہ کہنا جائز ہے یا نہیں؟ امام بخاری خاموش رہے اور کوئی جواب نہ دیا۔ دوبارہ لوگوں نے پھر سوال کیا۔ آپ نے پھر سکوت فرمایا۔ تیسری مرتبہ پھر سوال کیا۔ آپ نے فرمایا الفاظنا من افعالنا و افعالنا مخلوقة۔ والقرآن غیر مخلوق۔ قرآن تو غیر مخلوق ہے اور الفاظ چونکہ ہمارے فعل ہیں اس لئے یہ مخلوق ہے۔

اس جواب پر بعض لوگ کہنے لگے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ قائل ہو گئے ہیں کہ لفظی بالقرآن مخلوق کہنا جائز ہے۔ کچھ دوسرے لوگ کہنے لگے کہ صراحتاً امام بخاریؒ نے یہ نہیں کہا۔ امام بخاریؒ نے الفاظنا من افعالنا کہا تھا۔ اس لئے لفظ کا معنی تلفظ تو قائم ہو جاتا ہے۔ بخلاف اس کے کہ محض مطلقاً الفاظنا مخلوقة کہتے۔ لفظی بالقرآن مخلوق اور الفاظنا من افعالنا و افعالنا مخلوقة کہنا دونوں الگ الگ ہیں۔

امام احمد بن حنبل اس بارے میں متوقف تھے کہ یہ الفاظ نہیں کہنا چاہیئے نہ مخلوق اور نہ غیر مخلوق۔ اس لئے کہ لفظ۔ مشترک لفظ ہے مبہم اور غیر واضح ہے اس کا اطلاق ملفوظ پر بھی ہوتا ہے اور تلاوت پر بھی بولا جاتا ہے۔ تلاوت مخلوق ہے یہ کہہ سکتے ہیں اور قرآن غیر مخلوق ہے یہ بھی کہہ سکتے ہیں۔

معتزلہ کا موقف

معتزلہ اس مسئلہ میں تنزیہہ کے قائل تھے۔ لیکن اس میں ان سے ایک غلطی سرزد

ہو گئی تھی۔ غلطی یہ تھی کہ انہوں نے ایک قاعدہ مقرر کر لیا تھا کہ جس کو قرآن کے مقابلے میں بالکل صحیح سمجھتے تھے وہ قاعدہ یہ تھا کہ محلِ حوادث، حادث ہوتا ہے اس لئے وہ یہ تسلیم ہی نہیں کرتے تھے کہ قرآن مجید کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے تکلم کیا ہے اگر اللہ تعالیٰ تکلم کرے گا تو یہ حادث ہو گا۔

فلاسفہ کا موقف

فلسفی اسے نہیں مانتے۔ یہ لوگ افلاک کو مخلوق مانتے ہیں اور اس کو محلِ حوادث بھی مانتے ہیں۔ متحرک مانتے ہیں۔ حالانکہ یہ فلسفیوں کا مسئلہ نہیں تھا معتزلہ نے خود اپنی طرف سے گھڑا تھا۔ کہتے تھے ہم اس جہان کو حادث ثابت کرنا چاہتے ہیں جو چیز محلِ حوادث ہو، وہ حادث ہوتی ہے۔ جب معتزلہ نے یہ بات گھڑی تو اللہ تعالیٰ کے متعلق کیسے مان سکتے تھے کہ وہ محلِ حوادث ہے اگر اس قاعدے کے مطابق محلِ حوادث مانیں تو پھر اللہ تعالیٰ حادث ہو جاتا ہے۔ معتزلہ اس مسئلہ میں منفرد ہو گئے کیونکہ فلسفی تو عالم کو قدیم مانتے ہیں۔ اس قدیم کی نفی کرنے کے لئے معتزلہ نے قاعدہ بنایا تھا کہ اس جہان کو قدیم نہ کہا جائے بلکہ حادث ہے، جو حادث ہو گا اس کے لئے محدث کی ضرورت ہے اس سے ان کی نیت تو یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ کو ثابت کیا جائے۔

ذاتِ الٰہی کے وجود کا اثبات

حافظ ابن تیمیہؒ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور طرح سے بھی ثابت ہو سکتا ہے اس کے اثبات کے لئے یہ دلیل ضروری نہیں۔

میں نے (حافظ محمد صاحب گوندلوی) اپنے رسالہ تحفۃ الاخوان کے آغاز میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وجود کے متعلق دلیل موجود ہے۔ سارا جہان ممکنات ہے فلسفی بھی اسے مانتے ہیں۔ ممکن چیز وہ ہوتی ہے جس کا وجود اپنا ذاتی نہ ہو کسی غیر کا مرہون منت ہو۔ اگر اس کی پشت پر ایسا وجود فرض نہ کیا جائے، جو واجب الوجود ہو جس پر سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ اگر صرف معدومات کا ہی سلسلہ ہو اور موجود کوئی چیز نہ ہو تو موجود کس طرح ہو گی۔ اس لئے ضروری ہے کہ سلسلہ کو واجب الوجود پر کہیں ختم ہونا چاہیئے۔ لہٰذا کوئی ضروری نہیں کہ محلِ حوادث بنایا جائے اور طرح طرح کے خواہ مخواہ مفروضات قائم کئے جائیں کہ یہ ہوتا ہے وہ ہوتا ہے۔ اس طرح ہونا چاہیئے اُس طرح ہونا چاہیئے۔ پھر تو ان سب افعال کی جو قرآن مجید نے اللہ تعالیٰ کے ذکر کئے ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا اور اللہ تعالیٰ کا تکلم کرنا وغیرہ سب کی نفی ہو گی۔

ارسطو اور ابو علی بن سینا دونوں ہی عالم کو قدیم مانتے تھے اور اللہ تعالیٰ کو بھی مانتے تھے مگر متکلمین کی طرح نہیں کہ عالم کو حادث مان کر اللہ تعالیٰ کو مانا جائے۔ حادث ماننے کی صورت میں قدیم نہیں رہتا۔ جو لوگ عالم کو قدیم مانتے ہیں وہ خدا کو بھی قدیم مانتے ہیں۔ ان دونوں میں باہمی تعلق کیا ہے۔ اس کے متعلق ابو علی بن سینا نے مسئلہ جوڑا ہے کہ عالم اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔ سورج کی مثال دی ہے جب سے سورج ہے اس وقت سے اس کی روشنی ہے اور اس کے ساتھ جہان کا تعلق اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسا

ہی ہے جیسا سورج کے ساتھ روشنی کا۔ گویا یہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔

معتزلہ کا خیال تھا کہ کلام چونکہ حادث ہے اگر اللہ تعالیٰ کو متکلم مان لیا جائے تو اللہ تعالیٰ محل حوادث ہو جائے گا۔ وہ کلام نفسی کو تو تسلیم ہی نہیں کرتے۔ کلام نفسی تو بعد میں اشعری نے امام احمد بن حنبل کی حمایت کے لئے نکالی ہے۔ کلام نفسی کا اثبات اس لئے کرتے ہیں کہ ان کا مذہب بھی ٹھیک رہے کہ محل حوادث کا حادث ہوتا ہے اور امام احمد بن حنبل کا مسلک کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے بھی ٹھیک رہ جائے مطلب اس کا یہ ہے کہ کلام نفسی ہے کلام لفظی نہیں۔

قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق

امام احمد بن حنبلؒ کے زمانے میں قرآن کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کا مسئلہ بڑے زور پر تھا۔ معتزلہ کہتے تھے قرآن مخلوق ہے امام احمد بن حنبل کہتے تھے کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ معتزلہ کا خیال تھا کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام اس معنی میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آواز کو پیدا کیا ہے۔ لہذا یہ مخلوق ہے قدیم نہیں ہے اگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ اسے بھی قدیم تسلیم کر لیا جائے پھر تو دو خدا ہو گئے۔ اللہ تعالیٰ سے ایک منفصل چیز تسلیم کرنا دو خدا ماننے کے ہم معنی ہے۔ خدا ایک ہی ہے وحدہٗ لاشریک لہ ہے۔

ابوالحسن اشعری چونکہ شروع میں ان ہی کا ہم خیال تھا۔ جبائی کا شاگرد ہے کسی طرح اُن سے بدظن ہو گیا اور اہل سنت کی طرف آ گیا۔ مسائل چونکہ انہیں سے سیکھے تھے اس لئے پہلا اصولی مسئلہ اُن کے ذہن سے خارج نہیں ہو سکا۔ اس کے باوجود اپنی ابانہ نامی کتاب میں جو عقائد بیان کئے ہیں وہ بالکل امام احمد بن حنبل کی طرح ہیں۔ لیکن بعد کے اشعریوں نے تو الگ ہی مذہب نکال لیا ہے یہ بالکل معتزلہ کی طرح ہی ہیں۔

امام احمد بن حنبلؒ کے زمانہ میں یہ مسئلہ اٹھا کہ انسان جو تلفظ کرتا ہے اس کا حکم کیا ہے۔ تلاوت کو تو سبھی مخلوق کہتے ہیں۔ صرف لفظ کے متعلق بحث رہ گئی ہے کیونکہ یہ لفظ مبہم تھا۔ بعض لوگ لفظی بالقرآن مخلوق کہہ دیتے تھے۔ کرابیسی جو امام شافعی کا شاگرد ہے وہ بھی یہی کہتے ہیں۔ امام بخاری ان کے شاگرد ہیں۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ امام بخاری نے یہ مسئلہ انہی سے سیکھا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے امام بخاری کے صرف یہ الفاظ نقل کئے ہیں "کہ میں نے یہ الفاظ نہیں کہے"۔ امام بخاری کا مقصد یہ تھا کہ تلاوت مخلوق ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس وقت ہم قرآن مجید کو پڑھیں گے تو اس وقت وہ اللہ کا کلام ہے یا نہیں؟ مثلاً بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ یہ تو کہہ میں رہا ہوں۔ لیکن لفظ کس چیز کا نام ہے۔ آواز کا نام ہے۔ آواز حادث ہے مخلوق ہے۔ آواز ہی جب مختلف مخارج سے ٹکراتی ہے تو وہ لفظ کی صورت اختیار کرتا ہے کہیں الف (ا) کہیں با (ب) کہیں لام (ل) کہیں ضاد (ض) وہ صوت ہی ہوتا ہے۔ جیسا کہ میر سید شریف نے لفظ کے متعلق لکھا

ہے هو الصوت المعتمد على المخرج ۔ جس وقت کسی آواز کو کسی مخرج کے ساتھ اعتماد ہو اس کا نام لفظ ہے ۔ کلمہ بھی لفظ ہی ہے الکلمۃ لفظ وضع لمعنی مفرد ۔ صوت ہی دراصل لفظ ہے ۔ اور صوت مخلوق ہے ۔ لفظ بھی مخلوق ہوا ۔ ملفوظ کے معنی ہیں ۔ کلام بھی اسی چیز کا نام ہے ما تضمن کلمتین بالاسناد ۔ ما سے مراد لفظ ہی ہے ۔ کلمتین کا لفظ بھی اسی میں ہے ۔ بہرصورت اس کا سمجھنا دقیق ہے ۔ بعض لوگوں کے ذہنی سطح سے بالا ہے اس لئے وہ اسے نہیں سمجھ سکتے ۔ وہ سمجھتے ہیں کہ شاید یہاں دو چیزیں ہیں ۔ کیونکہ مشہور ہے ۔ الکلام، کلام الباری، والصوت صوت القاری ۔

صوت اور کلام دونوں کے مابین فرق کیا ہے ۔ صوت ہی لفظ بن گیا اور صوت ہی کلام بن گئی ۔ دونوں ایک ہی چیز ہیں ۔ الگ چیز تو نہیں ۔ لہذا اس کا کیا مطلب ہوا ۔ الکلام، کلام الباری ۔ والصوت صوت القاری ۔ دو چیزیں ہیں یا ایک ہی چیز ہے ۔ مبہم لفظ تو کوئی نہیں ۔

یہ ہے ایک ہی چیز مگر حیثیتیں دو ہیں ۔ ایک حیثیت اول صدور کی ہے ۔ یعنی پہلے اللہ تعالیٰ کی ذات سے اس کا صدور ہوا تھا ۔ اس لحاظ سے اسے کلام باری کہتے ہیں ۔ اور اس لحاظ سے کہ ہم بول رہے ہیں، اس حیثیت سے تلاوت کہہ دیتے ہیں ۔ مثلاً کوئی شخص کریما کو پڑھتا ہے ۔ کریما بہ بخشہائے بر حال ما ۔ یہ کس کا کلام ہے شیخ سعدی کا بول تو وہ شخص رہا ہے یا اس وقت میں بول رہا ہوں ۔ سعدی کا کلام اس معنی سے ہے کہ پہلے اس نظم کے ساتھ تکلم سعدی نے کیا ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ اب بھی سعدی بول رہا ہے ۔

ابن تیمیہؒ کہتا ہے کہ پہلے کلام کا لفظ جب بولا جاتا ہے تو اس وقت اول متکلم کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہتے ہیں یہ سعدی کا کلام ہے اس کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ پہلا متکلم اس کا سعدی ہے ۔ اسی طرح جب ہم الحمد للہ کہیں گے تو اس کا مطلب یہی ہو گا کہ سب سے پہلے اس کے ساتھ تکلم اللہ تعالیٰ نے کیا ہے ۔ اللہ تعالیٰ نے جب تکلم کیا ہے چونکہ اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس لحاظ سے غیر مخلوق ہے ۔ جب ہم بول رہے ہیں اس لحاظ سے اسے تلاوت سے تعبیر کرتے ہیں یہ مخلوق ہے ۔ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ چیز ایک ہی ہے ایک حیثیت سے اسے کلام باری کہہ دیتے ہیں اور ایک لحاظ سے صوت قاری یعنی تلاوت کہہ دیتے ہیں ۔ ابن تیمیہ کی اس تشریح سے بات سمجھ میں آجاتی ہے ۔ اور ہے بھی یہ صحیح بات ۔

ایک لطیفہ ایک مرتبہ ہم اپنے استاد مولوی محمد حسین صاحب سے صرف و نحو پڑھ رہے تھے ۔ انہوں نے ایک بات سنائی کہ ایک طالب علم پڑھتا تھا کہ مثلاً ضرب میں ضمیر ہو مستتر ہے اس نے کتاب کے ورق کو کریدنا شروع کر دیا کہ شاید نیچے سے کہیں نکل آئے ۔ اتفاق سے نچلے صفحہ میں سے ہو نکل آیا ۔ کہنے لگا استاد صاحب دیکھو ہو مستتر نکل آیا ہے ۔

عرف میں بھی کہا جاتا ہے کہ یہ کلام فلاں صاحب کا ہے اس کا مطلب بھی یہی ہوتا ہے۔ کہ پہلے تکلم اس کا فلاں صاحب نے کیا ہے۔ اسی طرح پہلا تکلم قرآن پاک کا اللہ تعالیٰ نے کیا ہے اس اعتبار سے اسے غیر مخلوق کہا جاتا ہے جو قرأت ہم کرتے ہیں یہ بھی تکلم ہی ہے مگر فرق کرنے کے لئے اسے تلاوت کہہ دیتے ہیں۔ امام بخاریؒ نے یہی بات کہی تھی۔ عموماً لوگوں کے ذہن میں یہ بات نہیں آئی اس لئے آپ کے مخالف ہو گئے۔ اور کہنے لگے کہ امام بخاریؒ جو کچھ کہتے ہیں وہ معتزلہ کے نظریات سے ملتا جلتا ہے حالانکہ امام بخاریؒ کا نظریہ معتزلہ کی طرح نہیں ہے۔

امام ابن تیمیہ نے امام احمد بن حنبلؒ کے قول کی جو تشریح کی ہے وہ میری سمجھ میں یوں آتی ہے کہتے ہیں کہ امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ حادث نہ ہے مگر مخلوق نہیں۔ امام ابن تیمیہ کا اپنا قول تو معقول معلوم ہوتا ہے وہ حادث کہنے سے احتراز ہی کرتے رہے۔ محدث کا وہ حادث معنی نہیں کرتے۔ امام ابن تیمیہ نے موجود بعد عدم کی تصریح کر دی ہے۔ ورنہ امام بخاریؒ اور امام احمد بن حنبلؒ دونوں ہی اس کے قائل نہیں ہیں اور انہوں نے حادث اور قدیم کے الفاظ استعمال نہیں کئے۔

اللہ تعالیٰ کے کلام پر قدیم کا لفظ آیا ہے۔ قرآن پر نہیں آیا۔ انہوں نے کلام کو قدیم اس لئے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم ہے۔ خاص وقت سے کلام کرنا شروع نہیں کیا۔ اس اعتبار سے انہوں نے کلام کو قدیم کہا ہے قرآن کو نہیں۔

رسالہ "عقیدہ صابونیہ" میں قرآن کو قدیم کہا گیا ہے۔ امام احمد بن حنبل کے متبعین کے بھی دو قول ہیں ایک گروہ کہتا ہے کہ الفاظ بھی قدیم ہیں۔ حافظ کے ذہن میں پڑھنے اور توجہ دینے سے پہلے جو وجود ہوتا ہے اسے یہ قدیم مانتے ہیں۔ ایسی چیز اگر اللہ تعالیٰ کی ذات میں بھی فرض کر لی جائے جسے لفظ کہا جائے تو وہ قدیم ہوگا۔

ابن تیمیہ نے اس کے لفظ پر اعتراض کیا ہے کہ لفظ نام ہے صوت کا اور صوت حرکت سے آواز کا قدم تجدد امثال کی بناء پر ہوتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی آ۔آ کہتا جائے تو ایک آ دوسرے سے ملتا جائے گا اس کی حقیقت حادث ہے۔ اس لئے اس کو قدیم کہنا ٹھیک نہیں۔ کیونکہ تجدد امثال کی بناء پر اس کا خارج میں وجود ہو جاتا ہے۔ ایک دفعہ اگر "آ" کہا جائے تو اس کو لمبا کرنے کے لئے دوبارہ "آ" کی ضرورت ہوتی ہے وہ آ، آ جو لمبا کیا جائے گا۔ تکرار اس کا ہوگا چیز ایک ہی ہوگی جیسا کہ بلب ہوتا ہے کرنٹ پیچھے سے آ رہا ہے اس کا قیام بھی تجدد امثال کی بناء پر ہوتا ہے اسی طرح نہر کا پانی ہے۔ آگے جا رہا ہے پیچھے اور آ رہا ہے اس کا قیام بھی تجدد امثال کی بناء پر ہے۔

صوفی لوگ انسان بلکہ سارے جہاں کو اسی طرح مانتے ہیں انسان تجدد امثال کی وجہ سے ہر آن نیا معرض وجود میں آ رہا ہے۔

آواز کو لفظ کہنا درست نہیں

ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ آواز قدیم نہیں ہو سکتی اس کو لفظ کہنا درست نہیں لفظ دو طرح پر ہے۔ ایک لفظ صوت خارجی اور ایک خیالی۔ خیال میں صرف صوت فرض کر لینا اس صورت میں وہ صرف صوت ہی فرض ہو گی۔ اس سے پہلے جو ایک چیز فرض کی گئی ہے وہ کیا ہے جس کا نام تم نے کلام نفسی رکھ لیا ہے۔ اگر اس کو نقوش مانا جائے تو وہ الگ چیز ہے۔ نقوش کو لفظ نہیں کہہ سکتے۔ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ نقوش اگرچہ قدیم چلے آئے ہوں تو یہ ہو سکتا ہے انہیں لفظ تو نہیں کہا جا سکتا۔ نقوش اور الفاظ دونوں کی نوعیت الگ الگ ہے۔ خیال میں بھی جب تخیل کرے گا یا خیال میں پڑھے گا تو وہ خیالی صوت آواز قسم کی چیز ہی ہو گی۔ بخلاف اس کے جو چیز حافظ کے دماغ میں خیال سے پہلے ہے وہ نقوش ہی ہیں اس کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات میں یہ چیز فرض نہیں کر سکتے۔ اگر اللہ تعالیٰ کی ذات میں یہ چیز فرض کرو گے تو وہ اللہ تعالیٰ کا علم ہو گا۔ علم کے علاوہ کلام ہونا چاہیئے۔ علم اور چیز ہے کلام اور چیز۔

متکلمین نے یہ بات بنائی ہے کہ انسان کے سامنے اگر کوئی سوال کرے تو اپنی معلومات کو جمع کر کے ایک خیالی کلام بنا لیتا ہے ان کو کلام نفسی کہتے ہیں۔

حافظ ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ انسان میں معلومات مجتمع نہیں ہوتیں بلکہ متفرق ہوتی ہیں۔ ان کو جمع کر لیتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی ذات میں یہ چیز نہیں ہوتی کہ پہلے نہیں تھیں اور اب ان کو جمع کر لیا ہے۔ ذات باری تعالیٰ میں جو چیزیں بھی ہیں سب مجتمع ہیں۔ جب مجتمع ہیں تو علم ہی ہے۔ علم کے علاوہ وہاں اور کوئی چیز نہیں۔

امام احمد بن حنبلؒ محدث کے لفظ کی تاویل کرتے ہیں وہ مخلوق یعنی موجود بعد عدم کے معنی نہیں کرتے وہ کہتے ہیں محدث عندنا یعنی اس کا نزول محدث ہے۔ اسحاق بن راہویہ نے بھی یہی تاویل کی ہے اور بخاری نے یہی تاویل اختیار کی ہے۔ اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ محدث کا جو معنی حافظ ابن تیمیہ لیتا ہے اسے وہ قرآن کے متعلق نہیں مانتے وہ محدث نزول کے اعتبار سے کہتے ہیں۔ ابن تیمیہ کی اپنی رائے معقول معلوم ہوتی ہے مگر کلام اس پر ہے کہ امام احمد حنبل کا مطلب یہ ہے۔ حالانکہ امام احمد بن حنبلؒ کہتے ہیں لم یناد الاحین کلمہ۔ جس وقت حضرت موسیٰ علیہ السلام اللہ تعالیٰ سے ہم کلام ہوئے۔ اس وقت انہوں نے ندا کی پہلے نہیں۔ حادث تو اس صورت میں ہو گیا اگرچہ انہوں نے لفظ نہیں بولا۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ وہ حادث مانتے ہیں۔ محدث کے لفظ کی نفی غالباً اس لئے انہوں نے کی ہے کہ محدث کے معنی مخلوق کے ہوتے ہیں۔ محدث نزولہ لیا اور اس طرح ابن تیمیہ کی بات بھی بن جاتی ہے ورنہ ان کے اس قول لم یناد الاحین کلمہ کا کیا مطلب ہو گا۔

بعض حنابلہ اس طرف چلے گئے ہیں کہ حروف قدیم ہیں اور کلام بھی قدیم ہے۔ "عقیدہ صابونیہ"

میں قرآن کو بھی قدیم کہا ہے۔ شرح مواقف میں اس کی مثال دی ہے اور علامہ تفتازانیؒ نے بھی کہا ہے کہ بعض محققین نے یہ کہا ہے کہ لفظ کا نام اگر لفظ رکھا جا سکتا ہے پھر قدیم مانا جا سکتا ہے۔ لیکن اس کو لفظ کہنا مشکل ہے روح المعانی میں اس پر بڑا زور دیا ہے۔

حنابلہ کا عام قول یہ ہے کہ ایک لفظ صوتی ہے اور ایک لفظ خیالی ہے اور ایک اس سے بھی پہلے ہے وہ عقلی لفظ ہے۔ عقلی لفظ کون سا ہے یہ بات ذہن میں نہیں آتی۔ حالانکہ وہ علم ہی ہے اس کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہے۔ انسان یہ اس کو قیاس کرتا کہ حافظ کے ذہن میں اس کے نقوش ثبت ہوتے ہیں۔ یہ تو لوح محفوظ والی بات ہوئی۔

فلو ینادالاحین کلمہ اس سے واضح ہے کہ حادث کا لفظ تو نہیں بولا۔ ابن تیمیہ نے سمجھانے کی بڑی کوشش کی ہے اور بات سمجھ میں آبھی جاتی ہے اور بعض لوگ ادھر ادھر کی باتیں کرتے ہیں۔ جن سے کوئی بات عقل میں نہیں آتی۔

معتزلہ اور اشاعرہ کا سوال و جواب

معتزلہ نے اشعری پر اعتراض کیا تھا کہ تم کہتے ہو کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ کلام نفسی کو تم کلام اللہ بنا دیتے ہو۔ اور قرآن کی تعریف کرتے ہو۔ کلام اللہ المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول عنہ بالنقل المتواتر۔ بلاشبہ یہ تعریف تو کلام لفظی پر دلالت کرتی ہے۔

اشعری نے اس کا جواب دیا ہے کہتے ہیں کہ کلام نفسی مقروٴ ہے۔ مقروٴ بالسنتنا محفوظ فی صدورنا مکتوب فی المصاحف غیرحال فیہا۔ قرآن کلام نفسی ہے اس کی مثال اس طرح ہے جیسے کوئی شخص مثلاً نار کہتا ہے پھر نار لکھتا ہے۔ نار کا لفظ بولنے سے ذہن میں بھی اس کی ایک شکل آتی ہے۔ اشتعالی شکل جس طرح خارج میں ہوتی ہے۔ اس طرح یہ چار وجود ہوئے۔ ایک وجود صوتی ہوا "نار" ایک وجود منقوش ہوا۔ مکتوبی شکل میں لکھا ہوا۔ ایک وجود خارج میں۔ اور ایک خیال میں جو آتا ہے۔ اس طرح سمجھیں کہ جو کلام نفسی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم اس کو ہم زبان سے پڑھتے ہیں اسے کلام اللہ یا القرآن کہتے ہیں جیسے نار کو کہتے ہیں یہ قرآن کا صوتی وجود ہوا۔ ایک وجود مکتوبی ہے جو لکھا ہوا ہے۔ یعنی "قرآن" لکھ دیا۔ یہ وجود خارجی ہوا۔ ہمارے پاس جو قرآن بسم اللہ سے والناس تک ہے۔ یہ وجود خارجی ہوا۔ ایک اس کا ذہنی وجود ہے ہم اسے یاد کر لیتے ہیں۔ ایک وجود خارجی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ احکام ہمیشہ خارجی وجود کے ساتھ ہوتے ہیں۔ مثلاً ہم زید قائم کہتے ہیں۔ زید اگرچہ صوتی بھی ہے اور مکتوبی اور ذہنی بھی ہے مگر اس سے مراد خارجی شے ہوگی البتہ کسی قرینے کی بناء پر دوسرا وجود بھی مراد لیا جا سکتا ہے۔ مثلاً حفظت القرآن کی صورت میں جو خیالی نقوش ذہن میں ہیں وہ مراد ہوں گے۔ یوں جو کہا جاتا ہے کہ میں نے قرآن کو پڑھ لیا ہے

اس سے مراد خطی وجود ہو جائے گا۔ اس طرح قرینے کے اعتبار سے کبھی کوئی وجود بن جاتا ہے اور کبھی کوئی اور جب یہ کہا جائے گا کہ قرآن غیر مخلوق ہے تو پھر اس سے اللہ تعالیٰ کی صفت مراد لی جائے گی مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی جو اللہ تعالیٰ کا ہے وہ مقروّ بھی ہے مثلاً ہم بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھتے ہیں وہی کلام نفسی ہے یہ اس پر دالّ ہے اس لئے دالّ کا پڑھنا گویا مدلول کا پڑھنا ہے اس معنی سے قرآن مقروّ بھی ہے۔ پھر وہ قرآن مکتوب بھی ہے اور وہ قرآن محفوظ فی الصدور بھی ہے لیکن ان کے اندر کوئی بھی نہیں۔ قرآن تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہی ہے غیر حالٍ فیھا۔ جس طرح آگ کا لفظ زبان سے بولتے ہیں ذہن میں بھی آجاتا ہے لیکن کسی چیز میں نہیں ہوتی۔ اگر زبان پر آگ آجائے تو زبان جل جائے۔ لکھا ہوا ہو تو کاغذ جل جائے۔ ذہن میں ہو تو دماغ جل جائے۔ کسی میں حال نہیں اسی طرح قرآن اللہ کا کلام ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہے۔ وہ مقروّ بھی ہے۔ محفوظ بھی ہے منزّل بھی ہے۔ اشعری نے معتزلہ کو یہ جواب دے کر بڑا داؤ لگایا ہے۔

یہ جواب غلط دیا گیا ہے وجود تو چار ہیں۔ مگر ان کی جو تعیین اپنی جانب سے کرلی ہے وہ غلط ہے۔ نار کا جو لفظ ہم بولتے ہیں "نا" کے آگے "ر" بولتے ہیں۔ اسی طرح قرآن میں جو خطی وجود ہو قرآن ہونا چاہیئے۔ وہ بسم اللہ سے والناس تک لکھا ہوا ہے اس کا نام قرآن رکھ لیا ہے وہ خطی وجود نہیں بلکہ یہ خارجی وجود ہے۔

قرآن کا اطلاق حقیقی اور مجازی

قرآن کا اطلاق ایک حقیقی ہے اور ایک مجازی ہے۔ اگر کلام نفسی تسلیم کرلی جائے پھر لفظ قرآن کلام نفسی پر حقیقتاً بولا گیا ہے۔ کیونکہ وہ وجود خارجی ہے۔ خارج میں جو قرآن ہے بسم اللہ سے والناس تک یہ اس کا وجود خارجی ہے کیونکہ وہ لفظ سے عبارت ہے اور الفاظ کا وجود پڑھنے سے ہوتا ہے۔ بسم اللہ سے والناس تک جب قاری پڑھتا ہے تو اس کا وجود صوتی شکل میں خارج ہوتا ہے۔ اس پر لفظ قرآن کا بولتے ہیں۔ یہ اطلاق حقیقی اطلاق ہے۔ گویا دو اطلاق حقیقی ہیں۔ ایک لفظ پر اور ایک کلام نفسی پر اور دو اطلاق مجازی ہیں۔ بسم اللہ سے لے کر والناس تک مصحف میں لکھے ہوئے قرآن کا اطلاق نقوش پر مجازی ہے کیونکہ نقوش الفاظ پر دلالت کرتے ہیں۔ تسمیۃ الدال باسم المدلول۔ اسی طرح جو چیز ہمارے ذہن میں ہے۔ اس پر بھی اطلاق مجازاً ہے جیسا کہ "کافیہ" ہے۔ کافیہ تو کتاب کا نام ہے۔ لیکن خارج میں جو نقوش ہیں ان کا نام حقیقتاً نہیں مجازاً ہے۔ شروع سے آخر تک ہم جو پڑھیں گے اگر اس کا لفظی وجود تسلیم کیا جائے تو یہ اس پر حقیقی اطلاق ہو گا۔ اگر معانی پر ہو تو معانی پر اطلاق ہو گا۔ انہوں نے قرآن کے لفظ میں سارے وجود خارجی لے لئے ہیں قرآن کے اطلاق کے وقت جو سارے خارجی وجود تھے۔ کلام نفسی کا نام۔ کلام نفسی لفظی کا نام۔

پھر اس کا اطلاق نقوش پر ہے پھر ما فی الذہن پر ہے۔ یہ سب اطلاقات گویا خارجی وجود پر ہیں۔ اگرچہ دو مجازی ہیں اور دو حقیقی ہیں۔ لیکن ہیں سب خارجی۔ ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ جس طرح نار میں ایک وجود خارجی ہے۔ ایک صوتی ہے، ایک کتابی ہے اور ایک ذہنی ہے۔ اسی طرح اگر لیا جائے تو ہم قرآن کا جو لفظ بولتے ہیں مثلاً "قرآن" یہ صوتی ہونا چاہیئے۔ لکھتے ہیں "قرآن" یہ وجود خطی ہے اب خارجی وجود کیا ہے۔ خارجی حقیقی معنی کے اعتبار سے یا تو لفظ کو جو شروع سے آخر تک پڑھے جاتے ہیں اگر لفظ پہ اس کا اطلاق ہو اور کلام نفسی پر جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہے اگر وہ مراد ہے تو اس صورت میں تو کہہ سکتے ہیں کہ قرآن ملفوظ بھی ہے لیکن قرآن سے مراد تو دوسرا معنی مجازی لیا گیا ہے۔ جو لکھا گیا ہے اسے بھی قرآن کہا گیا ہے اس پر قرآن کا اطلاق مجازاً ہے اس پہ بھی اطلاق اس طرح ہے کہ پڑھو "قرآن" زبان سے یہ صوتی وجود ہوگا۔ لکھا ہوا خطی وجود ہوگا۔ پھر اس کے بعد جو ذہن میں آتا ہے لکھا ہوا سارے کا سارا خارجی وجود ہو گیا۔ جو خارج میں ہے ذہن میں آتا ہے۔ یہی حال ذہنی وجود کا ہے۔ گویا انہوں نے چار خارجی وجود لے لئے ہیں اور مثال نار کی دی ہے۔ حالانکہ اس کے دو وجود حقیقی ہیں اور دو مجازی ہیں اور سب خارجی ہیں۔

معتزلہ صرف وجود لفظی کو خارجی مانتے ہیں۔ کہتے ہیں ہوا یا خلاء میں جو آواز پیدا ہو گئی اس کا نام قرآن ہے۔ اس کو جب ہم نے لکھ لیا وہ مکتوبی ہوا۔ یہ اس کا مجازی وجود ہوا۔ بہرحال وہ لفظی وجود ہی تسلیم کرتے ہیں۔ احمد بن حنبل لفظی وجود مانتے تھے۔ مگر کلام اللہ کہنے میں اول تکلم کے اعتبار سے غیر مخلوق مانتے تھے۔ معتزلہ اول تکلم کے لحاظ سے مخلوق کہتے تھے۔ اول تکلم جو ہوا ہے وہ ہوا یا خلاء میں ہوا ہے۔ وہ کہتے تھے اگر ہوا یا خلاء میں ہوا ہے تو اللہ تعالیٰ سب کا خالق ہے۔ خالق مخلوق کے ساتھ موصوف نہیں ہوتا۔ بلکہ خلق کا جو محل ہوتا ہے وہ موصوف ہوتا ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن چمڑوں میں آواز پیدا کر دے گا۔ چمڑے بولیں گے۔ حالانکہ وہ آواز چمڑے کی نہیں ہو گی۔ ارشاد ربانی ہے۔ قالوا لجلودھم لم شھدتم علینا قالوا انطقنا اللہ الذی انطق کل شیئ۔ ہمیں اللہ تعالیٰ نے ناطق کیا ہے۔ متکلم اس صورت میں چمڑے ہی ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ تو متکلم نہیں ہوا۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے ہوا یا خلاء میں جو آواز پیدا کی تھی۔ اس کو متکلم کہنا چاہیئے نہ کہ اللہ تعالیٰ کو۔ اللہ تعالیٰ تو تب متکلم ہے جب آواز اس کے اندر ہو۔

اس کی بنیاد و اساس بھی دراصل اس اصول پر ہی ہے کہ محل حوادث حادث ہوتا ہے یہ لوگ زیادہ کرید نہیں کرتے تھے بس صاف سیدھی سی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اس نے تکلم کیا ہے لہذا غیر مخلوق کہنا چاہیئے۔ مخلوق کہنا ٹھیک نہیں۔

مخلوق کہنے والے بھی کہتے تھے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی ذات میں تکلم مانا جائے تو اللہ تعالیٰ کی ذات محل حوادث ہو جائے گی۔ محل حوادث حادث ہوتا ہے۔

ابن قیم نے جو کہا ہے نفی القیام لکل امر حادث بالرب خوف تسلسل الاعیان گویا خارج میں غیر متناہی سلسلہ چلایا جائے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ازلی ہے۔ حوادث بھی ازلی ہو گئے۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں اس میں کیا خرابی ہے۔ حوادث کو اگر بغیر محدث غیر متناہی تصور کیا جائے۔ پھر تو بات ذہن میں آجاتی ہے یا پھر محدثات کو سلسلہ ازلی بنایا جائے پھر سلسلہ معلومات سے ہو جائے گا۔ اپنا وجود کوئی نہیں۔ غیر سے ہے سارے معدومات ہی ہوئے۔ یہ محال چیز معلوم ہوتی ہے۔ اسے کسی جگہ ختم ہونا چاہیئے لیکن اگر مثلاً ایک ازلی چیز کو فرض کر لیا جائے کہ وہ ہے اس کے ساتھ افعال غیر متناہی چلے آ رہے ہیں اس میں کوئی استحالہ نہیں۔ باقی اس میں جو برہان سلمی بیان کرتے ہیں۔

فلسفی اس کا جواب دیتے ہیں کہ برہان سلمی کا تعلق موجودات کے ساتھ ہوتا ہے۔ ماضی میں جو چیزیں تھیں وہ پہلے ختم ہو گئیں۔ پھر حال میں تو تسلسل نہیں۔ اسی طرح مستقبل میں ایک چیز معدوم ہے۔ یہ بھی غیر متناہی سلسلہ جا رہا ہے جس طرح مستقبل میں اختتام نہیں اسی طرح ماضی میں بھی جہاں تک فرض کرو۔ دس ہزار بیس ہزار چالیس ہزار علی ہذا القیاس اس سے بھی آگے اس سے بھی آگے۔ جہاں کوئی ابتداء نہیں۔

ایک دفعہ ایک آریہ تقریر کر رہا تھا کہ جہان ازلی نہیں ہو سکتا۔ جہان اس لئے ازلی نہیں ہو سکتا۔ جہان کو اگر ازلی فرض کر لیا جائے تو پھر یہ دن آ ہی نہیں سکتا۔ کیونکہ غیر متناہی چیزیں گزر نہیں سکتیں۔ جتنی گزریں گی۔ وہ سب متناہی ہوں گی۔ یہ دن کیوں آیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں ایک خاص وقت سے ہے۔

فلسفی اس کے جواب میں کہتے ہیں ہم یہ تو نہیں کہتے کہ تم ایک متناہی دنوں میں گزرنے کی کوشش کرتے ہو ہم تو یہ کہتے ہیں کہ کوئی فرض کرو اس سے پہلے پھر اور ہے اس سے پہلے کچھ اور ہے جیسا کہ ارسطو نے کہا ہے کہ جہاں کو جو ایک خاص وقت سے شروع کرتا ہے اور دل میں وہ اقرار کرتا ہے کہ وہ اس وقت سے نہیں کیونکہ ہم پوچھتے ہیں کہ جہاں اس وقت سے پہلے معدوم تھا تم کہو جی ہاں معدوم تھا تو پھر وہ تقدم عدم کس قسم کا ہے ذاتی ہے یا زمانی۔ ذاتی کہو تو وہ وجود سے جمع ہو جاتا ہے۔ عدم وجود جمع ہونا محالات میں سے ہے۔ زمانی کہو تو زمانہ کا اثبات ہوا۔

متکلمین نے زیادہ سے زیادہ یہی جواب دیا ہے کہ اس سارے جہان کا وجود ہی اصل میں اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں خیالی ہے۔ خیالی جہاں میں رہ کر ہم اس جہاں کو معدوم نہیں کہہ سکتے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ

کے افعال بھی ازلی ہیں اور ان کا وجود جہاں کی طرح خیالی نہیں بلکہ اصلی ہے اس مرتبہ کے لحاظ سے جہاں کو معدوم کہہ سکتے ہیں۔

یہ خاصا پیچیدہ مسئلہ ہے

ابن حجر نے لکھا ہے کہ یہ جو مسئلہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہی حوادث چلے آرہے ہیں من ابشع المسائل المنسوبة الی ابن تیمیہ بڑا بدمزا مسئلہ ہے جو ابن تیمیہ کی طرف منسوب ہے۔ یہ مسئلہ بڑا پیچیدہ ہے۔

فرض کر لیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں کو ایک خاص وقت سے بنایا ہے۔ اللہ تعالیٰ کیا ہے؟ اللہ تعالیٰ اس جہاں کے لئے علّتِ تامہ ہے یا نہیں؟ متکلمین تو علّتِ تامہ مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ اور اس کی قدرت دونوں قدیم ہیں۔ لہذا اللہ تعالیٰ علّتِ تامہ ہے۔ نتیجتاً جہان کو قدیم ہونا چاہیئے ورنہ تخلف معلول عن العلة التامه لازم آئے گا۔

ماتریدی ان سب چیزوں کو قدیم مانتے ہیں۔ ارادہ بھی قدیم۔ فعل بھی قدیم۔ ان کا تعلق حادث ہے جب قدرت اور ارادہ دونوں کو قدیم مانتے ہیں تو یہ علّتِ تامہ ہیں اور کوئی نئی چیز حادث نہیں ہوئی تو پھر اس خاص وقت میں جہاں پیدا کیسے ہوگا؟

فلسفیوں پر بڑا سخت اعتراض ہے کہ جب تم اللہ تعالیٰ کو محلِ حوادث نہیں مانتے اور کہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے اس کا ارادہ اور اس کی قدرت بھی قدیم ہے پھر کون سی نئی چیز آئی ہے جس میں جہاں پیدا ہوا جو پہلے نہیں تھا۔ علّتِ تامہ سے معلول کا تخلف محال ہے یہ تو سب کا بدیہی مسئلہ ہے کہ تخلف معلول از علّتِ تامہ محالات میں سے ہے۔ اس کا جو جواب معتزلہ اور بحرالعلوم نے دیا ہے وہ بالکل فضول ہے۔ مولوی ثناراللہ صاحبؒ یہی جواب دیا کرتے تھے کہ اس وقت سے پہلے اس جہاں کا پیدا ہونا ممکن نہ تھا محالات سے تھا جب وہ وقت آیا تو ممکن بن گیا۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت اور ارادے کا تعلق ہوگیا۔ تعلق کے لئے امکان بھی شرط ہے۔

ابن قیمؒ کہتا ہے کہ عجیب بات ہے کہ ممتنع چیز ممکن کیسے بن گئی۔ ایک چیز پہلے ممتنع محال تھی جب وقت آیا ممکن بن گئی۔ ابن تیمیہؒ کہتا ہے کہ یہ کہہ کر تم نے اپنے اوپر آپ مسلط کر لیا کہ واقعی بیوقوفوں کا گروہ ہے۔ ہر وقت علّتِ تامہ موجود ہے پھر ایک خاص وقت میں جہان کو پیدا کرنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

مولوی ثناراللہ اور معتزلہ کہتے تھے کہ حکمت چاہتی ہے اس حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ اس وقت پیدا کیا جائے۔ آریہ جہان کو ازلی مانتے ہیں۔ لیکن ارسطو کی طرح نہیں۔ وہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے اس جہان کو ایک خاص وقت میں بنایا اس سے پہلے اور جہان بنایا اس سے پہلے اور۔ وہ اس طرح قائل ہیں۔ جس طرح ابن تیمیہؒ قائل ہیں۔ ابن تیمیہؒ نے بھی شاید ان کی بات لی ہے۔

ہندوؤں کا فلسفہ یہی ہے۔ ہندو چار جگ مانتے ہیں۔ آخری میں ہم جا رہے ہیں یہ ختم ہو جائے گا۔ تو جہان بھی ختم ہو جائے گا۔ پھر نئے سرے سے خدا بنائے گا۔ وہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ جہان بنا کر سو رہتا ہے۔ یہ تو فضول اور بے معنی بات ہے۔

حافظ ابنؒ تیمیہ کہتا ہے کہ تم جتنی مدت تقاضائے حکمت کے لئے فرض کرتے ہو اگر اتنی ہی مدت اور فرض کر لو تو حکمت میں کون سی خرابی واقع ہو جائے گی۔ اللہ تعالیٰ نے مخلوق بنائی، جہان کو بھی اس نے بنایا۔ پھر حکمت میں کیا فرق آتا ہے اس لئے کہتا ہے کہ یہ بالکل لغو چیز ہے۔ اس لئے ماننا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ بھی حادث ہے۔ اور اس کا فعل بھی حادث ہے۔ اللہ محلِ حوادث ہو سکتا ہے اس میں کوئی خرابی اور قباحت نہیں۔ قدرت قدیم ہے ارادہ جب کرتا ہے اس وقت وہ چیز ہوتی ہے۔ پھر وہ علّتِ تامہ بن جاتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ ارادہ کرے گا۔ وہ علّتِ تامہ بن جائے گا۔ اذا اراد اللہ شیئًا ان یقول لہ کن فیکون۔ پھر چیز معرضِ وجود میں آجائے گی۔

اعتراض کیا ہے کہ ارادہ حادث ہے اس کی علت کیا ہے۔ کیونکہ اس کے لئے بھی علت کی ضرورت ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کا ارادہ حادث مانا جائے تو اس وقت ارادہ حادث کیوں ہوا۔ پہلے کیوں نہیں ہوا۔ حادث چیز کے لئے پھر علّتِ تامہ کی ضرورت ہے۔ اگر تم کہو کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کی وجہ سے علّتِ تامہ ہے ارادہ کے لئے تو ارادہ قدیم ہونا چاہیئے نہ کہ حادث۔

اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات پہلے فعل کے ساتھ ارادے کے لئے علّت بنتی ہے۔ پہلے جو فعل ہے وہ بھی حادث ہے جیسا کہ ہم چلتے ہیں۔ پہلے ایک قدم اٹھاتے ہیں۔ جب قدم رکھ لیتے ہیں تو دل کرتا ہے کہ دوسرے قدم کو اٹھائیں جب قدم اٹھانے کا ارادہ ہوتا ہے تو پھر قدم اٹھا لیتے ہیں۔ قدم اٹھانے کا جو فعل ہوتا ہے۔ دوسرے ارادہ کے لئے ہمارے ساتھ مل کر دوسرے کے لئے وہ علّتِ تامہ بن جاتا ہے یہ تو معدّات کا مسئلہ ہے۔

کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں اس طرح کی صورت ہے گویا یہ تسلسلِ ارادات تسلسلِ افعال ہے کسی جگہ یہ سلسلہ ختم نہیں ہوتا اس لئے کہ علّتِ تامہ اللہ تعالیٰ کے فعل کے ساتھ ارادہ کے لئے بن گئی ہے۔ ارادہ کے ساتھ مل کر پھر فعل کے لئے بنی اسی طرح سلسلہ ماضی میں جاری رہا۔ کسی جگہ منتہی نہیں۔ یہ چیز تو عقل میں آجاتی ہے۔ مگر یہ کہنا کہ ایک خاص وقت سے اللہ تعالیٰ نے بنائی ہے۔ پہلے جہان ممتنع تھا پھر ممکن بن گیا یا حکمت کا تقاضا تھا۔ بہرحال یہ مسئلہ عام فہم نہیں۔ اچھا خاصا پیچیدہ اور مشکل ہے۔

ارادے کو اگر حادث مان لیا جائے پھر ابنؒ تیمیہ نے جو سلسلہ آگے چلایا ہے اس کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ اس کی ضرورت اسی لئے پیش آئی کہ ارادہ حادث ہے اور حادث کے لئے علّتِ تامہ

کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کی ذات علتِ تامہ ہو تو پھر اس صورت میں ارادہ قدیم ہونا چاہیئے ارادے کی حقیقت ہی ایسی ہے کہ انسان جب چاہے کر سکتا ہے۔ اس قسم کی چیز نہیں ہے کہ اس کے لئے کسی دوسری چیز کی ضرورت ہے۔ اسے آگے چلانے کی ضرورت نہیں۔ ہاں اگر چلایا جائے تو اس کا ایک سلسلہ ہو سکتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس کا رُخ تجلیات کی طرف موڑ لیا جائے۔ اللہ تعالیٰ کی تجلیات غیر متناہی ہیں۔ تجلیات بھی گویا ایک فعلی شکل ہیں تجلیات مجردہ، تجلیات مثالیہ، تجلیات صوریہ، تجلیات معنویہ۔ یہ چار کلیات۔ تجلیات کے مانتے ہیں۔ یہ حادث ہوتے ہیں۔ اس لئے حوادثات کا سلسلہ اس طرف چلا جائے کہ یہ جو جہان ہے یہ بھی تجلی کا ہی ظہور ہے۔ اس لئے وہ تجلیات جو اس جہان کے علاوہ جبروت کے ساتھ متعلق ہیں۔ تجلیات کا وجود جبروتی ہوتا ہے۔ اس کا وجود خارجی ہے۔ اس طرف نہ پھیرا جائے اور ان تجلیات کی طرف پھیر لیا جائے۔ جن کی صورت جبروتی ہے۔ وہاں غیر متناہی سلسلہ جا رہا ہے۔ ان تجلیات میں اللہ تعالیٰ جب چاہے ارادے کرے وہ اس وجود خارجی کی طرح ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جو خارجی وجود ہے وہ خاص وقت سے ہی ہو۔ وہ سلسلہ تجلیات جبروت کی طرف چلایا جائے گا۔ تجلی حادث ہوئی۔ اس تجلی کی بنار پر اس جہان کے وجود کا ارادہ پیدا ہو گیا۔ اس وقت سے جہان معرضِ وجود میں آگیا۔ پہلے صرف تجلیات کا سلسلہ جا رہا تھا۔ تجلیات کا وجود جبروتی ہے اور اس جہان کا وجود ممکنات میں سے ہے۔ اس طرح ان کا خارجی وجود نہیں اس جہان کا وجود شہادی ہے وہ دوسرا وجود ہے اس کے اوپر ملکوتی وجود ہے اس کے اوپر جبروتی اور اوپر لاہوتی ہے اس طرح اگر ابنؒ تیمیہ کے قول کو مانا جائے کہ جہان کو خاص وقت سے بنایا ہے مانا جا سکتا ہے اور انہوں نے جو یہ کہا ہے کہ علتِ تامہ کا تخلف معلول سے محال ہے یہ بھی ٹھیک ہے۔ ترجیح بلا مرجح بھی غلط چیز ہے۔ اس لئے علتِ تامہ تجلیات اور ارادات کے ساتھ مل کر سلسلہ تجلیات کی طرف چلا جائے گا۔ میں نے امام ابنؒ تیمیہ کا جواب تحفۃ الاخوان کے حاشیہ پر دیا ہے۔ متن میں درج نہیں ہو سکا۔ ابن تیمیہ کا مذہب اختیار کرنے کے بعد یہ جواب متکلمین کی جانب سے ہو سکتا ہے۔ متقدمین تو قدرت اور ارادہ دونوں کو قدیم مانتے ہیں۔ قدرت اور ارادے کو قدیم ماننے کے بعد یہ مسئلہ فلسفیوں کے قول علتِ تامہ سے تخلف معلول کا محال ہے کے خلاف ہو گیا۔ یہ بات ذہن نشین نہیں ہوتی کہ پہلے ممتنع تھا اور ممکن بن گیا۔ بحر العلوم نے بھی جو بڑا سمجھدار آدمی ہے یہی جواب دیا ہے۔ مولوی ثناء اللہ صاحب امرتسری اور بعض معتزلہ نے جواب دیا ہے کہ حکمت کا تقاضا تھا۔ حکمت پر چونکہ ہمارا علمی احاطہ نہیں اس لئے اس پر زیادہ گفتگو ممکن نہیں۔ ابنؒ تیمیہ نے اتنی بات کہی ہے کہ دو کروڑ سال پہلے بھی اگر جہان ہو تو حکمت میں کیا فرق واقع ہو جاتا ہے۔

دور جدید میں لینن کے ہمنوا اور اس کے پیروکار بھی جہان کو قدیم کہتے ہیں۔ اس لئے باوجود اس کے کہ یہ بحث بڑی پیچیدہ ہے بحث کرنا ضروری ہو گیا ہے تاکہ لوگ ان کے فریب سے بچ سکیں۔

اللہ تعالیٰ کے متعلق اس طرح عقیدہ رکھنا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس کا فعل حادث ہیں اور ان کا سلسلہ غیر متناہی ہے۔ خواہ اسے تجلیات کی طرف موڑ دو یا جہان کی طرف کہ اس جہان سے پہلے اور جہان تھا اس سے پہلے اور علی ہذا القیاس۔ بہرصورت اس کے لئے کسی موجد کی ضرورت ہے۔ اگر ممکنات کا سلسلہ ہو تو معدومات کا سلسلہ ہی ہو گا۔ اور اگر صرف مادیات کی بات ہو ان میں چیزیں خاص وقت سے نہیں ہوتیں وہ تو ازلی ہونی چاہئیں۔ جہان بتا رہا ہے کہ وہ فنا ہونے والا ہے۔ سورج کی روشنی دن بہ دن ختم ہو رہی ہے۔ خاص وقت سے ہی ہے۔

لینن کا نظریہ مادیات غلط ہے

لینن کا نظریہ مادیات سرے سے غلط ہے کیونکہ مادیات کے علل ازلی ہوتے ہیں۔ وہ چیز خاص وقت سے نہیں ہوتی۔ اس جہان کو اس مفروضے پر فرض کر لینا کہ فضا میں آگ کا گولہ گردش کرتا پھرتا تھا۔ ٹھنڈا ہو گیا جس سے زمین معرض وجود میں آ گئی۔ صحیح نہیں کیونکہ اس جہان میں ممکنات اور حادثات کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ ازلی اور ابدی نہیں۔ سب سے پہلے تو ایک واجب الوجود کا ہونا ضروری ہے واجب الوجود اگر تسلیم نہ کریں تو معدومات کا سلسلہ ہو گیا۔ واجب کا ایسا ہونا ضروری ہے جو مرید (صاحب ارادہ) اور مختار (صاحب اختیار) ہو کیونکہ حوادثات سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا جو مبدا ہے اس میں ارادہ ہے۔ ارادہ اگر نہ ہو پھر تو وہ ازلی و ابدی ہو جائے گا۔

کلام کا مسئلہ اسی کے ضمن میں آ گیا۔ جب اللہ تعالیٰ کا ارادہ حادث ہے اور فعل بھی حادث ہے اللہ تعالیٰ کا کلام جو ہے وہ فعل ہے تکلم اللہ تعالیٰ کرتا ہے اللہ تعالیٰ کا فعل بھی غیر مخلوق ہے۔ فعل سے جو اور چیز پیدا ہوتی ہے وہ مخلوق ہے اللہ تعالیٰ کی ذات سے جو چیز قائم ہے اسے ہم مخلوق نہیں کہتے۔ یہ تو ایک قسم کی اصطلاح ہو گئی۔ جو چیز اللہ تعالیٰ کی ذات سے منفصل ہو گی اس کو مخلوق کہیں گے۔ واللہ بفعلہ وامرہ وتکوینہ غیر مخلوق۔ بخاری نے کہا ہے۔ ما کان بفعلہ وامرہ فھو مخلوق مکون۔ ان چیزوں کو مخلوق نہیں کہیں گے۔ نہ اللہ تعالیٰ کے فعل کو نہ اس کے امر کو اور نہ اس کے کلام کو یہ غیر مخلوق ہیں۔ ان سے آگے جو چیزیں پیدا ہوں گی ان کا نام مخلوق رکھا جائے گا۔ اس لئے اللہ تعالیٰ کا کلام غیر مخلوق ہے اور یہ مسئلہ بالکل ٹھیک ہے۔ جس معنی سے ابن تیمیہ نے کہا ہے یعنی ہمارا فعل مخلوق ہے۔

رہی یہ بحث جو بعض لوگ کرتے ہیں کہ ایک فعل ہوتا ہے اور دوسرا موردِ فعل۔ مثلاً ہمارا فعل ہے تکلم اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم موردِ فعل ہے۔ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور یہ موردِ فعل ہے۔ اسے

جلد مجلون

موردِ فعل اس معنی کے لحاظ سے نہیں کہہ سکتے جیسا کہ خارج میں ایک مفعول بہ ہوتا ہے اس کا وجود الگ ہوتا ہے فعل اس پر وارد ہوتا ہے۔ یہ چیز اس طرح نہیں ہے۔ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم الگ موجود تھا پھر ہمارا فعل اس پر آیا۔ بسم اللہ کا وجود ہمارے فعل کے ساتھ ہی ہو گا۔ بسم اللہ پڑھیں گے تو تکرار کی وجہ سے اسی لفظ کا تکرار کریں گے جو اللہ تعالیٰ نے تکلم کیا تھا۔ خارج میں الگ کوئی چیز نہیں ہے۔ کہ ہمارا فعل اس پر جا کر وارد ہوا ہے۔ ویسے عرفی طور پر کہا جائے چونکہ پہلے اللہ تعالیٰ نے تکلم کیا تھا۔ اس تکلم کے اعتبار سے وجود فرض کر لیا اور ہم نے پھر تکلم کیا گویا وارد اس پر ہو گیا۔ یہ اصطلاح بنا لی جائے تو الگ چیز ہے۔ ورنہ یہ تکرار ہے کہ جو بات اللہ تعالیٰ نے پہلے کہی تھی وہ ہم اب کہہ رہے ہیں۔ اس اعتبار سے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے ساتھ تکلم کیا غیر مخلوق ہوگی اور ہمارے تکلم کے لحاظ سے اس کا نام مخلوق ہو گا اسی کا نام تلاوت رکھ لیا گیا ہے۔

امام بخاریؒ کے زمانے میں لوگ الجھ گئے تھے کیونکہ احمد بن حنبل کو مقتداء فرض کر لیا اور اہل سنت کا ایک مسئلہ بن گیا کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ عام لوگ یہ فرق نہیں کرتے کیونکہ وہ ان لطافتوں اور باریکیوں کو سمجھ نہیں سکتے۔ اگر انہیں تلاوت اور کلام میں فرق بتایا بھی جائے تو حیران ہو جاتے ہیں کہ دو چیزیں کیسے اور کون سی ہیں۔

لفظ قول اور کلام میں فرق بھی ہے۔ لفظ قول حکایت پر بھی بولا جاتا ہے مثلاً ہم کسی کی بات کو نقل کریں وہ ہمارا قول بھی ہو سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا قول بھی ہو سکتا ہے۔ یعنی قرآن اللہ تعالیٰ کا قول بھی ہے، نبی کا قول بھی، جبریل کا قول بھی ہے۔ قول ہونے میں دونوں برابر ہیں انه لقول رسول کریم۔ قرآن رسول کریم کا قول ہے۔ معنی حکایت پر بھی لفظ قول بولا جاتا ہے بخلاف کلام کے۔ کلام کا لفظ نہیں بولا جاتا۔ مثلاً انه کلام رسول کریم نہیں بولا جائے گا۔ کلام تو اللہ تعالیٰ کا ہی کہا جائے گا حتی یسمع کلام اللہ جب قول کا لفظ بولا جائے گا تو اس سے حکایت کا اطلاق قول پر بھی ہوتا ہے۔ قول رسول کریم کہہ سکتے ہیں۔ بعض جگہ جبریلؑ کا قول بھی آیا ہے۔ انه لقول رسول کریم ذی قوة عند ذی العرش مکین مطاع ثم امین انه لقول رسول کریم وما هو بقول شاعر قلیلاً ما تذکرون۔ ولا بقول کاهن باقی یہ کہنا ان هو الا قول البشر یہ غلط ہے یہ تو حصر ہو گیا۔ گویا قول بشر ہی ہے کہنا درست نہیں۔ قولِ رسول کہنا جائز ہے۔ حصر کرنا جائز نہیں کیونکہ اس طرح اللہ تعالیٰ کے قول کی نفی ہو جاتی ہے۔ کلام کا لفظ جب بولا جائے گا۔ اس وقت اول متکلم کی طرف نسبت ہو گی۔ قول کا لفظ حکایت پر بھی استعمال ہو سکتا ہے۔ جیسے ابوہریرہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پہلے قال ابوہریرہ کہا پھر قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا۔ کلام کا لفظ قرآن پر بولا جائے تو وہ اللہ کا کلام ہو گا۔ اگر "کریما" پڑھو تو سعدی کا کلام ہوگا۔ ما تضمن کلمتین بالاسناد۔

دو کلموں سے مرکب اسناد ہی کو کلام کہتے ہیں۔

طول کلام کا سبب

یہ بحث اتنی طویل اس لئے کرنی پڑی کہ اشعری اور ماتریدی بعد میں آئے انہوں نے کلام لفظی کا سرے سے انکار کر دیا اور انہوں نے کلام نفسی کہنا شروع کر دیا۔ جیسا کہ علامہ تفتازانی نے شرح میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس پر امت کا اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کلام کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا کلام لفظی تو بن نہیں سکتا۔ کیونکہ وہ حادث ہے محل حوادث کا ہو جائے گا۔ لہٰذا اس سے مراد کلام نفسی ہے۔ علامہ تفتازانی نے محلِ حوادث حادث ہو جائے گا پر سخت اعتراض کیا ہے۔ اشعری نے آگ کی مثال دی تھی اور چار وجود ثابت کئے تھے۔ تفتازانی نے ان کی تردید نہیں کی۔ بڑا ذہین و فطین آدمی تھا۔ معلوم نہیں تردید کیوں نہیں کی ہو سکتا ہے۔ مصلحتاً نظر انداز کر گئے ہوں کیونکہ ذہین آدمی بسا اوقات نظر انداز کر جاتے ہیں۔ ورنہ ایسا نہیں ہوتا کہ وہ اس کا جواب نہ دے سکیں۔

کیا کلام انسان سے منفصل ہے

معتزلہ نے کلام پر ایک اعتراض کیا ہے۔ کہتے ہیں انسان کا جو کلام ہے وہ اس سے الگ ہے یعنی منفصل ہے۔ ہمارا جو کلام ہے وہ اصل میں صوت سے عبارت ہے اور صوت در حقیقت ہوا کے تموج کا نام ہے۔ گویا ہوا کی حالت کا نام صوت ہے اور ہوا انسان سے منفصل ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کا کلام بھی منفصل ہونا چاہیئے۔

بعض نے تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں یہ چیز نہیں ہو سکتی یعنی انفصال نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے۔ کوئی چیز اللہ تعالیٰ کے ساتھ قدیم نہیں ہو سکتی۔ اس لئے اللہ تعالیٰ ازل سے اپنی صفات کے ساتھ موصوف ہے۔ کلام کو اگر اس طرح منفصل شرط قرار دیا جائے تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کوئی اور چیز بھی قدیم ماننی چاہیئے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ تکلم میں محتاج ہو جائے گا۔ انسان تو محتاج ہی محتاج ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ ایک دقّت فلسفی ہے۔ دراصل ہوا جو ہے اس کے ساتھ قائم ہے۔ عام لوگ اس کو نہیں سمجھتے وہ تو بس اتنا سمجھتے ہیں کہ انسان کے اندر سے آواز نکل رہی ہے۔ اندر قیام کس کے ساتھ ہے ہوا کے ساتھ ہے یا کسی اور کے ساتھ ہے۔ یہ فضول باتیں ہیں۔ عرف میں یہی سمجھا جاتا ہے کہ انسان کے ساتھ آواز قائم ہے۔ عرف کا لحاظ ہوتا ہے جیسا کہ کہتے ہیں۔ سورج نکل آیا ہے، چڑھ آیا ہے۔ حالانکہ زمین گردش کرتی ہے۔ یہ کوئی بھی نہیں کہتا خواہ فلسفی ہو یا کوئی اور کیونکہ عرف میں سورج نکل آیا ہی کہا جاتا ہے۔ طبعی طور پر دیکھنے کے بعد کوئی نہیں کہتا کہ چیزیں اندر ہیں۔ سب کہتے ہیں باہر ہیں۔ حالانکہ اشیاء محسوسہ کا احساس ان کے دماغ میں جانے کے بعد ہوتا ہے۔ عرف میں چونکہ لوگ یہی کہتے ہیں کہ کلام انسان کے اندر ہے۔ لہٰذا وہ انسان کے ساتھ قائم ہے۔

دوسری چیز یہ ہے کہ ہوا جب تک انسان کے اندر ہے وہ انسان کی جزء ہی ہے اگرچہ منفصل ہونے کی وجہ سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ ہوا انسان کا جزء نہیں۔ کیونکہ انسان سے الگ ہو جاتی ہے۔ ویسے اگر غور کیا جائے تو انسان کا جتنا ڈھانچہ ہے اس سے اجزاء الگ ہو رہے ہیں اور نئے اجزاء پیدا ہو رہے ہیں۔ جب تک وہ نئے انسان کے اندر ہے اس وقت تک اس کا جزء ہے۔ جیسے کہتے ہیں لحم شحم دو تین سال میں بالکل تبدیل ہو جاتا ہے۔ نیا انسان بن جاتا ہے۔ ہم ہر روز جو گوشت وغیرہ کھاتے ہیں۔ اس سے جسم انسانی میں خون بنتا ہے اور گوشت خون سے بنتا ہے۔ اگر وہ گوشت قائم رہے پھر انسان ایک بڑے مکان کی مانند موٹا ہو جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان تحلیل ہوتا رہتا ہے اور نیا بنتا رہتا ہے۔ انسان کی ہر چیز ہی ایسی ہے کہ ایک تحلیل ہو رہی ہے اور دوسری اسکی جگہ آ رہی ہے اسی طرح انسان میں ہوا ہے۔ وہ جب تک انسان کے اندر ہے اس کی جزء ہی ہے اس کو انسان کے ساتھ قائم سمجھا جائے گا۔ لیکن کلام کا صرف ہوا کے ساتھ قیام نہیں۔ مخارج کی وجہ سے لفظ بنتا ہے مخارج انسان کے اندر ہیں۔

پہلا جواب حافظ ابن تیمیہؒ نے دیا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں یہ چیز نہیں ہو سکتی۔ دوسرا جواب فلسفیانہ انداز میں تھا۔ عرفی طور پہ تو جب انسان بول رہا ہے تو آواز انسان کے اندر ہی سمجھی جاتی ہے عرفی حقیقت ہے کہ انسان اسی چیز کے ساتھ موصوف ہوتا ہے جو اس کے اندر موجود ہو۔ خارجی چیز سے انسان موصوف نہیں ہوتا۔ انسان کسی چیز پہ رنگ چڑھا دے تو وہ چیز رنگین ہو گی۔ انسان تو رنگین نہیں ہو گا انسان تو موصوف تب ہو گا جب یہ رنگ اس کے اندر ہو انسان تو سیاہ تب ہے جب خود سیاہ ہو نہ اس طرح سیاہ ہو گا کہ کسی چیز کو سیاہ کر دے تو وہ سیاہ ہو جائے گا۔ منفصل چیز کے ساتھ خواہ انسان کو کتنا ہی دخل کیوں نہ ہو وہ اس کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتا۔ صفات میں یہ قاعدہ ہے کہ جب تک اس کے ساتھ قیام نہ ہو تب تک وہ اس کو ان کا موصوف نہیں مانتے۔

امام کی خرتنگ میں سکونت

امام بخاریؒ کا ذکر ہو رہا تھا۔ موصوف خالد کے حکم پر اپنے مالوف آبائی شہر بخارا سے نکل کر خرتنگ میں فروکش ہوئے وہاں اللہ تم سے دعا کی۔ اس سے پہلے بھی ایک مرتبہ دعا کی تھی جو قبول ہوئی۔ دعا فرمائی قد ضاقت علی الارض بما رحبت فاقبضنی الیك۔ یا اللہ زمین اپنی فراخی اور وسعت وکشادگی کے باوجود مجھ پہ تنگ ہو گئی اس دوران میں سمرقند کے باشندوں نے اتفاق کر لیا کہ امام بخاریؒ کا عقیدہ درست ہے اور انہوں نے اپنے ہاں آنے کی استدعا کی۔ امام بخاری اس وقت کافی علیل ہو چکے تھے اور وہاں جانے سے معذرت کی کہ مجھے میرے حال پر چھوڑ دو۔

دین کا خطرہ ہو تو موت کی دعا جائز ہے

بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ موت کی دعا کرنا منع ہے۔

تو پھر امام بخاری ایسے صاحب علم وبصیرت اور باعمل انسان نے ایسی دعا کیوں کی۔ حدیث میں صاف ممانعت آئی ہے لایتمنین احدکم الموت لضُرٍ نزل بہ۔

اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس حدیث میں دنیا کا درد اور تکلیف مراد ہے۔ اگر دنیاوی مصائب آلام میں گھر جائے تو صبر وشکیب اور تحمل وبردباری سے برداشت کرنا چاہیئے اور موت کی خواہش اور تمنا نہیں کرنی چاہیئے۔ اگر دین کا خطرہ اور اندیشہ ہو کہ دین کے اعتبار سے کسی فتنہ میں پڑ جائے گا جیسا کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اذا اردت بعبادك فتنة فاقبضني اليك غير مفتون۔ یہ دعا آپ نے سکھائی ہے اور خود بھی پڑھی ہے یہ جائز ہے۔ حضرت عمرؓ نے بھی دعا کی تھی "یا اللہ میری رعیت پھیل گئی ہے۔ اب مجھے فوت کر لو ایسا نہ ہو کہ میں ان کے حقوق ضائع کر دوں اور کما حقہ ادا نہ کر سکوں۔ فاقبضني اليك غير مضيع۔ حدیث نبویؐ اور حضرت عمر کے عمل سے یہ ثابت ہو گیا کہ دین میں فتنہ کا اندیشہ اگر ہو تو موت کی دعا کرنا جائز ہے۔ امام بخاریؒ کو بھی اس دورِ فتنہ وفساد میں دین کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو گا اس لئے آپ نے بارگاہِ ایزدی میں موت کی دعا کی۔

صوفیا کی تاویل بعض صوفی اس کی تاویل اس طرح کرتے ہیں کہ آپ کو لوگوں پر رحم آگیا تھا کہ مجھے تکلیف پہنچائیں گے ایسا نہ ہو کہ ان پر اللہ تعالیٰ کا عذاب آجائے۔ جیسا کہ کہتے ہیں ایک بچہ کسی کو بہت ستایا کرتا تھا۔ وہ خاموش رہتے اور کچھ نہ کہتے۔ ایک دن بہت ہی ستایا اس پر اس شخص نے بہت گالیاں دیں اس بچے کو کسی نے کہا آپ کی کسی کو گالیاں دینے کی عادت تو نہیں تھی۔ اس نے کہا یہ بچہ حد سے تجاوز کر گیا تھا۔ میرا خیال تھا کہ اس پر عذاب الٰہی نہ آجائے اس لئے تھوڑی سی تلافی میں نے کر دی ہے۔ ایسا ہی ایک واقعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ آپ بیمار پڑ گئے۔ صحابہ نے مشورہ کیا کہ آپ کو یہ دوا پلا دینی چاہیئے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آپ پر ذات الجنب کا حملہ ہے اس مرض کے لئے فلاں دوا ہے جو منہ میں ڈالی جاتی ہے۔ آپ انہیں منع فرماتے رہے کہ وہ ایسا نہ کریں۔ انہوں نے خیال کیا بیمار ہمیشہ دوائی لینے سے انکار ہی کیا کرتا ہے۔ یہ سوچ کر زبردستی دوا آپ کے منہ میں ڈال دی۔ آپ نے فرمایا کہ جتنے آدمی اس منصوبہ بنانے میں شامل تھے سب کو لٹا کر ان کے منہ میں زبردستی دوا ڈالی جائے۔ گویا آپ نے قصاص لیا۔ حالانکہ ایسا کرنا آپ کے معمول کے خلاف تھا۔ آپ اپنے اوپر کی گئی زیادتی کو معاف ہی فرما دیا کرتے تھے۔ اس کی وجہ بھی یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ نے خیال کیا کہ شاید مرض طول پکڑ جائے اور روزمرہ کے احکام کا نفاذ نہ ہو سکے۔ اس لئے آپ نے روزمرہ کے احکام کے نفاذ کے لئے ایسا حکم دیا تاکہ انہیں عبرت ہو جائے کہ خلافِ طبع زبردستی کسی پر اس قسم کی زیادتی آئندہ نہ کی جائے۔

دوسری وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ آپ نے ان پر رحم کیا تھا۔ آپ کا خیال تھا کہ ایسا نہ ہو

کہ باوجود منع کرنے کے انہوں نے دوا پلا دی اس وجہ سے عذاب الٰہی نہ آ جائے اس لئے انہیں تھوڑی سی تکلیف دے دی جائے تاکہ اللہ تعالیٰ کا عذاب ان پر سے ٹل جائے۔

اس طرح ہو سکتا ہے کہ امام بخاری نے جو دعا کی تھی اس وجہ سے ان کا خیال ہو کہ تکلیف زیادہ بڑھ جائے اور شدت تکلیف کی وجہ سے میرے منہ سے بددعا نکل جائے اور وہ فوراً قبول ہو جائے کیونکہ اس سے پہلے خالد کے حق میں بددعا کا فوری اثر سامنے آ چکا تھا۔ جب اس نے آپ کو جلا وطنی کا حکم دیا تھا اور اسے پندرہ بیس دن کے اندر عہدۂ امارت سے معزول کر دیا گیا تھا۔ گویا امام بخاریؒ کا تجربہ تھا کہ اللہ تعالیٰ ان کی دعا قبول فرماتے ہیں اس لئے دعا کرنا ترک کر دی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ ایسا نہ ہو دنیا میں ہی اس کا بدلہ مل جائے۔ آخرت کے اجرِ ثواب سے محروم رہ جاؤں۔

باب ۵: کچھ جامع بخاری کے متعلق

جس طرح علمِ حدیث کے متعلق مباحث ہیں۔ اسی طرح کتاب بخاری کے متعلق بھی مباحث ہیں۔ مثلاً بخاری کا مؤلف کون ہے۔ اس کا موضوع کیا ہے۔ وغیرہ

اس کتاب کا مؤلف کون ہے اس پر گذشتہ مباحث میں ذکر ہو چکا ہے۔ موضوع کیا ہے۔ موضوع کی وضاحت اس کے اصل نام سے ہی عیاں ہو جاتی ہے۔ الجامع الصحیح المسند من احوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسننہ وایامہ۔ اس کے اس نام سے معلوم ہوتا ہے کہ کس مقصد کے لئے لکھی گئی ہے۔ الجامع الصحیح المسند سے مراد یہ ہے کہ اس کتاب میں فنون ثمانیہ سارے ہیں اور یہ جامع کتاب ہے۔ الصحیح کا لفظ اس طرف غمازی کرتا ہے کہ اس میں کوئی حدیث ضعیف نہیں ہے۔ البتہ بخاری میں جو معلق احادیث ہیں ان پر بعض لوگوں نے بحث کی ہے۔ بعض ضعیف حدیثیں بھی ہیں مگر ان میں ایسی کوئی حدیث نہیں جو قابلِ عمل نہ ہو خواہ معلّق ہی کیوں نہ ہو۔

البتہ امام دارقطنی نے بعض پر اعتراض کیا ہے۔ وہ اعتراض بھی دراصل بخاری پر ہے۔ بخاری میں بعض ٹکڑے ایسے ضرور آ گئے ہیں جنہیں امام بخاری عمداً لائے ہیں۔ جیسا کہ جابر کے اونٹ کی قیمت کا قصہ ہے اس میں متعدد اقوال ہیں۔ اوقیہ کا لفظ بھی آتا ہے۔ بیس دینار کا بھی اور دو سو درہم کا بھی ذکر آتا ہے۔ بخاری نے سارے ذکر کر دیئے ہیں۔ ظاہر ہے سارے تو صحیح نہیں۔ اس لئے لکھ دیا ہے۔ والوقیہ اکثر۔ یعنی اکثر روایات میں وقیہ ہی ہے۔ بیان تو سبھی کر دی ہیں مگر اعتماد وقیہ پر ہی ہے۔ اسی طرح اشتراط کا معاملہ ہے۔ جابر نے یہ شرط لگائی تھی کہ اس پر مدینہ تک سوار ہو کر جائے گا۔ بعض جگہ آتا ہے کہ آپ نے عاریۃً دے دیا تھا۔ یعنی صُلب عقد میں شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ حنفیہ کا خیال ہے۔ اور مالکیہ اور شافعیہ کا بھی۔ حنبلی کہتے ہیں کہ صُلب عقد میں شرط تھی۔ بخاری کا بھی یہی خیال ہے۔ اس لئے اس کو ترجیح دیتا ہے والاشتراط اکثر۔ یعنی زیادہ روایات میں اشتراط ہے اس طرح کے بعض شاذ ٹکڑے ہیں۔ امام بخاری کا طریقہ یہ ہے کہ وہاں تنبیہ کر دیتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے امام بخاری حدیث لاتے ہیں اس میں اگر کوئی ٹکڑا شاذ ہو تو اس پر باب نہیں باندھتے محض ذکر کر دیتے ہیں۔ وہ حدیث جتنی جگہ آئے گی صرف اس شاذ ٹکڑے کی وجہ سے کہیں باب نہیں باندھتے۔ مقصد اشارہ کرنا ہوتا ہے کہ اس میں یہ شاذ ٹکڑا ہے۔

حافظ ابن حجر نے اسی لئے کہا ہے نزر یسیر یعنی کچھ ایسے ٹکڑے ہیں جن پر حکم لگایا جا سکتا

ہے کہ وہ شاذ ہیں۔ بخاری ان شاذ ٹکڑوں کے لئے وہ حدیث نہیں لائے۔

بہرصورت الجامع الصحیح کا جو لفظ بولا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ سب حدیثیں صحیح ہیں۔ اگر ایک آدھ ٹکڑا اس قسم کا ہے تو اسے نظر انداز بھی کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ راوی کی غلطی ہو گی۔ بخاری نے تنبیہ بھی کر دی ہے کہ اصل بات اتنی ہے باقی اغلاط الرواۃ ہے۔

جامع الصحیح کی اصل و اساس مرفوع روایات ہیں

سند کا مطلب یہ ہے کہ مرفوع روایات ہیں یعنی اقوال صحابہ یا تابعین کا ذکر نہیں کریں گے۔ حالانکہ اقوال بخاری میں بہت سے ہیں۔ سولہ سو کے قریب صحابہ کرام کے اقوال ہیں۔ کتاب کے اصل موضوع سے وہ خارج ہیں۔ موضوع کتاب تو یہی ہے کہ مرفوع روایات لائیں گے۔ اقوال اس لئے ذکر کر دیتے ہیں کہ کوئی شخص یہ نہ کہے کہ فلاں مسئلہ اجماع کے خلاف ہے اس لئے فلاں حدیث منسوخ ہے۔ اقوال صحابہ و تابعین نقل کر کے یہ ثابت کر دیتے ہیں۔ کہ صحابہ کرام کا اس حدیث پر عمل تھا اور تابعین بھی اس پر عمل پیرا رہے ہیں بلکہ بعض جگہ تبع تابعین کا بھی ذکر کر دیتے ہیں۔ خاص طور پر قاضیوں کے مسئلہ میں یہ اشارہ اس طرف ہوتا ہے کہ اس قسم کی حدیث کے متعلق دعویٰ کرنا کہ اجماع کے خلاف ہے غلط ہے۔ اس پر عمل در آمد رہا ہے۔ صحابہ کا یا تابعین یا تبع تابعین کا۔ یہ موضوع بخاری سے ذرا خارج ہے۔

تراجم بخاری

باب، تراجم وغیرہ جو ذکر کرتے ہیں۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کے بعد احادیث مسند روایات کا ذکر کرنا ہے۔ اصل مقصد امام بخاری کا چونکہ استنباط ہے۔ اس لئے آیات قرآنی بھی لے آتے ہیں۔ یہ نیا انداز ہے کہ امام بخاری اکثر مسائل میں قرآنی آیات کا ذکر بھی کر دیتے ہیں تاکہ معترضین کو آگاہی ہو جائے کہ یہ مسئلہ قرآن میں فلاں آیت میں آتا ہے۔ معترضین یہ کہتے ہیں کہ قرآن میں یہ مسئلہ نہیں آتا یا خبر واحد سمجھ کر چھوڑ دیتے ہیں۔ ایسے مسائل میں امام بخاری خصوصی طور پر آیات قرآنی کا ذکر کر دیتے ہیں اس کے علاوہ عام مسائل میں بھی قرآن کو سامنے رکھتے ہیں۔ اس سے اس جانب اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے کہ حدیث قرآن کی تفسیر ہے۔ یا یہ بتانا مطلوب ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ صرف حدیث ہی میں نہیں بلکہ قرآن میں بھی ہے۔ جیسے ذات باری کی صفات کا مسئلہ ہے مثلاً وجہٌ ہے عینٌ ہے یدٌ ہے قرآن سے بھی استدلال کیا ہے۔

معتزلہ اور منکرین حدیث کی حماقتیں

معتزلہ ایسی حدیث کا انکار کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ خبر واحد ہے اور قرآن کی تاویل کر لیتے ہیں۔ پھر تو احادیث کی بھی تاویل کر لینی چاہیئے۔ جیسا کہ چکڑالوی کہتے ہیں کہ یہ احادیث قرآن کے خلاف ہیں ان عقل کے اندھے دانشمندوں سے کوئی پوچھے کہ قرآن اگر قرآن کے خلاف آجائے تو پھر کیا کریں گے وہاں تو یہ حضرات نہیں کہتے کہ فلاں ایک آیت غلط ہے اور ایک صحیح ہے وہاں تو کہتے ہیں دونوں

آیات اپنی جگہ ٹھیک ہیں۔ اگر ان کی یہ بات ٹھیک ہے تو پھر قرآن میں آتا ہے۔ عمیا و بکما و صما۔ یعنی اس طرح لوگوں کا حشر ہوگا۔ اندھے ہوں گے۔ بہرے ہوں گے۔ گونگے ہوں گے۔ دوسری جگہ آیا ہے اسمع بھم و ابصر یوم یاتوننا۔ بڑے سمیع و بصیر ہوں گے۔

عبداللہ بن عباس کے پاس کسی نے شکایت کی تھی کہ قرآن کی کچھ آیات متعارض معلوم ہوتی ہیں انہوں نے جواب دیا تھا کہ اوقات مختلف ہیں۔ فلاں وقت یہ بات ہوگی فلاں وقت یہ ہوگی۔ اس طرح ظاہری طور پر قرآن میں بھی تعارض آجاتا ہے۔ ایک آیت دوسری آیت کے خلاف آجاتی ہے۔ ایسی صورت میں کیا یہ کہا جائے گا۔ کہ آیت ٹھیک نہیں ہے۔ سورہ نمل تو چکڑالوی حضرات پر مزید بوجھ ہے۔ کیونکہ اس میں چیونٹیوں اور ہدہد کا ذکر ہے۔ تخت سلیمانؑ کا ذکر آجاتا ہے۔ چکڑالوی ان سب کا انکار کرتے ہیں۔ نمل کی تاویل بنی نمل سے کرتے ہیں کہتے ہیں چیونٹیاں بھی کبھی باتیں کرتی ہیں۔ حالانکہ قرآن میں صاف ارشاد ہے۔ یا ایھا النمل ادخلوا مساکنکم لا یحطمنکم سلیمان وجنودہ وھم لا یشعرون۔

حضرت سلیمان کہتے ہیں لا اری الھدھد۔ ہدہد کہاں ہے کہیں نظر نہیں آرہا ہے۔ اتنے میں ہدہد آگیا۔ باتیں کیں۔ ہدہد نے رپورٹ پیش کی کہ میں ایک ایسے ملک سے آرہا ہوں جس کا آپ کو علم نہیں۔ ایک شہزادی ان پر حکمران ہے۔ اس کا عرش بڑا عظیم اور نہایت شاندار ہے۔ احطت بما لم تحط بہ وجئتک من سبا بنبا یقین۔ انی وجدت امراۃ تملکھم و اوتیت من کل شیء ولھا عرش عظیم۔

یہ حضرات کہتے ہیں کہ ہدہد ایک آدمی تھا۔ سید سلیمان نے ارض القرآن میں بھی یہی لکھا ہے۔ پرندوں کو اس لیئے طلب کیا تھا کہ اس زمانے میں پیغام رسانی کا کام ان سے لیتے تھے۔ کبوتروں کے گلے میں خطوط تحریر کرکے باندھ دیتے تھے۔ وہ سیدھا گھر پہنچ جاتا ہے۔ ہدہد اصطبل کا داروغہ تھا جہاں پرندے رہتے تھے۔ اصل بات تو یہ تھی مگر ان حضرات نے تاویل کے خراد پر چڑھا کر اسے انسان بنا ڈالا۔ انسان تاویل کرنے پر اتر آئے تو کس کی تاویل نہیں ہوسکتی۔ اس لیئے اہل ظواہر کہتے ہیں کہ ظاہر پر عمل کیا جائے اسلام کا تقاضا یہی ہے۔

اسی سورہ نمل میں آگے ذکر آتا ہے کہ ملکہ سبا بلقیس کا تخت لانے کا حکم حضرت سلیمان نے دیا ایک دیو ہیکل عفریت اٹھا اور اس نے لانے کے لیئے اپنی خدمات پیش کیں۔ قال عفریت من الجن انا اتیک بہ قبل ان تقوم من مقامک وانی علیہ لقوی امین ہ اس کے متعلق کہتے ہیں کہ ملک سبا سے لانا مراد نہیں تھا بلکہ ملکہ سبا نے جو تحفہ بھیجا تھا وہ تخت کی شکل میں تھا۔ جب حضرت سلیمان نے کہا کہ تخت لاؤ تو جن نے کہا کہ میں اٹھا کر لا سکتا ہوں۔ ایک دوسرا آدمی جسے جر ثقیل کا علم تھا اور وہ اس میں فنی مہارت رکھتا تھا اس نے کہا میں اس جن سے بھی پہلے لا سکتا ہوں۔ جن

کو بعض لوگوں نے وحشی اور جنگلی آدمی بنا دیا ہے جیسا کہ ابوالکلام آزاد نے پہاڑی آدمی بنا دیا ہے۔
ان عقل کے اندھوں سے کوئی پوچھے کہ نمل کی اتنی تاویلیں کرتے ہو تو کیا احادیث جن کا انکار کرتے ہو ان میں تاویل نہیں کی جا سکتی۔ یوں ہی رٹ لگائے جاتے ہو کہ حدیث قرآن کے خلاف ہے۔
حافظ عنایت اللہ کہتے ہیں ایک دفعہ میرے پاس ایک چکڑالوی آیا اور کہنے لگا کہ تخت بلقیس لانے کا جو مسئلہ ہے اس کی نوعیت کیا ہے۔ ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ قبل ان یرتد الیك طرفك۔ آنکھ جھپکنے سے پہلے کیسے لایا جا سکتا ہے۔ میں نے انہیں کہا کہ طرفك سے مراد وہ فوج ہے جو انہوں نے کسی محاذ جنگ پر بھیجی ہوئی تھی۔ مطلب یہ تھا کہ میں فوج کی واپسی سے پہلے اس تخت کو لا حاضر کر سکتا ہوں۔ وہ کہنے لگے آپ نے بڑا عجیب معنی کیا ہے آپ کیوں نہیں مانتے۔ حافظ صاحب کہتے ہیں میں نے کہا ایک شخص گوشت کھاتا ہو اور ہڈیاں کتے کو ڈالتا ہو۔ کتا یہ کہے کہ تم خود ہڈی کیوں نہیں کھاتے، یہ بھی کوئی سوال ہے۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ طَرَفك کے معنی فوج کے ہوتے ہیں۔ اور طَرْفك کے معنی آنکھ جھپکنے کے۔ ان یتیم العلم لوگوں کو کیا معلوم کہ یہاں طَرْفك کا لفظ ہے یا طَرَفك کا۔ اور دونوں میں کیا فرق ہے۔ علم سے عدم واقفیت کی بناء پر اس قسم کے اعتراضات فضول اور لا یعنی ہیں۔
عندہ علم من الکتاب " کا تو یہ معنی جرِ ثقیل والا ہی کرتے ہیں اور صاحب ارض القرآن نے جیسا کہ اوپر ذکر ہوا ہے بھی لکھا ہے اس آدمی کو جر ثقیل کا علم تھا۔ آنکھ جھپکنے کے بارے میں شاہ ولی اللہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وہاں صورت مٹا دی اور یہاں ظاہر کر دی۔ جیسا کہ آج کل ٹیلیویژن پر بولنے والے کی تصویر آ جاتی ہے اور آواز بھی سنائی دیتی ہے۔ مگر اس میں روح نہیں ہوتی۔ روح کا اس میں فقدان ہے۔ ان کے نزدیک روح کی حقیقت یہ ہے کہ تمام جہان میں ایک ہی روح ہے گویا روح کا تشخص تعلق کی بناء پر ہے اگر اس کے ساتھ تعلق قائم کر دیا۔ اس کا وہ حصہ جو روح کل ہے وہ متشخص بن جاتی ہے۔ ٹیلیویژن پر شکل اور آواز دونوں آ جاتی ہیں صرف روح کا تعلق قائم کرنا ہے۔ اس کو سامنے رکھتے ہوئے وہ کہتے ہیں۔ ملک سبا کے دارالحکومت میں اس تخت کی شکل مٹا دی تھی اور یہاں ظاہر کر دی تھی۔
وہ تو بے روح چیز تھی اس لئے سمجھ میں آ گئی مگر انسان ذی روح ہے اس کے لئے بھی ایسا ہو سکتا ہے آج کل کوشش کی جا رہی ہے۔ اخبار میں آیا تھا کہ اگر کوئی شخص اپنی کوئی چیز مثلاً کراچی بھیجنا چاہے وہ دفتر میں جمع کرا دے۔ وہ چیز دفتر میں غائب ہو جائے گی اور کراچی میں ظاہر ہو جائے گی۔ اس حد تک کوشش ہو رہی ہے۔ انسان کی بھی کوشش کر رہے ہیں اگرچہ مشکل نظر آتا ہے۔ یہ چیزیں بھی کل کی دنیا کو مشکل نظر آ رہی تھیں آج ہم اپنی آنکھوں سے

مشاہدہ کر رہے ہیں۔

ٹیلیویژن پہ ایک چیز وہاں سے یہاں آگئی۔ درمیان میں کوئی واسطہ ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ صورت ہر جگہ موجود ہے۔ ٹیلیویژن اس کے اظہار کا ذریعہ ہے۔ جس طرح انسان کی آواز جو وہ گفتگو کر رہا ہے ہر جگہ ہے ہمارے پاس جو آلات ہیں وہ اس کے اظہار کا ذریعہ ہیں اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہاں سے ہاتھ میں آواز کو پکڑ لیتے ہیں۔ آواز تو یہاں ہے اسی طرح صورت بھی یہاں ہے آواز سے وہ صورت نہیں لاتا۔ صورت تو یہاں ہی ہے ہر جگہ ہر چیز کی صورت ہے۔

معراج کی حقیقت اس سے معراج کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔ غیر متناہی فضا میں جانا اس طرح تھا۔ بتدریج پہلے دوسرے، تیسرے علی ہذا القیاس یکے بعد دیگرے پہلے سے صورت ٹوٹتی گئی اور دوسرے پہ ظاہر ہوتی گئی۔ ورنہ مسافت کو طے کرنا ناممکن ہے۔

رہا براق کا معاملہ۔ براق تو زمین پہ ہی رہا تھا۔ حافظ ابن حجر کہتا ہے کہ براق کا تعلق زمین سے ہی ہے اوپر معراج ہے۔ معراج سیڑھی کو کہتے ہیں۔ آگے سیڑھی کے ذریعہ سے گئے ہیں۔ دنیا میں لفٹ موجود ہے اور برقی سیڑھی بھی ایجاد ہو چکی ہے۔ ایک زینہ پر پاؤں رکھو تو خود بخود اوپر اٹھتی جاتی ہے۔ براق کا قدم حد نگاہ تک تھا یہ بھی زمین پر تھا۔ آج کل کے ہوائی جہازوں اور جیٹ طیاروں کو دیکھ لیں۔ کس سبک رفتاری سے اڑتے ہیں۔ بلکہ اب تو آواز سے بھی زیادہ تیز رفتار طیارے ایجاد ہو چکے ہیں۔ یہ انسان جس کے وسائل، اختیارات اور قدرت محدود ہے اس کا حال ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت بے پناہ، اختیارات کلی کا بلا شرکت غیرے مالک مختار جو وسائل کا محتاج نہیں۔ فقط لفظ سے ہر چیز کو معرض وجود میں لانے والا ہے۔ اس کی بھیجی ہوئی شاہی سواری کی رفتار اتنی تیز کوئی تعجب انگیز اور حیران کن اور سمجھ میں نہ آنے والی چیز نہیں ہے۔ وہ حکیم و قدیر اور مختار ہے جس طرح چاہے کر سکتا ہے۔ براق کے بغیر بھی وہ لے جا سکتا ہے مگر سواری اعزاز و تکریم و توقیر کے لئے بھیجی۔ قرآن میں ارشاد ہے ولقد کرمنا بنی آدم وحملنٰھم فی البر والبحر۔ بنی آدم کو بحر و بر میں سوار کر دیا اس سے عزت افزائی اور توقیر مراد ہے۔ کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے۔

اعز مکان فی الدنی سرج سابح ؎ وخیر جلیس فی الزمان کتاب

سب سے معزز مکان گھوڑے کی زین ہے۔ اس پر سوار ہونے سے انسان کی حالت اور ہی ہو جاتی ہے۔ نہایت شاندار چیز ہے۔ سیڑھی پر چڑھتے گئے آگے بڑھتے گئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ظاہری اسباب نہیں روحانی اسباب ہیں۔

کہتے ہیں علی پور میں ایک چکڑالوی حدیث پر اعتراض کیا کرتا تھا۔ جواب میں اسے کہا گیا کہ قرآن میں کہیں نہیں ہے کہ قرآن محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا ہے یا تورات موسیٰ پہ نازل ہوئی

ہے بتاؤ یہ کہاں سے معلوم ہوا۔ کہنے لگا اگر قرآن میں یہ نہ ہوگا تو میں قرآن کا بھی انکار کر دوں گا۔ ہٹ دھرمی اور کج فہمی کی بھی کوئی حد ہوتی ہے۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ اپنے عجز کا اقرار کرتا الٹا کہتا ہے کہ قرآن کا ہی انکار کر دوں گا۔

قرآن کے بارے میں ذٰلک الکتاب لاریب فیہ سے استدلال کرتے ہیں کہ قرآن کو بغیر کسی شک و شبہ کے ماننا چاہیئے۔ حالانکہ یہ کوئی دلیل نہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس کا کیا ثبوت ہے اور کون سی دلیل ہے کہ ذالک الکتاب سے مراد قرآن ہے کیونکہ ذٰلک اشارہ بعید کے لئے آتا ہے یعنی وہ کتاب معنیٰ ہوا۔ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کوئی اور کتاب ہوگی۔ ان کی احمقانہ باتوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ پاگلوں کا ٹولہ اکٹھا ہوا ہے۔

جامع بخاری کی تالیف کی غرض

متعلقہ مباحث کی وضاحت کی وجہ سے اصل بات سے کافی آگے نکل جانا پڑتا ہے۔ بہرحال گفتگو ہو رہی تھی کہ بخاری کی تصنیف کی غرض کیا ہے۔ اس کی غرض اس کے نام سے ہی معلوم ہوتی ہے کہ صحیح مرفوع روایات کا ذکر کرنا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنن آپ کے اقوال و ارشادات اور حالات کا تذکرہ۔ باقی موقوفات اور معلقات وغیرہ جو آ گئی ہیں۔ اس سے امام بخاری کا مقصد صرف احادیث جمع کرنا نہیں تھا بلکہ استنباط کرنا بھی تھا اس بارے میں اقوال وغیرہ سے مدد ملتی تھی تاکہ کوئی شخص یہ نہ کہے کہ شاید یہ اجماع کے خلاف ہو اور منسوخ ہو گئی ہو۔ اس لئے بخاری تبعاً ان دوسری موقوف اور معلق روایات کو لاتے ہیں۔ استقلالاً بیان نہیں کرتے۔

معلق روایات

جہاں تک بخاری میں معلق روایات کا تعلق ہے اور دوسری جو مسند ہیں ان پر سند کے اعتبار سے اگر غور کیا جائے تو ان مسند روایات کی تعداد ۷۳۹۷ ہے۔ جیساکہ حافظ ابن حجر نے بیان کیا ہے۔ نووی وغیرہ نے مقدمہ بخاری میں جو کچھ نقل کر دیا ہے وہ صحیح نہیں ہے انہوں نے کم تعداد بتائی ہے۔ حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ بخاری میں مسند احادیث کے علاوہ معلق روایات جن کا ذکر بغیر سند کے کیا ہے ان کی تعداد ۱۳۴۱ ہے ان میں تمام معلق روایات آ جاتی ہیں۔

معلق روایات دو قسم کی ہیں۔ بعض تو وہ ہیں جن کی سند بخاری میں دوسری جگہ موجود ہے۔ ایک جگہ سند کے ساتھ لائے ہیں اور دوسری جگہ بغیر سند کے اگر انہیں جن کی سندیں دوسری جگہ موجود ہیں۔ نظر انداز کر دیا جائے اور صرف وہ معلق روایات جن کی بخاری میں سند نہیں ہے۔ شمار کیا جائے تو ان کی تعداد ۱۵۹ ہے۔ ان کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ جن کو بخاری صیغہ جزم کے ساتھ ذکر کرتا ہے۔ قال فلان، قالت عائشہ۔ اس طرح بیان کرتا ہے۔ گویا ساری سند حذف کر دیتا ہے۔ اور بعض جگہ

اپنے استاذ سے وہ حدیث نہیں سنی ہوتی تو قال عثمان بن ھیثم کہہ دیتے ہیں گویا وہ حدیث انہوں نے استاد سے بالواسطہ سنی ہوتی ہے اس کو بھی معلق ہی کہتے ہیں۔ آدھی سند حذف ہوئی ہو شروع سند میں کچھ حصہ حذف ہوگیا ہو، ساری کی ساری سند حذف ہو جائے۔ اس کو معلق کہتے ہیں۔ والسقط ان کان من المبادی فی من الذی صنف بالاسناد۔ فانه یدعونه معلقا۔ یعنی مبادی سے اگر سند حذف ہو جائے۔ حذف کرنے والا شخص سند کے ساتھ دوسری روایات بیان کرتا ہے۔ ایک حدیث کو بلا سند بیان کرتا ہے اس کو معلق کہتے ہیں۔ اگر صیغہ جزم کے ساتھ تعبیر کرے قال طاؤس یا قال معاذ یا قالت عائشۃ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو سند محذوف ہے وہ بالکل صحیح ہے واقعہ میں بھی یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ حاکم نے اس کا تتبع کیا ہے اور ایک مستقل باب مقدمہ میں ذکر کیا ہے جس میں تعلیقات کی سندیں بیان کی ہیں اس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ استقرائی باتیں ہو گئیں۔ جو سند محذوف ہوتی ہے۔ وہ بالکل صحیح ہوتی ہے۔ آگے اس کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں کہ باقی اوپر سند مذکور ہے۔ اس میں مختلف صورتیں ہیں۔ کبھی وہ سند صحیح ہوتی ہے بخاری کی شرط پر ہوتی ہے۔ اور کبھی بخاری کی شرط پر بھی نہیں ہوتی۔ شرط مسلم پر ہوتی ہے۔ قالت عائشه کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یذکر الله علی کل احیانه۔ مسلم کی حدیث ہے بخاری میں معلق ہی آئی ہے۔ مسلم کی شرط پر ہے اس لئے مسلم میں موجود ہے۔ اسی طرح دوسری روایت لائے ہیں۔ بھز ابن حکیم عن ابیه عن جده الله احق ان یستحي منه۔ یہ سنن کی روایت ہے مسلم میں نہیں ہے گویا اس کی سند صحیح ہے۔ یہ بھی معلق روایت ہے۔ بعض روایات ایسی ہیں کہ جن کی سند مذکور ہے اس میں کچھ ضعف ہے جو محذوف ہے وہ تو صحیح ہے اس لئے قال کے ساتھ شروع کرتے ہیں مثلاً قال طاؤس، قال معاذ۔ یہ حدیث کتاب الزکوٰۃ میں آتی ہے۔ طاؤس تک تو سند صحیح ہے آگے معاذ سے ان کا سماع ثابت نہیں۔ حافظ نے کہا ہے کہ یہاں انقطاع یسیر ہے۔ انقطاع یسیر کا مطلب یہ ہے کہ طاؤس اس پوزیشن میں تھا کہ ملاقات کر سکتا تھا۔ طاؤس معاذ سے ملاقات کر سکتا تھا کیونکہ اس کے زمانے میں موجود تھا۔ اتفاق سے وہاں پہنچ نہیں سکا۔ اس لئے ملاقات نہیں ہو سکی۔

زکوٰۃ کے مسائل ہی اس قسم کے ہوتے ہیں کہ اس بارے میں عموماً خبریں تواتر سے لوگوں تک پہنچ جاتی ہیں۔ انقطاع تو ہے مگر حافظ نے انقطاع یسیر اس وجہ سے کہا ہے۔

مولانا انور شاہ بات نہیں سمجھے

انور شاہ سے یہاں غلطی ہو گئی ہے اس نے کہا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے انقطاع علت یسیرہ ہے۔ انقطاع کو علت یسیرہ نہیں کہا بلکہ اس کو انقطاع یسیرہ سے تعبیر کیا ہے۔ انقطاع خواہ تھوڑا ہی ہو علت یسیرہ نہیں ہوتا۔ جیسا کہ حنفی کہتے ہیں۔ انقطاع یسیر اور چیز ہے اور انقطاع کا علت یسیرہ ہونا اور چیز ہے۔ دونوں میں

فرق ہے۔

دو تین راویوں کے درمیان فاصلہ بعد المشرقین ہو تو انقطاع کبیر ہو گا۔ مطلقاً انقطاع کو علت یسیرہ تو نہیں کہا ہے۔ بخاری نے اس کا ذکر کیا ہے اور انقطاع یسیر کی وجہ سے قابل عمل قرار دیا ہے۔

یہ اس صورت کا بیان تھا جب صیغہ جزم کا ہو۔ بعض جگہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ صیغہ جزم کا بیان کرتے ہیں مگر اوپر کی سند ضعیف ہوتی ہے۔ انقطاع یسیر کی وجہ سے نہیں بلکہ راوی ضعیف ہوتا ہے۔ جیسا کہ دَین (قرض) کا مسئلہ ہے دَین کو آپ نے وصیت پر مقدم کیا ہے۔ یعنی اگر مرنے والے نے کسی کا قرض دینا ہو اور وصیت بھی کر جائے تو قرض کی ادائیگی مقدم ہے یہ اجماعی مسئلہ ہے اس کے متعلق جو حدیث آتی ہے وہ ضعیف ہے۔ حارث اعور اس میں ہے وہ ثقہ نہیں۔ اگرچہ اسے من ادعیۃ العلم۔ یعنی بہت بڑا عالم کہتے ہیں۔ باوجود اتنے بڑے عالم ہونے کے محدثین اسے ضعیف قرار دیتے ہیں۔ یہ مسئلہ اجماعی عمل کی وجہ سے منجبر بالعمل ہو گیا ہے۔ منجبر بالعمل ہونے کی بنا پر قابل عمل قرار دیا ہے۔ اس حدیث کو امام بخاری ایک اور جگہ بھی لائے ہیں۔ جو سند محذوف ہے وہ تو بالکل ہی صحیح ہے اور جو مذکور ہے اس میں حارث ہے یہ ضعیف ہے لیکن منجبر بالعمل ہے۔

یہ تو ان معلقات کے متعلق ہے۔ جہاں صیغہ جزم ہو۔ گویا اس طرح اس کی قسمیں ہو گئیں کوئی صحیح ہے کوئی حسن ہے کوئی ضعیف۔ انقطاع یسیر کی وجہ سے یا ضعیف منجبر بالعمل کی وجہ سے۔

معلق کی جو دوسری اقسام ہیں ان میں صیغہ جزم نہیں ہوتا۔ قیل یا رُوی قسم کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ اس قسم کے الفاظ جن احادیث میں آئیں گے۔ ان میں بخاری کا جزم نہیں ہو گا کہ یہ سند صحیح ہے۔ ہو سکتا ہے صحیح ہو۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ صحیح نہ ہو۔ اگر صحیح ہو تو ہو سکتا ہے، کہ بخاری کی شرط پر ہو۔ پھر بخاری نے رُوی کیوں کہا ہے۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ روایت بالمعنی ہوتی ہے لفظ بیان نہیں کرتے۔

اس جگہ بعض لوگ بخاری پر اعتراض کرتے ہیں کہ ایک ہی متن کو بعض جگہ بخاری قال صیغہ جزم سے تعبیر کرتے ہیں اور بعض جگہ رُوی کے ساتھ تعبیر کر دیتے ہیں۔ اس کا کیا مطلب ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کا قاعدہ ٹھیک نہیں ہے۔ مثلاً جابر کی روایت ہے جس میں رحل جابر ابن عبداللہ الی مسیرہ شھر یہاں صیغہ جزم کے ساتھ تعبیر کیا ہے آگے کتاب التوحید میں ان کی روایت لاتے ہیں وہاں رُوِی کا لفظ لاتے ہیں اس کی وجہ کیا ہے۔

حافظ نے کہا ہے کہ رحلت کے مسئلہ کا تعلق عملیات کے ساتھ تھا۔ علم کے لئے رحلت کرنا سفر کرنا جائز ہے۔ یہی وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں اور بہت سی احادیث سے یہ چیز ثابت ہو جاتی ہے۔ ایک یہ بھی حدیث تھی۔ اس کے راوی ثقہ ہیں۔ اس لئے رحل کا صیغہ ذکر کیا ہے۔ اس سے یہ

بتانا مقصود تھا کہ یہ عملی بات ہے۔ کتاب التوحید میں جہاں ذکر کیا ہے وہاں مسئلہ اعتقاد کا تھا۔ اللہ تعالیٰ کے کلام کے لئے صوت ثابت کرنا چاہتے تھے۔ اللہ تعالیٰ پکارے گا بصوتٍ۔ صوت کا لفظ ثابت کرنا ذرا مشکل ہے اس لئے وہاں صیغہ مجہول کا بیان کیا ہے۔ اس سے یہ بتانا مقصود تھا کہ اس میں اتنی قوت نہیں ہے کہ جس سے یہ مسئلہ ثابت ہو جائے۔ اگرچہ بخاری اس کا قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں صوت ہے لیکن جب دلیل بیان کرتے ہیں تو دلیل کا جو مقام ہے اس کا لحاظ رکھ کر الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ اس لئے یہ اعتراض صحیح نہیں۔ قاعدہ اپنی جگہ بالکل صحیح ہے۔ یہ جو اختلاف آ گیا ہے وہ محل کی وجہ سے آ گیا ہے۔ بعض جگہ وہ روایت بالکل صحیح ہوتی ہے۔ شرطِ بخاری کے عین مطابق ہے اور ہوتی بالمعنیٰ ہے اس لئے اس طرح بیان کرتے ہیں۔

دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ روایت تو صحیح ہوتی ہے مگر بخاری کی شرط پر نہیں ہوتی۔ قرأت وغیرہ کے متعلق اس قسم کی بعض روایات آئی ہیں۔ مثلاً آتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سورہ مؤمنون کی تلاوت فرماتے تھے۔ جہاں حضرت موسیٰؑ کا ذکر آ گیا۔ اخذته سعلة۔ یہ روایت مسند ہے مسلم میں آئی ہے۔ بخاری نے اسے ذکر نہیں کیا۔ اسے مجہول صیغہ سے تعبیر کیا ہے۔ بخاری کو مسلم کی سند کے راویوں پر اتنا اعتماد نہیں۔ بعض جگہ وہ روایت حسن ہوتی ہے۔

اذا بعث فَكِل و اذا ابتعت فاكتل۔ یہ بخاری کی روایت ہے۔ حضرت عثمان سے اس کی روایت میں بعض جگہ انقطاع آتا ہے۔ بعض جگہ جہالت ہے۔ متعدد سندیں ہیں اسے بخاری نے صیغہ مجہول کے ساتھ ذکر کیا ہے اور بعض جگہ ضعیف ہوتی ہے۔ بعض جگہ منجبر بالعمل ہو جائے تو ہو جائے۔ ورنہ اس کو رد کرنے کے لئے ذکر کرتے ہیں۔ مثلاً جیسا کہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ امام جہاں فرض نماز پڑھے وہاں نفل نہیں پڑھنے چاہئیں۔ ابوداؤد کی روایت ہے۔ لیث بن ابی سلیم راوی ضعیف ہے اس کے استاد کا استاد مجہول ہے۔ بخاری نے اس روایت کو ذکر کیا ہے۔ ذُکِرَ عن ابی هريرة لا يتطوّع الامام حيث صلّى ولا يصح۔ اس کی سند نہیں ہے یہ تو رد کرنے کے لئے لائے ہیں۔

اگر کوئی یہ کہہ دے کہ سارے معلقات صحیح ہیں اس معنی سے کہ قابل عمل ہیں اس میں تو کوئی حرج نہیں مگر بالکل صحیح کا لفظ تو نہیں کہہ سکتا۔ کیونکہ ان میں کچھ روایات ضعیف تو ہیں۔ امام بخاری کا الجامع الصحیح المسند والا قاعدہ مسندات کے متعلق ہے۔ معلقات کے متعلق نہیں ہے اگرچہ معلقات کی سندیں قابل عمل ضرور ہیں۔ تلاش و جستجو کے بعد ان کی سندیں بھی مل گئی ہیں۔ اور اقوال کے متعلق تو امام بخاری کا قاعدہ ہے کہ اگر وہ قابل اعتماد ہیں۔ خواہ وہ امام بخاری کی شرط پر نہ ہوں تو انہیں صیغہ جزم کے ساتھ ذکر کر دیتے ہیں۔ ورنہ صیغہ جزم کے ساتھ ذکر نہیں کرتے۔ شرط بخاری

پر نہیں۔ مسلم کی شرط پر ہے۔ اس کی سند حسن ہے، ضعیف نہیں قابل عمل ہے پھر تو صیغہ معلوم سے ہی بیان کرتے ہیں۔ اور بعض جگہ صیغہ مجہول سے ہی بیان کرتے ہیں۔ حالانکہ بعض جگہ اس کی سند صحیح بھی ہوتی ہے لیکن اس کا زیادہ بڑا اعتماد نہیں ہوتا۔ یہ محض اس لئے ذکر کر رہے ہیں کہ پتہ چل جائے کہ یہ حدیث منسوخ نہیں۔ قابل عمل ہے تاکہ لوگ عمل نہ چھوڑ دیں۔ جیسا کہ بعض جگہ امام مالک کہہ دیتے ہیں کہ اس پر عمل نہیں ہے۔ امام بخاری یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اس پر عمل ہے اس کو بھی بڑی علت قرار دیتے ہیں۔

جامع الصحیح کی روایات کی تعداد مسند اور معلق روایات کے علاوہ دوسری متابعات اور تنبیہ علی اختلاف روایات کی تعداد ۳۴۴ ہے۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں اگر ان سب کو اکٹھا شمار کیا جائے تو ان کی مجموعی کل تعداد ۹۰۸۲ ہے وہ بھی اس صورت میں کہ اگر تکرار کو نظر انداز نہ کیا جائے۔ متن کے متعلق اختلاف ہے۔ پنجاب میں جو پہلے مقدمہ طبع ہوا ہے اس میں ان کی تعداد ۲۴۶۴ بتائی گئی ہے۔ گویا اصل روایات اتنی ہیں اگر معلق جن کی تعداد ۱۵۹ ہے کو بھی ان میں شامل کر دیا جائے تو پھر ان کی تعداد ۲۶۲۳ بن جاتی ہے۔

ایک اور مقدمہ مصر سے طبع ہو کر مارکیٹ میں آیا ہے۔ اس میں کچھ اور ہی لکھا ہے۔ اس میں ۲۶۰۲ تعداد بیان کی گئی ہے اور بشمول معلقات ۲۷۶۱ روایات انہوں نے ذکر کی ہیں۔ فتح الباری کے آخر میں ۲۵۱۳ لکھا ہے۔ اختلاف کی وجہ لکھنے والے سے غلطی ہوئی ہے۔ ۹۰۸۲ تعداد تو ہر جگہ ہے فتح الباری کے آخر میں بھی اسی طرح ہے اور مصری مقدمہ میں بھی اسی طرح ہے اور مقدمہ ہندوستانی میں بھی اسی طرح ہے۔ لیکن جب الگ الگ حدیثوں کا شمار کیا گیا ہے تو اختلاف آگیا ہے۔ اس لئے یہ ایسا معاملہ نہیں جو حل نہ ہو سکتا ہو۔ کیونکہ حافظ ابن حجر نے جو گنتی دی ہے اس کی فہرست بھی دی ہے کہ فلاں صحابی سے اتنی روایات ہیں اور فلاں صحابی سے اتنی۔ صحابہ کرام کی تعداد ۱۸۰ کے قریب ہے ان سب کا ذکر کرنے کے ساتھ ساتھ ان کی مرویات کا بھی الگ الگ ذکر کر دیا ہے۔ ان سب کی روایات کو جمع کرنے سے صحیح تعداد آسانی سے معلوم ہو سکتی ہے۔ کیونکہ کہتے ہیں کہ بخاری کی سو کتابیں ہیں۔ حالانکہ صحیح جائزہ کے مطابق ستر کے قریب ہیں۔ اسی طرح ابواب کو احاطہ شمار میں لایا جا سکتا ہے۔

غیر مکرر روایات کی انہوں نے فہرست الگ سے بیان کر دی ہے۔ اس لئے شمار کرنا کوئی زیادہ کام نہیں ہے۔ نسخوں میں اختلاف اتنا ضرور ہے کہ بعض میں کچھ روایتیں ہیں اور بعض میں نہیں۔ اس سے کوئی بڑا فرق واقع نہیں ہوتا۔ ایک نسخہ میں ایک حدیث ہو اور دوسرے میں نہ ہو یہ تو کوئی ایسی بات نہیں کوئی استاد جب متعدد بار پڑھاتا ہے تو کسی قدر کمی بیشی ہو جاتی ہے کیونکہ بار بار پڑھانے

سے استاد اپنے علم میں اضافہ کرتا رہتا ہے۔ جیسا کہ مؤطا کے متعلق کہا جاتا ہے کہ دس ہزار سے پانچ سو رہ گئیں۔ ابن حزم کہتا ہے موطا کے بارے میں یہ بات فضول سی ہے کیونکہ سب سے قدیم نسخہ میں بھی اتنی حدیثیں ہیں اور ہمارے پاس یحییٰ کا جو نسخہ ہے اس میں بھی اتنی ہی ہیں۔ معمولی سا فرق ہے۔ اس قسم کا معمولی اختلاف کتابوں میں ہو ہی جاتا ہے۔

امام بخاری مسند روایات کی کثرت تعداد کے باوجود ضعیف روایت کیوں لاتے ہیں۔

امام اپنی کتاب میں بعض کمزور روایات کیوں لائے ہیں؟

امام بخاری جو روایت ضعیف لاتے ہیں وہ دراصل ایسی ضعیف نہیں ہوتی بلکہ ذرا کم درجہ کی ہوتی ہے۔ ایک حدیث میں حدثنا کا لفظ آگیا ہے۔ دوسری میں عن کا لفظ آیا ہے۔ سماع ثابت کرنے کے لئے اس روایت کو ترجیح دے دیتے ہیں اور لوگوں کو معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ حدیث دوسری سند کے ساتھ بھی آئی ہے۔

امام مسلم سے بھی یہی سوال کیا گیا تھا کہ آپ نے بعض ضعیف راویوں کی روایات کیوں بیان کی ہیں۔ انہوں نے جواب دیا تھا کہ میں نے ان کا عُلُوّ ملحوظ رکھتے ہوئے بیان کیا ہے۔ احادیث چونکہ مشہور تھیں اس لئے ضعیف راویوں کا ذکر کر دیا ہے۔

صحت کے اعتبار سے بخاری کا درجہ مسلم سے بڑا اور اونچا ہے۔ کیونکہ صحت کا مدار راویوں کے اتقن، اوثق، ہوتے اور سند کے اتصال محکم اور علت کے اس میں نہ ہونے پر ہوتا ہے۔ یہ تینوں صحت کی بنیاد اور اساس ہیں۔ بخاری میں یہ تینوں زیادہ پائی جاتی ہیں۔

بخاری و مسلم کے رواۃ

بخاری میں ۴۳۰ سے زائد راوی ایسے ہیں جن کا ذکر مسلم میں نہیں آیا۔ یعنی مسلم نے ان راویوں کو نہیں لیا۔ ان میں سے ۸۰ ایسے ہیں جو متکلم فیہ ہیں مسلم کے ۶۰۰ سے کچھ زائد ہیں۔ ان میں امام مسلم الگ ہیں۔ ۱۶۰ ان میں متکلم فیہ ہیں۔ گویا امام بخاری سے دو گنے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کے راوی مسلم کے راویوں سے زیادہ اتقن ہیں کیونکہ متکلم فیہ راویوں کی تعداد مسلم سے کم ہے۔

دوسری چیز یہ ہے کہ جن راویوں پہ کلام کیا گیا ہے وہ اکثر اساتذہ ہیں۔ اساتذہ کے پاس چونکہ شاگرد عام طور پر رہتا ہے ان کی باتوں میں اگر کہیں کمزوری ہو تو اسے معلوم کر سکتا ہے اور شواہد کی بناء پر ان کی کتابیں دیکھ کر۔ یا استاد سے زبانی سن کر اس طرح کی ممارست کی وجہ سے اس قسم کا ضعف دور ہو جاتا ہے۔ بخلاف مسلم کے جہاں متکلم فیہ راوی ہیں۔ وہ استاذ نہیں ہوتے بلکہ اوپر کے راوی ہوتے ہیں۔ ان کی تحقیق ذرا مشکل ہو جاتی ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ امام مسلم نے جن متکلم فیہ راویوں کی روایت لی ہے ان کے نسخے ہیں

مثلاً ابو الزبیر عن جابر ایک نسخہ ہے۔ علاء بن عبدالرحمٰن عن ابیہ اس کا بھی ایک نسخہ ہے۔ اسی طرح ان سب کے نسخے ہیں جن سے امام مسلم نے روایت کیا ہے۔ مسلم نے ان سب نسخوں کا استیعاب کیا ہے بخلاف بخاری کے۔ بخاری جن کے نسخے کی روایت کرتا ہے۔ عکرمہ بن عباس کے باقی متکلم فیہ راویوں کے نسخے نہیں ہیں۔ اول تو زیادہ تر ان کے استاد ہی ہیں اس لئے نسخے نہیں ہیں جن کا استیعاب کیا ہو۔ ترجیح کی یہ بھی وجہ ہے۔

نسخے سے مراد یہ ہے کہ ان کے پاس بہت سی حدیثیں ہیں۔ پھر ان کے مجموعے ہیں۔ مسلم نے ان مجموعوں سے حدیثیں لی ہیں اور ساری کی ساری نقل کر دی ہیں۔ بخاری نے ایسا نہیں کیا۔ بخاری کے متکلم فیہ رواۃ کے نسخے ہی نہیں ہیں۔

ایک اور وجہ یہ بھی ہے کہ امام بخاری لقار کی شرط لگاتے ہیں۔ یعنی راوی اور مروی عنہ میں ملاقات ہو۔ اس سے اتصال اقوئی ہو جاتا ہے۔ حافظ نے حازمی کی نقل اتاری ہے۔ حازمی کہتا ہے کہ امام زہری کے شاگردوں کی پانچ قسمیں ہیں۔

ایک اول درجہ کے۔ جو ثقہ ہیں اور ملازمت صحبت سے بہرہ ور ہیں۔ ان کا حافظہ کمال درجہ کا ہے۔ زہری کے پاس دیر تک رہے ہیں۔ مثلاً یونس بن یزید۔ عقیل بن خالد۔ امام مالک۔ سفیان بن عیینہ۔ شعیب بن ابی حمزہ۔ یہ پانچ آدمی اعلیٰ درجہ کے ہیں۔ بخاری ان کی روایات کو لیتا ہے۔

دوسرے شاگرد وہ ہیں جو ہیں تو ثقہ لیکن زہری کے ساتھ دیر تک نہیں رہے۔ جیسا کہ امام اوزاعی امام لیث بن سعد، عبدالرحمٰن بن خالد بن مسافر، ابن ابی ذئب یہ چار آدمی دوسرے درجہ کے ہیں۔ اس دور میں ضبط تحریر میں لانے کا اہتمام کم تھا۔ استاد زبانی بیان کر دیتے تھے۔ شاگرد سن لیتے تھے۔ بعض لکھ بھی لیتے تھے۔ بہرحال ملازم صحبت اور غیر ملازم صحبت میں فرق ہے۔ امام مسلم ان لوگوں (یعنی دوسرے درجہ کے راوی) کی احادیث بالاستیعاب لیتے ہیں۔ بخاری پہلے ہی درجہ کے راویوں کی روایات استدلال کے لئے لیتے ہیں۔ دوسری شواہد میں رکھتے ہیں یا ان میں جن کی روایات تعلیقاً آتی ہیں۔

تیسرے راوی وہ ہوتے ہیں جن کی ملازمت صحبت بھی کم ہے اور حافظہ میں بھی کچھ کمی ہے۔ جیسے جعفر بن برقان ہے۔ سفیان بن حسین ہے۔ یہ تیسرے درجہ کے آدمی ہیں۔ مسلم ان کی روایات استشہاد کے لئے لے آتے ہیں۔ بخاری نہیں لیتے۔ تعلیقاً کوئی روایت آجائے تو آجائے۔

چوتھا طبقہ وہ ہے جن کا ضعف بین ہے۔ زمعہ بن صالح، معاویہ بن یحییٰ صدفی، اسحاق بن یحییٰ کلبی اس قسم کے آدمی ہیں۔ ان چار طبقات کے علاوہ کچھ ایسے راوی بھی ہیں جو بالکل کمزور ہیں جیسے عبدالقدوس ہے محمد بن اسرائیل مصلوب ہے۔ حکم بن عبداللہ ہے۔ یہ بالکل ضعیف راوی ہیں ابوداؤد ترمذی وغیرہ میں کہیں آجائیں تو آجائیں۔ بخاری و مسلم میں نہیں آتے۔ بخاری چونکہ احتجاج کے لئے

پہلے درجہ کے راویوں کو لاتا ہے اور استشہاد کے لئے دوسرے درجہ کے راویوں کو اس لئے تقدیم کی یہ وجہ بھی ہے۔ مسلم دونوں کی لے آتا ہے۔ بلکہ تیسرا طبقہ بھی لے آتا ہے۔ لہٰذا بخاری کو ترجیح ہے۔

پھر بخاری کی جن روایات پر اعتراض کیا گیا ہے وہ حدیثیں ۸۰ کے قریب ہیں۔ ویسے کل بخاری مسلم کی ۲۱۰ روایتیں ہیں۔ زیادہ تر مسلم کی روایات ہیں۔ بخاری کی کم ہیں اس بناء پر بھی بخاری کو ترجیح ہے۔ پھر امام بخاری مسلم سے ہر مسئلے میں زیادہ مقدم ہے اس کا انتخاب اس سے بہتر ہونا چاہیئے۔ ترجیح کی ایک وجہ یہ بھی ہے۔

علت کس قسم کی ہے

بخاری مسلم کی جن روایات پر اعتراض کیا گیا ہے۔ حافظ نے شمار کیا ہے۔ کہ ان پر چھ قسم کے اعتراض کیئے گئے ہیں۔ ان سے پتہ چل جائے گا، کہ علت کیا ہے۔ بعض جگہ ایک اعتراض تو یہ ہے کہ بعض جگہ سند میں ایک راوی زائد ہے ایک میں ناقص ہے۔ بخاری نے اگر وہ حدیث بیان کی ہے جس میں زائد راوی ہے۔ معترض نے ناقص سند کو لے کر اعتراض کیا ہے اس کا یہ اعتراض غلط ہے۔ معترض نے یہ سمجھا ہے کہ بخاری سے غلطی ہو گئی ہے ایک راوی بڑھ گیا ہے اگر اس کا سماع استاد سے ثابت ہے۔ ہو سکتا ہے اس سے بھی روایت سنی ہو۔ بخاری ایسا بھی کرتا ہے کہ زائد بھی بیان کر دیتا ہے۔ اور ناقص سند بھی بیان کر دیتا ہے مطلب یہ ہوتا ہے کہ راوی کی مروی عنہ سے ملاقات بھی ہے اور درمیان میں واسطہ بھی ہے۔ واسطہ کے ذریعہ سے سنا پھر ادھر سے بھی سنا ہو۔ اگر بخاری ناقص کو لایا ہے اور سماع ثابت ہے۔ پھر کوئی اعتراض نہیں۔ اگر زائد کو لایا اور سماع میں کچھ شبہ ہے پھر تو وہ ضعیف طریقہ ہو جائے گا۔ اسے لے کر اعتراض کرنا فضول ہے۔ ایک اعتراض تو یہ ہے یہ ایک علت ہوئی۔ یعنی سند کے راوی ثقہ ہیں۔ راوی کی مروی عنہ سے ملاقات بھی ہے۔ لیکن دوسری سند میں ایک زائد راوی کا آجانا شبہ ڈالتا ہے کہ شاید یہ سند صحیح نہ ہو اور کبھی تغیر رجال کی صورت ہوتی ہے۔ تغیر رجال کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً ایک اعمش ہے۔ ایک سند میں اس کا استاد مجاہد آجاتا ہے اور دوسری میں منصور آجاتا ہے۔

بعض اوقات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ مثلاً اکثر راوی منصور کو بیان کرتے ہیں۔ بعض راوی مجاہد کو بیان کرتے ہیں۔ بخاری نے مجاہد کی روایت کیوں لی ہے منصور کی کیوں نہیں لی۔ یہ اعتراض ایسا کوئی زیادہ معقول اعتراض نہیں کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ اعمش کے دونوں شاگرد اگر متعادل ہوں اور دونوں سے سنا ہو بلکہ بعض جگہ ثابت بھی کیا گیا ہے کہ واقعی دونوں سے اس کا سماع ہے۔ مثلاً عام طور پر لیٹنے کا مسئلہ بیان کرتے ہیں۔ امام مالک اس سے وتروں کے بعد لیٹنا بیان کرتے ہیں۔ اور ابن شہاب کے باقی شاگرد صبح کی سنتوں کے بعد کا ذکر کرتے ہیں۔ دونوں میں اختلاف ہو گیا۔ اس اختلاف

میں بعض تو سمجھتے ہیں کہ امام مالک کو ترجیح دی جائے اور وتروں کے بعد لیٹنا چاہیئے۔ بعض کہتے ہیں اکثر راویوں کی روایت کو ترجیح دی جائے۔

صحیح بات تو یہ ہے کہ دونوں باتیں ہیں ایک سند میں زہری دونوں کا ذکر کرتا ہے۔ وہ سند فیصلہ کر دیتی ہے کہ دونوں صحیح ہیں آپ وتروں کے بعد بھی لیٹتے تھے اور سنتوں کے بعد بھی۔ اس طرح بھی بعض وقت ہو جاتا ہے۔ یہ تعلیل کرنی اور اس بحث میں پڑنا کہ مالک کی بات صحیح ہے یا دوسروں کی، بے معنی ہے۔ دونوں ہی ٹھیک ہیں۔ اس لئے تغیر رجال کا مسئلہ بھی ویسے ہی ہے۔ یہ قابلِ اعتراض نہیں۔

بعض جگہ ایک ثقہ کی زیادتی ہوتی ہے۔ اس پر یہ بحث ہوتی ہے۔ کہ یہ زیادتی قابل قبول ہے یا نہیں۔ محدثین اس کے متعلق یہی کہتے ہیں کہ اگر وہ زیادتی اس حصہ مذکور کے منافی ہو جو متداول ہے۔ دوسرے راویوں میں پھر وہ قبول نہیں ہونی چاہیئے۔ کیونکہ وہ اس سے زیادہ اوثق اور زیادہ اقویٰ ہیں۔ اور اس حدیث کو اس حدیث سے رد کرنا لازم آتا ہے۔ لہذا یہ ٹھیک نہیں کیونکہ تعارض پیدا ہو گیا اگر منافی نہ ہو پھر قبول ہو گی۔ حافظ نے اس پر بھی شرط لگائی ہے کہ اس صورت میں قبول ہو گی۔ اگر اس پر اس قسم کے دلائل نہ ہوں جو یہ بتاتے ہوں کہ یہ زیادتی صحیح نہیں گویا بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس زیادتی کے غلط ہونے پر دلائل ہوتے ہیں۔ مثلاً تواتر کے ساتھ ایک استاد سے روایت آئی ہے۔ تواتر کے ساتھ سب بیٹھ کر سن رہے ہیں۔ ایک ایسا جملہ جو قریبی ہے حذف نہیں ہونا چاہیئے۔ سب نظر انداز کر جاتے ہیں۔ اگرچہ وہ منافی تو نہیں لیکن تعلق اس کا گہرا ہے جیسا کہ اذا کبر فکبروا و اذا قرأ فانصتوا۔ انصتوا کو قتادہ کے آٹھ شاگرد بیان نہیں کرتے صرف سلیمان تیمی جو ثقہ ہے بیان کرتا ہے۔ اس بناء پر بعض محدث اس پر شذوذ کا حکم لگا دیتے ہیں۔ حالانکہ راوی ثقہ ہیں اور یہ جملہ دوسرے راویوں میں متداول الفاظ کے منافی بھی نہیں۔

امام احمد بن حنبل اسے شاذ نہیں مانتے وہ اسے ثقہ کی زیادتی تصور کرتے ہیں۔ البتہ بیہقی وغیرہ اسے شاذ قرار دیتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ تواتر کے ساتھ ایک روایت آئی ہے جیسے کہ ابن خزیمہ نے بھی یہی کہا ہے کہ جس وقت ایک روایت ایک راوی سے تواتر سے آ رہی ہے اس میں ایک ٹکڑے کا ذکر کر دینا، اس سے کچھ شبہ پڑتا ہے۔ ہاں اگر اس طرح ہو کہ ایک راوی بیان کرتا ہے۔ دوسرا بیان نہیں کرتا۔ اس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس نے نظر انداز کر دیا ہے۔ اختلافی مسئلہ ہے ابوداؤد اسے شاذ کہہ دیتے ہیں۔ مثلاً اذا قرأ فانصتوا کے جملہ کو سلیمان تیمی کی روایت میں وہم قرار دیا ہے۔ اور ابوہریرۃ کی روایت میں وہم قرار دیا ہے۔ بخاری میں اس طرح کا اختلاف نہیں ہے کہ ثقہ کی زیادتی دوسرے کے خلاف ہو۔ اور دوسری طرف تواتر کے ساتھ اس طرح کی روایت آئی ہو۔ اگر بخاری نے

کسی ثقہ کی زیادتی بیان کی ہے وہ زیادتی اس قسم کی نہیں ہے کہ دوسرے کے منافی ہو۔

بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ جو لوگ زیادتی بیان کرتے والے ہیں وہ اتنے قوی الحافظ نہیں ہیں بخاری میں صرف دو روایتیں اس قسم کی ہیں جن کی نشاندہی حافظ نے کی ہے ان کی متابعت بھی ہے گویا ان کا تفرد ختم ہے۔ اس زیادتی کو بخاری میں دوسرے راوی بیان نہیں کرتے۔ حافظ نے ذکر کیا ہے کہ دوسری کتابوں میں اس کی متابعت موجود ہو۔ ایک روایت تو وہ ہے۔ کان لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرس یقال لہ اللحیف۔ گھوڑے کا نام لحیف تھا۔ گویا گھوڑے کا نام رکھنا جائز ہے اس بارے میں بخاری یہ روایت لائے ہیں اور بہت سی احادیث لائے ہیں۔ یہ منفرد روایت نہیں کہ بخاری نے جس سے استدلال کیا ہو اور روایات بھی ہیں اور مسئلہ بھی اتنا اہم نہیں کہ ایک جانور کا نام ثابت نہ ہو جب دوسری صحیح روایات میں ثابت ہے یہ اس میں یہ روایت لائے ہیں۔ اس میں اسماعیل بن ابی اویس جو ہے وہ بخاری کا استاد ہے۔ بعض نے اس پر بحث کی ہے کہ وہ اتنا قوی نہیں مگر بخاری نے اس کی روایات کو اچھی طرح دیکھا ہے۔ جانچ پڑتال کی ہے کیونکہ ان کا استاد ہے۔ بلکہ ایک دفعہ خود انہوں نے امام بخاری سے کہا تھا کہ ہماری حدیثوں پر نظر ثانی کرو اور صحیح احادیث کا انتخاب کرو۔ امام بخاری نے انتخاب کر دیا۔ پھر وہ کہا کرتے تھے کہ میرے لئے محمد بن اسماعیل نے انتخاب کیا ہے اس کے باوجود کہ وہ ان کے استاد تھے جرح بھی کرتے ہیں۔ حافظ نے کہا ہے کہ اس کا دوسرا متابع موجود ہے۔

دوسری حدیث وہ ہے جس کے متعلق حضرت عمر نے کہا تھا یا هُنَيّ اُضْمُمْ جَنَاحَكَ۔ اپنے بازو کو ہٹا رکھ۔ یعنی اگر کسی کے تھوڑے سے اونٹ ہوں تو انہیں چراگاہ میں داخل ہونے دو۔ عثمان بن عفان اور عبدالرحمٰن بن عوف کے اونٹ مت داخل ہونے دو۔ ایاك نعم ابن عفان و نعم عبد الرحمٰن بن عوف۔ مطلب یہ تھا کہ اگر ان کے اونٹ مر بھی جائیں گے تو کوئی حرج نہیں کیونکہ یہ امیر آدمی ہیں۔ غریب آدمی کے اونٹ اگر مر جائیں گے تو میرے پاس آ کر کہیں گے کہ ہمیں خورد و نوش کے لئے غلہ دیں۔ ہمارے چھوٹے چھوٹے بچے ہیں۔ کیا میں اس صورت میں انہیں نظر انداز کر دوں گا۔ غلہ اور نقدی دینے سے پہلے یہ آسان ہے کہ ان کے اونٹ چراگاہ میں داخل کر دوں۔ اس میں بھی ایک راوی اُبَیّ پر اعتراض کیا گیا ہے۔ حافظ نے دوسری جگہ اس کی متابعت بھی ذکر کی ہے۔ اس لئے اسے علت خفیفہ کہتے ہیں۔ اسی طرح حافظ نے کہا ہے کہ اگر دلائل سے ثابت ہو جائے کہ وہم بڑا قوی ہے تو یہ دوسری بات ہے۔ یا اس قسم کی زیادتی کہ احادیث کے الفاظ متعارض آ جائیں اور ان میں تطبیق ممکن نہ ہو پھر تو بحث ہو سکتی ہے جب تطبیق ہو سکتی ہو پھر تو کوئی حرج نہیں۔

بخاری کے رواۃ پر جرح

الحمد للہ بخاری میں ایسی کوئی چیز نہیں جس کی تطبیق نہ ہو سکتی ہو۔ اسی طرح رواۃ کے متعلق بحث کی ہے جن راویوں پر لوگوں نے جرح کی ہے وہ جرح پانچ قسم پر ہے۔ مخالفت۔ یہ کہ دوسرے راویوں کی یہ مخالفت کرتا ہے اس سے غلطی بہت سرزد ہوتی ہے۔ بدعت۔ جہالت، انقطاع وغیرہ قسم کے اعتراض کرتے ہیں گویا چار اعتراض تو راوی کے متعلق ہیں۔ اور ایک سند کے متعلق۔ سند کے متعلق تو انقطاع کا اعتراض ہے۔ رہی جہالت تو یہ فضول اعتراض ہے کیونکہ بخاری نے راوی کے عادل ہونے کی شرط لگائی ہے۔ جو شخص کہتا ہے کہ راوی مجہول ہے اور امام بخاری کے ساتھ اس کا تعارض ہے۔ بخاری کے قول کو اس میں ترجیح ہے۔ حافظ کہتا ہے کہ اگر تتبع کیا جائے تو اس قسم کا کوئی مجہول راوی نہیں۔ تتبع سے بھی یہ پتہ چلتا ہے کہ مجہول کہنے کی بات فی نفسہٖ بھی ٹھیک نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض مخالفت کا تھا۔ مخالفت اس وقت مضر ہوتی ہے۔ جب تطبیق نہ ہو سکے جب تطبیق ممکن ہے پھر مخالفت مضر نہیں ہوتی۔ غلط کثیر ہو اور کثرت سے غلطی کرنے والا راوی اگر بخاری میں آگیا ہے اور دوسری اور کوئی سند بھی اس کی نہیں یعنی متابعۃً نہیں آیا۔ اس صورت میں تو اعتراض ہو سکتا ہے مگر بحمد للہ ایسی کوئی روایت بخاری میں نہیں ہے جس میں متابعت کے لئے راوی نہ آیا ہو۔ ایک سند بھی ایسی نہیں۔ اگر اس قسم کا کوئی راوی آیا ہے تو متابعۃً آیا ہے۔ استقلالاً ایسا نہیں۔ قلیل الغلط بھی اس قسم کے راوی ہیں بدعت کے متعلق محدثین کا اصول پہلے بیان ہو چکا ہے کہ اس کی روایت اسکے بدعتی نظریات کی مؤید نہ ہو صادق اللہجہ ہو، جھوٹ نہ بولتا ہو بلکہ جھوٹ بولنا حرام سمجھتا ہو اور حافظہ بھی قوی ہو۔ اس قسم کی ساری باتیں اس میں پائی جاتی ہوں۔ تو محدثین ایسے بدعتی کی روایت لینے میں کوئی قباحت اور حرج نہیں سمجھتے۔ گویا محدثین تعصب سے کام نہیں لیتے۔ اسی کو بعض وقت علت خفیہ سے تعبیر کر دیتے ہیں۔

پہلے چھ اعتراض کئے ہیں ان کا تعلق علت کے ساتھ ہے۔ بظاہر سند بالکل صحیح ہے۔ بغور دیکھا جائے تو یہ اعتراض دراصل بخاری پر ہیں۔ حافظ نے کہا ہے لان اکثرھا۔ بل کلھا واردۃ باسانید صحیحۃ۔ یہ صحیح اسانید کے ساتھ وارد ہیں۔ بعض جملے شاذ ہیں ان کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ خصوصاً معلق روایات بعض ضعیف ہیں اگرچہ قابل عمل ہونا دوسری بات ہے۔

باب: ۶

جامع بخاری کی تالیف کے اسباب

امام بخاری کے کتاب لکھنے کے تین اسباب اور وجوہات بیان کرتے ہیں۔ ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان سے پہلے جتنی کتابیں لکھی گئی تھیں۔ ان سب کو امام بخاری نے بغور دیکھ لیا تھا۔ ان میں سے ایک بھی اس معیار پر پوری نہیں اترتی تھی جس میں صرف صحیح احادیث ہوں۔ یا قابل عمل ہی کافی حدیثیں ہوں۔ اس نوع کی اگر کوئی کتاب تھی بھی تو وہ اتنی مختصر تھی جس سے تشنگی دور نہیں ہوتی تھی۔ اور اگر جامع قسم کی کتابیں تھیں تو وہ صحیح اور غیر صحیح دونوں سے مخلوط تھیں۔ یہ صورت حال تھی جس میں امام بخاری کو خیال پیدا ہوا کہ ایسی جامع کتاب لکھی جائے۔ جس میں رطب و یابس سے کنارہ کش رہ کر صحیح حدیثیں جمع کی جائیں۔ گویا ان کی طبیعت کا تقاضا تھا کہ اس خلا کو پُر کیا جائے۔

استاد کی خواہش دوسری وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ ان کے اساتذہ میں سے اسحاق بن راہویہ نے انہیں ایک روز کہا تھا کہ ایسی جامع کتاب کی تصنیف ہونی چاہیئے جو لوگوں کی تکلیف، پریشانی اور وقت کو رفع کردے اس لئے ایک جامع مگر مختصر کتاب لکھی جائے تاکہ احادیث پر عمل پیرا ہونے میں سہولت اور آسانی پیدا ہو جائے۔ امام بخاری کا ذاتی خیال و رجحان تو پہلے ہی تھا۔ استاد کی اس خواہش نے سونے پر سہاگے کا کام کیا اور ان کے اپنے ذہنی منصوبے کو عملی جامہ پہنانے میں تقویت کا باعث ہوئی۔

امام کا خواب تیسری وجہ ان کا اپنا خواب بیان کیا جاتا ہے۔ خواب میں دیکھ رہے ہیں۔ کہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رخ مبارک سے مکھیاں اڑا رہا ہوں۔ کسی معبر نے یہ تعبیر کی کہ لوگوں نے جو غلط باتیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کی طرف منسوب کر دی ہیں۔ تم ان کی مدافعت کرو گے۔ یہ اسباب تھے جن کی وجہ سے امام بخاری کو ایک انوکھی کتاب کی تصنیف کا خیال آیا۔

بخاری میں تعلیقات پر بحث ہو چکی ہے اور یہ بھی ضمناً بیان کیا جا چکا ہے کہ امام بخاری احادیث کے ٹکڑے کیوں کرتا ہے۔ بخاری کا اصل مطمع نظر تو چونکہ استنباط کرنا ہے اس غرض کے لئے انہیں حدیث کے ٹکڑے کرنے پڑے ہیں۔ ایک حدیث ہے اگر اس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اسے وہ مکرر بیان کرتے ہیں۔ اگر ٹکڑے ہو سکتے ہوں تو پھر وہ حصہ جو باب سے مناسبت رکھتا ہے وہ وہاں ذکر کر دیتے ہیں اس وجہ سے تکرار آ گیا ہے۔ اس کے علاوہ تکرار کی ایک وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ حدیث موصول

بھی آئی ہے اور مرسل بھی۔ مرسل چونکہ مشہور ہوتی ہے۔ اس لئے موصول بھی ذکر کر دیتے ہیں۔ اس سے مطلب یہ ہوتا ہے کہ مجھے مرسل اور موصول دونوں پر اطلاع ہے ایسا نہیں ہے کہ موصول سے بے خبر ہوں۔ اس طرح موقوف اور مرفوع ہونے میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔ دونوں سندیں بیان کر دیتے ہیں۔ اس سے یہ بتانا مقصود ہوتا ہے کہ اس کا موقوف ہونا مرفوع ہونے کے لئے مضر نہیں ہے۔ امام بخاری چونکہ معاصرت کو کافی نہیں سمجھتے بلکہ لقاء یعنی ملاقات کو ضروری شرط قرار دیتے ہیں اگر کوئی معنعن روایت ہو اس سے وہم پڑتا ہے کہ ملاقات ہوئی ہے یا نہیں۔ بعض وقت اس کی شہرت بھی نہیں ہوتی۔ اس لئے دوسری سند نقل کر دیتے ہیں جن میں سماع کی صراحت ہوتی ہے۔ تکرار کی ایک وجہ یہ بھی ہوتی ہے۔ اگر کسی جگہ تکرار سے مفر نہ ہو اور وہی حدیث لانا ناگزیر ہو تو پھر اس کی سند میں قدرے تبدیلی کر دیتے ہیں۔

حافظ ابن حجر کا خیال ہے کہ امام بخاری کو حدیث کی تقطیع اس لئے بھی کرنا پڑتی ہے کہ حدیث کو غرابت سے نکالنا مقصود ہوتا ہے اور شہرت کی طرف لے جانا مطلوب ہوتا ہے۔ مثلاً ایک صحابی ہے اس کا شاگرد تابعی ہے پھر اس کا شاگرد ہے اس طرح حدیث غرابت سے نکل کر شہرت کی طرف چلی جاتی ہے۔

خصوصیات بخاری

خصوصیات بخاری میں سے ایک تو اس کے تراجم ہیں جو اس کی شہرت میں اضافہ کا موجب ہیں۔ امام بخاری کا استنباط بڑا دقیق اور لطیف ہوتا ہے بعض اوقات غلط فہمی بھی ہو جاتی ہے کیونکہ عام طور پر لوگ تو یہی سمجھتے ہیں کہ امام بخاری جو احادیث لائے ہیں اس سے ان کا مقصود تراجم میں مذکور اصل مسئلہ کا اثبات ہے۔ حالانکہ ہر جگہ مقصود یہ نہیں ہوتا۔ جیسا کہ علامہ سندھی نے کہا ہے کہ عوام کی زیادہ تر غلط فہمی کی وجہ یہ سمجھنا ہے کہ امام بخاری ترجمہ کے آگے جو حدیث لا رہے ہیں اس سے ان کا مقصد ترجمہ کا اثبات ہے۔ اس نظر سے جب لوگ دیکھتے ہیں تو وہ حدیث اثبات کے لئے معلوم نہیں ہوتی۔ حیران ہو جاتے ہیں اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ترجمہ بذات خود ذرا مغلق ہوتا ہے اور اس کا مفہوم غلط سمجھ لیتے ہیں۔ حدیث اس کے مطابق نہیں ہوتی۔ یہ دو وجوہ ہوتی ہیں۔ جن کی وجہ سے لوگ غلط فہمی کا شکار ہو جاتے ہیں۔

اگر یہ بات ہی ہے تو پھر بخاری ترجمہ اور حدیث کیوں لاتے ہیں۔ حافظ ابن حجر کا اس بارے میں یہ خیال ہے کہ کبھی ایک حدیث عام ہوتی ہے اور ترجمہ تخصیص کے لئے ہوتا ہے بخاری کا مطلب یہ نہیں کہ اس تخصیص کو ثابت کرنا ہے بلکہ ان کا مدعا یہ ہوتا ہے کہ حدیث عام ہے مگر اس سے مراد خاص ہے۔ مطلق میں بھی اسی طرح کرتے ہیں۔ مطلق سے مراد مقید لیتے ہیں۔ مشکل حدیث اگر ہو تو اس کی توضیح کر دیتے ہیں۔ گویا ترجمہ تفسیر ہوتا ہے اسی طرح اگر کوئی چیز

غامض ہو تو اس کی ایضاح کر دیتے ہیں۔ اگر ظاہر حدیث ہے اس کا مفہوم اور ہے اور اس سے مقصود اور ہے تو ایسی صورت میں تاویل کر دیتے ہیں۔ مجمل ہو تو تفصیل کر دیتے ہیں۔ گویا تفصیل مجمل، تاویل ظاہر، ایضاح غامض و مشکل کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ تراجم کی ان کیفیتوں کو اگر سمجھ لیا جائے تو حقیقتِ حال کھل کر سامنے آجاتی ہے۔

ان کے علاوہ اشکال کی کچھ اور وجوہات بھی ہوتی ہیں۔ یہ حافظ ابن حجر کا نکتۂ نظر ہے۔ شاہ ولی اللہ نے ایک نکتہ بیان کیا ہے وہ کہتے ہیں۔ امام بخاری مثلاً ایک باب باندھتے ہیں۔ اس کے تحت پھر کچھ حدیثیں لاتے ہیں۔ باب ابھی ختم نہیں ہوتا۔ اس کے مطابق حدیثیں آگے آنی ہوتی ہیں۔ درمیان میں ایک اور باب باندھ دیتے ہیں۔ جن کا نام شاہ ولی اللہ باب فی باب رکھتے ہیں۔ وہ باب بمنزل تنبیہ اور فائدے کے ہوتا ہے۔ اس لئے ایک حدیث لاتے ہیں۔ جس کا تعلق دونوں بابوں سے ہوتا ہے۔ یعنی پہلے باب سے بھی اور فائدے والے باب سے بھی اور آگے جو حدیث آتی ہے اس کا تعلق پہلے باب سے ہوتا ہے۔ یہاں حافظ بھی حیران و ششدر ہو کر رہ گیا۔ اور کہتا ہے کہ شاید ناقل سے غلطی ہو گئی ہے۔ یہ حدیثیں پہلے ہونی چاہئیں تھیں بعد میں نقل کر دی ہیں۔ بخاری میں اس طرح کے بہت سے ابواب ہیں۔ شاہ ولی اللہ نے جو نکتہ بیان کیا ہے اسے سمجھنے کے بعد یہ مشکل عقدہ حل ہو جاتا ہے کہ امام بخاری نے ابواب بندی اس طرح کیوں کی ہے۔

درمیانی باب مستقل نہیں بلکہ ضمنی ہوتا ہے۔ مثلاً بخاری نے ایک باب باندھا ہے کتا اگر مسجد میں سے گذر جائے تو اس کا کیا حکم ہے۔ اسی طرح جس پانی سے بال دھوئے جائیں اس کا کیا حکم ہے ابھی یہ باب مکمل نہیں ہوئے کہ درمیان میں ایک اور باب باندھ دیا ہے۔ اذا ... ولغ الکلب فی الاناء۔ اس باب کا تعلق پہلے باب سے بھی ہے اور کتے کے مسئلہ کے ساتھ بھی۔ مگر اس سے کوئی تعلق نہیں کہ اگر کتا مسجد میں سے گذر جائے تو کیا حکم ہے۔ پانی کے مسئلہ کے ساتھ تعلق ہے۔ لیکن امام بخاری ایک اور مسئلہ بتانا چاہتے ہیں کہ کتا اگر کسی برتن میں منہ ڈال جائے تو برتن کو سات مرتبہ دھونا چاہیے اس تنبیہ کے لئے یہ باب باندھا ہے پھر وہ حدیثیں لائے ہیں۔ الکلاب تقبل فی المسجد یعنی ایک اور باب باندھ دیا۔ اس میں کتے کے ادبار و اقبال کی حدیثیں بعد میں لاتے ہیں۔ حافظ نے سمجھا کہ شاید ناقل سے غلطی ہو گئی ہے۔

امام بخاری ایک باب کی تفسیر کرنا چاہتے ہیں اور باب قائم کیا ہے۔ بول و براز کے وقت بناء اور جدار کے بغیر قبلہ کی جانب استقبال اور استدبار نہیں ہونا چاہیئے۔ بغیر بناء و جدار کی قید لگائی ہے گویا بناء اور جدار کی صورت میں کوئی حرج نہیں آگے جو حدیث لائے ہیں اس کے الفاظ ولا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروھا۔ ابوایوب کی یہ روایت ہے اس میں بناء اور جدار کا استثناء نہیں ہے آگے ایک اور

باب باندھ دیا ہے۔ باب التبرز علی اللبنتین۔ یعنی اینٹوں پر بیٹھ کر قضائے حاجت کرنا اس باب میں بناء و جدار کی حدیث لائے ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو عبداللہ بن عمر نے دیکھا تھا کہ آپ بیت الخلاء میں بیٹھے ہوئے ہیں۔ اور آپ کا رُخ مبارک بیت المقدس کی جانب اور پیٹھ خانہ کعبہ کی طرف ہے اس سے یہ ثابت ہوا کہ بناء اور جدار کی صورت میں جائز ہے۔ مگر یہاں ایک اور باب باندھ دیا ہے۔ یہ باب مستقل نہیں محض فائدے کے لئے ہے۔ اس حدیث کا تعلق پہلے باب کے ساتھ بھی ہے۔ اور فائدے والے باب کے ساتھ بھی۔

بڑے باب کے ضمن میں چھوٹے ابواب قائم کرنا

بدء الخلق میں وبث فیہا من کل دابۃ ایک ایسا باب ہے جس میں بڑی حدیثیں لائے ہیں درمیان میں چھوٹے باب باندھتے جاتے ہیں یہ ابواب بھی بمنزل فائدے کے ہیں۔ خیر المال المرء الغنم۔ ایک باب باندھ دیا ہے ایک حدیث اس میں آگئی ہے۔ باقی سب پہلے باب سے متعلق ہیں یہ بھی ایک قسم کا دابۃ ہی ہے مگر ایک اور فائدے پر تنبیہ کرنے کے لئے باب باندھ دیا ہے۔ ایک جگہ ایک باب باندھا ہے۔ شاہ ولی اللہ کا خیال ہے کہ یہاں باب بہذا الاسناد کے منزلہ ہے۔ اس حدیث کی پہلے جو سند بیان کی ہے اس ترجمہ کی سند بھی وہی ہے۔ اذا قال الامام آمین والی حدیث آئی ہے اس سے پہلے یتعاقبون فیکم ملائکۃ باللیل وملائکۃ بالنہار آتا ہے۔ دونوں کی سند ایک ہی ہے یہ باب بہذا الاسناد کے معنی میں ہے۔ کیونکہ آگے اس کے موافق کوئی حدیث نہیں ہے۔ بخاری میں ایک جگہ ہی آیا ہے اور کسی جگہ نہیں۔

اور کبھی امام بخاری اس طرح بھی کرتے ہیں کہ ایک مسئلہ مختلف فیہ ہے باب باندھ کر دونوں قسم کی حدیثیں جمع کر دیتے ہیں۔ بعض سے باب کی نفی ہوتی ہے اور بعض سے اثبات ہوتا ہے۔ امام بخاری کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ لوگ ان حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں آگے تطبیق کی کوئی وجہ بیان نہیں کرتے۔ ناظر پر چھوڑ دیتے ہیں کہ وہ خود غور کریں۔ سوچیں کہ ان کے مابین تطبیق کس طرح ہو سکتی ہے کبھی تطبیق دے بھی دیتے ہیں۔

ترجمہ کے بغیر صرف باب

تراجم میں اس طرح تھوڑا سا خلجان پیدا ہو جاتا ہے اس طرح کے جو ابواب ہیں وہ دو طرح کے ہیں۔ بعض ابواب ایسے ہیں جن میں ترجمہ نہیں صرف "باب" ہے۔ آگے حدیث لے آئے ہیں۔ اس قسم کے باب کے بارے میں حافظ ابن حجر کا خیال ہے کہ اس کو غیر مترجم کہنا چاہیئے۔ اس کا تعلق پہلے ترجمہ کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ وہ پہلے باب سے بمنزل فصل کے ہے مگر بعض جگہ پہلے باب کے فصل کی طرح وہ باب نہیں بن سکتا مشکل ہو جاتا ہے جیسا کہ امام بخاری نے کتاب المساجد میں پہلے ایک باب باندھا ہے۔ ادخال البعیر فی المسجد

بعلۃ آگے حدیث بھی لے آئے ہیں۔ اونٹنی پر سوار ہو کر طواف بھی کیا ہے آگے پھر "بابٌ" کہتے ہیں اس کے بعد حدیث لائے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دو صحابی بیٹھے تھے جب باہر نکلے تو ان میں سے ایک کی لاٹھی روشن ہو گئی۔ آگے راستہ الگ الگ تھا پھر دونوں کی روشن ہو گئیں۔ ادخال البعیر فی المسجد سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ یہ بمنزل فصل بھی نہیں بن سکتا۔ بخاری اس باب میں اس حدیث کو اس لئے لائے ہیں کہ اس سے ایسا مسئلہ استنباط کرنا چاہتے ہیں جو کتاب المساجد سے تعلق رکھتا ہو حافظ نے خیال ظاہر کیا ہے کہ یہی ہو سکتا ہے فضل الاتیان الی المسجد فی ظلمۃ۔ تاریکی میں مسجد کے اندر آنے کی فضیلت۔ شائد اس حدیث کی طرف بھی تلمیح ہو جائے۔ بشر المشائین فی الظلمات الی المساجد بالنور التام یوم القیامۃ۔ اس کا کچھ حصہ دنیا میں بھی ظاہر ہو گیا۔ گویا یہ غیر مترجم باب ہے۔ جو بمنزل فصل کے نہیں۔

حافظ ابن حجر نے بھی فصل والا قاعدہ جو بنایا ہے۔ سوچ سمجھ کر ہی بنایا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جس جگہ بھی آجائے اس کا مطلب یہی ہو کہ بخاری کا منشا یہ ہے کہ حدیث سے ایسا مسئلہ استنباط کرو جس کا اس کتاب سے تعلق ہو۔ یعنی جس طرح خود میں نے تراجم کے عنوان قائم کئے ہیں اس طرح تم بھی ترجمہ بیان کرو۔ گویا بخاری قارئین کو مجتہد بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس لئے باب کو مبہم چھوڑ دیتا ہے۔

ایک جگہ تو حافظ خود عاجز آگیا ہے کہ فصل کہنے کی دوسری جگہ کون سی دلیل ہے بجز اس کے کہ اس کا پہلے باب سے کچھ نہ کچھ تعلق ہے۔

مترجم الابواب مترجم باب بعض جگہ اس قسم کے ہوتے ہیں کہ اس کے بعد کوئی حدیث نہیں ہوتی۔ ایک ترجمہ بیان کیا ہے اس کے بعد ایک اور ترجمہ ذکر کر دیا ہے اس میں حدیث ہے پہلے ترجمہ کے متعلق کوئی حدیث نہیں اس کے بعد ایک اور باب باندھ دیا ہے۔ اس کے آگے حدیث لائے ہیں .... ایسا کیوں کرتے ہیں؟

ایسا اس لئے کرتے ہیں کہ امام بخاری ناظر کو اس طرف متوجہ کرتے ہیں کہ اس ترجمہ کی حدیث بخاری میں تلاش کرو کہ کون سی حدیث اس ترجمہ کی مؤید ہے وہ حدیث آگے پیچھے ہی ہوتی ہے لیکن بخاری اس جگہ اس حدیث کو ذکر نہیں کرتے صرف ترجمہ ہی پر اکتفا کرتے ہیں۔ بخاری میں یہ بہت قلیل ہے۔

مترجم باب بھی دو قسم کے ہوتے ہیں بعض جگہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک مسئلہ بیان کرتے ہیں مگر آگے اس کی دلیل نقل نہیں کرتے اور ایک مسئلہ ایسا بھی ہوتا ہے جس کی دلیل نقل کر دیتے ہیں۔ جہاں دلیل نہ ہو وہ تو محض مجرد ترجمہ ہی ہو گا۔ مترجم مجرد اس کا نام رکھ دو۔

جس کی آگے دلیل ہوتی ہے۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ بعض وقت حدیث لے آتے ہیں۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ سند حدیث ذکر نہیں کرتے۔ کوئی معلق حدیث ترجمہ میں لے آتے ہیں یا پھر کسی صحابی یا تابعی کا اثر لے آتے ہیں۔ اور کبھی قرآن کی آیت ہی ذکر کر دیتے ہیں اور کبھی تینوں

چیزیں ذکر کر دیتے ہیں۔ یعنی قرآن کی آیت بھی، حدیث معلق بھی اور اثر بھی ہوتا ہے اور کبھی دو چیزیں ہوتی ہیں۔ یعنی قرآن کی آیت اور حدیث معلق اور کبھی صرف آثار ہی ذکر کرتے ہیں۔ یا اثر اور حدیث ہوتی ہے یا اثر اور آیت قرآنی ہوتی ہے۔ اس طرح متعدد صورتیں ہوتی ہیں۔ جہاں حدیث آ جاتی ہے اس صورت میں ترجمہ کے ساتھ مناسبت کا مسئلہ تو پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اگر مسند حدیث نہ ہو اور معلق ہی ہو تو اس صورت میں اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے کہ اس بارے میں کوئی مسند حدیث نہیں ملی۔ معلق ہی ملی ہے۔ یعنی شرط بخاری پر نہیں ملی اس لئے چھوڑ دی ہے۔ کوئی اثر نقل کر دیا یا آیت قرآنی نقل کر دی۔ اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ استدلال کے لئے قرآن کی آیت کافی ہے۔ حدیث کی ضرورت نہیں۔ مسئلہ کا استنباط اس طرح بھی کیا جا سکتا ہے۔ جہاں حدیث موجود ہو اس کے متعلق یہ ذکر تھا۔

بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ مقصد محض استنباط ہی ہوتا ہے اس وجہ سے غلطی کر جاتے ہیں۔ مقاصد اس کے علاوہ اور بھی ہوتے ہیں جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ حافظ ابن حجر اور شاہ ولی اللہ دونوں نے ذکر کیا ہے کہ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ضعیف حدیث ہوتی ہے اسے ترجمہ میں رکھ دیتے ہیں پھر آگے صحیح حدیث بھی پیش کر دیتے ہیں۔ اس سے امام بخاری کا منشا یہ ہوتا ہے کہ ترجمہ میں اگرچہ ضعیف ہے مگر صحیح حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے خواہ وہ عبارتاً دلالت کرے خواہ اشارۃً کرے یا اقتضاءً حدیث دلالت کرتی ہو۔ مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے مگر اس سے مقصد ثابت ہوتا ہے امام بخاری اکثر جگہ ایسا کرتے ہیں۔

تین قسم کی احادیث معلوم ہوا کہ بخاری میں تین قسم کی احادیث ہیں۔ ایک وہ ہیں جو مسند ہیں جو بخاری کا مقصود ہیں ان کو پیچھے لاتے ہیں اور بعض ترجمہ باب میں معلق آ جاتی ہیں۔ تیسری حدیث وہ ہیں جن کے لفظ کے ساتھ باب باندھ دیا ہے لیکن باب قول النبیؐ نہیں کہا جیسا کہ بخاری کی پہلی کتاب الایمان میں پہلا باب ہے باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بنی الاسلام علی خمس۔ یہاں تو قول کی تصریح کر دی ہے۔ یہ حدیث خود بخاری میں موجود ہے۔ اور حدیث کے جس جگہ لفظ کی تصریح نہ کریں اس جگہ اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ الاثنان فما فوقهما جماعة۔ بخاری نے یہ باب باندھا ہے۔ یہ حدیث ہے اذا اقیمت الصلوٰة فلا صلوٰة الا المکتوبة۔ یہ باب بھی باندھا ہے۔ مگر قول النبی بھی نہیں کہا۔ حالانکہ مسلم میں یہ حدیث آتی ہے۔ بخاری میں یہ نہیں ہے۔ چونکہ اس کے رفع میں اختلاف ہے۔ بعض اسے مرفوع کہتے ہیں اور بعض موقوف۔ ابوہریرہ تک پہنچا دیتے ہیں اس لئے بخاری وہاں صرف باب ہی باندھتے ہیں اذا اقیمت الصلوٰة فلا صلوٰة الا المکتوبة یوں لگتا ہے کہ اپنی طرف سے ایک بات کہہ رہے ہیں۔ الاقامة

واحدۃ باب باندھا ہے۔ یہ بھی ایک حدیث ہی ہے انہوں نے باب باندھ دیا ہے۔ کتاب الصلوٰۃ کتاب الاذان وغیرہ میں جو اکثر ابواب آتے ہیں وہ عموماً حدیث کے ہی الفاظ ہیں۔ لیکن وہ شرط بخاری پر نہیں آگے حدیث لائے ہیں لایزال وال من قریش۔ یہ حدیث لائے ہیں اور الائمۃ من قریش نہیں لائے۔ ایسا بخاری اکثر جگہ کرتے ہیں۔ حدیث ہوتی ہے مگر بخاری کی شرط پر نہیں ہوتی۔ حالانکہ دوسری شرط پر صحیح بھی ہوتی ہے۔ اشارہ تک نہیں کرتے کہ حدیث ہے۔ ایسا عنوان قائم کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جیسے اپنی جانب سے باب باندھ رہے ہیں۔ تتبع اور تلاشِ بسیار کے بعد پتہ چلتا ہے کہ ہوتی وہ حدیث ہی ہے۔ بعض وقت معمولی بات پر باب باندھ دیتے ہیں۔ مثلاً باب قول الرجل ما صلینا۔ یہ لفظ کہنا چاہیئے یا نہیں۔ اس قسم کے ابواب آ جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں عبدالرزاق۔ ابن ابی شیبہ ان میں بعض ابواب آ جاتے ہیں۔ ان میں آثار نقل کرتے ہیں۔ جن میں اس کی نفی ہوتی ہے کہ یہ کہنا جائز نہیں بخاری کے دراصل پہلی کتابوں پر تعاقبات ہوتے ہیں۔ لفظ تو معمولی ہے ما صلینا کہنا جائز نہیں۔

آیاتِ قرآنی سے استدلال

اصل چونکہ قرآن ہے حدیث تو اس کی تفسیر یا بیان ہے اس لئے امام بخاری آیات قرآنی نقل کرکے استدلال کرتے ہیں اس لئے امام بخاری عام طور پر ہر کتاب کے آغاز میں جب کوئی باب قائم کرتے ہیں تو قرآن کی آیت ضرور ذکر کرتے ہیں۔ یہ بتانے کے لئے کہ پہلے مسئلہ قرآن میں ہونا چاہیئے اس کا بیان آگے حدیث میں آ جائے۔

کتاب کے آغاز بدء الوحی میں بھی قرآن کی آیت ذکر کی ہے انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح والنبیین من بعدہٖ۔ ہر جگہ ایسا ہی کرتے ہیں۔ جیسا کہ کتاب الایمان میں سات آٹھ آیات ذکر کی ہیں جو ایمان کی کمی بیشی پر دلالت کرتی ہیں اسی طرح کتاب الوضوء میں اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم و ایدیکم الایہ لائے ہیں۔ گویا حدیث تفسیر یا بیان کے بمنزل تصور کرتے ہیں ایسا نہیں جس طرح کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ قرآن جب مفصل ہے تو اس کی تفسیر کی کیا ضرورت ہے۔ خاص بنفسہٖ بین ہوتا ہے بیان کی ضرورت نہیں۔ شافعی تو حدیث کو بیان کہتے ہیں مگر حنفی ذرا توقف کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں بیان کہنے کی ضرورت نہیں۔ مثلاً یہ وضو کی آیت ہے اپنی جگہ اپنا مفہوم ادا کر رہی ہے اس کی تفسیر کی آخر کیا ضرورت ہے۔ جیسے وضو کے بارے میں آیت قرآنی اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم و ایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم و ارجلکم الی الکعبین اپنی جگہ اپنا پورا مفہوم اور مطلب ادا کر رہی ہے۔ لیکن جہاں اجمال آئے گا وہاں تو ضرورت پڑے گی۔ مثلاً امر ایک ہی دفعہ کے لئے ہوتا ہے۔ بس ایک مرتبہ کرنے سے فرض ادا ہو گیا۔ باقی دو، تین، چار دفعہ کا کیا حکم ہے اس کا حکم قرآن نے ذکر نہیں کیا۔ حدیث ہی بتائے گی کہ ایک دفعہ فرض ہے اور باقی سنت۔

اس سے صاف معلوم ہوا کہ حدیث تفسیر و بیان کا کام دیتی ہے۔ اسی طرح مسح رأس ہے۔

علماء کا اس میں اختلاف ہے کیا اس صورت میں حدیث کی ضرورت پیش آئے گی یا نہیں۔ ضرورت تو صرف اسی صورت میں نہیں پڑے گی جب کہ مجمل نہ ہو۔ احناف اسے مجمل بنا کر رُبع راس کے ساتھ تفسیر کر دیتے ہیں اور شافعی اسے مطلق بناتے ہیں اور مطلق کی تفسیر کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اگر حدیث میں کوئی قید آ جائے پھر سبھی تقسیم کرتے ہیں۔ حدیث میں کوئی قید نہیں آپ کا عمل ہے۔ سر کے بعض حصے پر بھی آپ سے مسح ثابت ہے اور سارے سر کا مسح بھی۔ جس صورت میں آپ نے سر کے بعض حصہ پر مسح کیا ہے باقی مسح پگڑی پر کیا ہے۔ آپ کے دونوں طرح سے مسح کرنے کی وجہ سے اختلاف پڑ گیا۔ پگڑی کا درجہ تکمیل کا تھا۔ اب سوال یہ پیدا ہوا کہ پگڑی پر جو مسح آپ نے کیا وہ قائم مقام تھا یا نہیں۔ اگر اسے سر کے قائم مقام مانا جائے۔ پھر تو مسئلہ سر کا ہی رہا۔ لہٰذا سر کی تکمیل کرنی چاہیئے۔ اگرچہ بعض نے پگڑی کا ذکر نہیں کیا۔ عدم ذکر سے نفی ثابت نہیں ہوتی۔ جب دوسری روایت میں آ گیا ہے تو بلا حیل و حجت لے لینا چاہیئے۔ اس طرح کچھ نہ کچھ تفسیر ہو جاتی ہے۔

یہاں ایک سوال ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ امام بخاری نے باب فی باب اور تراجم وغیرہ کا فیصلہ ناظر پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ خود تتبع کر کے سوچ سمجھ کر حدیث تلاش کر کے باب اور تراجم کے مطابق تطبیق دینے کی از خود سعی کریں۔ کیا امام بخاری جب اپنے شاگردوں کو بخاری پڑھاتے تھے۔ اس وقت ایسے مقامات کی وضاحت نہیں کرتے تھے۔ کہ بعد کے شارحین حضرات حتیٰ کہ حافظ ابن حجر کو اتنی دقت اور پریشانی کا سامنا کرنا پڑا اور بعض مقام پر صحیح رائے قائم نہ کر سکے۔

فہمِ بخاری میں لسانی مشکلات

جس زمانے میں امام بخاری اپنی کتاب پڑھاتے تھے۔ اس زمانے میں عربی زبان اپنے عروج پر تھی۔ لوگ آسانی سے اس زبان کو سمجھتے تھے رفتہ رفتہ بعد زمانی پیدا ہوتا گیا۔ زبان پر لوگوں کی گرفت بھی ڈھیلی ہوتی گئی۔ جس طرح قرآن کے بارے میں ہوا۔ دورِ صحابہ میں قرآن فہمی میں کوئی لسانی دقت پیش نہیں آتی تھی۔ آہستہ آہستہ توجہ اس طرف سے ہٹتی گئی۔ اور مفاہیم قرآن کے سمجھنے میں دشواری اور دقت پیش آتی گئی۔ اور قرآن مجید میں اجمال پیدا ہوتا گیا۔ اسی طرح حدیث کے متعلق ہوا۔ امام بخاری کے شاگرد ایک قسم کے اہلِ زبان تھے۔ اس لئے وہ آسانی سے بخاری کے ایسے مقام کو سمجھ جاتے ہوں گے۔ کیونکہ حدیث اس زمانے میں اعلیٰ درجہ پر پہنچ چکی تھی۔ استاد سے جب پڑھتے تھے۔ اشارہ ہی ان کے لئے کافی ہوتا تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر انہیں کسی قسم کا اشکال ہوتا تو ضرور سوال کرتے اور امام بخاری اس کی وضاحت کرتے۔ ان سے چونکہ کسی قسم کا اشکال مروی نہیں۔ اسی سے ثابت ہوتا ہے کہ اشارہ سے ہی سمجھ گئے ہوں گے۔ ایسا تو نہیں تھا کہ بس یوں گول مول پڑھ جاتے تھے اور سمجھتے نہیں تھے۔ فی زمانہ لوگوں کی مانند تو نہیں تھے جو باوجود عربی زبان پر پوری دسترس نہ رکھنے کے صرف اردو کے بل بوتے پر قرآن و حدیث

کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہمارے ملک میں تو جب تک اردو پڑھ نہ لی جائے اچھی طرح پڑھ لکھ نہیں سکتے کیونکہ عام لوگ پنجابی ہی بولتے ہیں اور اردو اچھی طرح نہیں بول سکتے۔

حافظ ابن حجر بڑے فاضل آدمی تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس پر زیادہ غور و فکر نہیں کیا اس لئے اصل حقیقت تک نہ پہنچ سکے اور شاہ ولی اللہ نے غور و تدبر کیا اور وہ نتیجہ خیز تہہ تک پہنچ گئے۔ شاہ صاحب نے جب غور کیا تو دیکھا امام بخاری کی روش مختلف جگہوں میں ایک ہی ہے۔ اس سے انہیں پتہ چل گیا کہ امام بخاری کا مقصد یہی ہے ایک مقام نہیں بیسیوں مقام ایسے ہیں جہاں ان کا یہ قاعدہ صحیح طور پر منطبق ہوتا ہے۔ بخاری کا انداز و اسلوب بہرحال حیرت انگیز اور قابل داد ہے۔ وہ خود کہتے تھے کہ اگر آج میرے اساتذہ بھی زندہ ہوتے تو وہ درطۂ حیرت میں پڑ کر رہ جاتے اور معلوم نہ کر سکتے کہ میں نے اپنی کتاب کس طرح لکھی ہے۔ اہل زبان کو زیادہ غور و فکر کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس لئے یہ باور کیا جا سکتا ہے کہ امام بخاری کے دقیق مطالب کو سمجھنے میں ان کو شاگردوں کو زیادہ دقت اور دشواری کا سامنا نہیں کرنا پڑا ہوگا۔

امامؒ کا ایک گرانقدر مقولہ

امام بخاری گو نسلی اعتبار سے عجمی یعنی فارسی نژاد تھے مگر عربی اچھی طرح پڑھنے کے بعد عربی ہی بن گئے تھے۔ ان کا ایک مقولہ بڑا مشہور ہے۔ ان الرجل لا یصیر محدثا کاملاً الا بعد ان یکتب اربعًا مع اربع کاربع مثل اربع فی اربع عند اربع باربع علی اربع لاربع۔ فلا تتم ھذہ الرباعیات الا باربع مع اربع اذا تمت ھان علیہ اربع وابتلی باربع اذا صبر علیھا اثابہ اللہ فی الدنیا باربع واکرمہ اللہ فی الآخرۃ باربع۔

مولوی عبدالرشید نعمانی یہاں آیا تھا وہ کہتا تھا کہ اس کی سند صحیح نہیں رباعیات کو اربعین بخاری کہتا تھا میں نے کہا اربعین نہیں رباعیات ہے۔

مولوی عطاء اللہ صاحب بھوجیانی کہتا ہے کہ حافظ نے اس پر جرح کی ہے۔ میں نے یہ جرح کہیں نہیں دیکھی۔ صرف ایک راوی پر معمولی سا اعتراض ہے۔ وہ اعتراض از قسم انقطاع وضاع یا کذاب کا نہیں۔

قسطلانی نے اس کو باسند نقل کیا ہے۔ سیوطی نے بھی تدریب الراوی میں آداب طالب کے تحت نقل کیا ہے مگر اس نے اس کی سند نقل نہیں کی کہ کس ذریعہ سے پہنچی ہے۔ قسطلانی نے وہ واقعہ بھی نقل کیا ہے جو اس مقولہ کا باعث ہوا۔ لکھتے ہیں کہ ایک آدمی آپ کے پاس پڑھنے کے لئے آیا۔ وہ آدمی دراصل ایک قاضی تھے معزول ہو گئے۔ اپنے صاحبزادے کو امام بخاری کی خدمت میں پڑھنے کے لئے لایا۔ امام بخاری نے کہا کہ جب تک مقادیر کو معلوم نہ کر لو اس وقت تک اس علم میں داخل نہیں ہونا چاہیئے۔ لا تدخل فی العلم الا بعد معرفۃ۔ مقادیرہ وحدودہ اس نے دریافت کیا کہ مقادیر اور حدود کیا ہیں۔ اس موقع پر آپ نے یہ مقولہ کہا تھا۔ پھر اس کی تفسیر بھی

بیان فرما دی۔

الا بعد ان یکتب اربعا:۔ اربعا کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث، صحابہؓ کرام کے حالات ان کی تعداد، تابعین اور ان کے بعد کے علماء کرام یہ چار چیزیں سب سے پہلے لکھ لیں یعنی ان کو اچھی طرح جانتا ہو۔ احادیث سے پوری طرح واقف ہو، حالات صحابہ سے واقف ہو۔ اس سلسلہ میں کم از کم الاصابہ فی معرفۃ الصحابۃ پڑھ لے۔ تابعین اور تبع تابعین کے حالات سے روشناس ہو۔ امام بخاری نے تابعین تک رکھا۔

مع اربع۔ کا مطلب یہ ہے ان کے نام، ان کی کنیتیں، ان کے مساکن، سنین ولادت و وفات ان سب کا ضبط ہونا چاہیئے۔

کاربع۔ کا مطلب یہ ہے۔ چار چیزوں کے ساتھ تشبیہہ دی ہے یعنی جس طرح یہ چار چیزیں چار چیزوں کے ساتھ ہیں یہ ان چار چیزوں کی طرح ہیں جن کے ساتھ چار چیزیں ہوتی ہیں جیسا کہ خطبہ کے لئے حمد ہوتی ہے۔ سورت کے لئے بسم اللہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ نماز کے لئے فاتحہ کی ضرورت ہے تکبیر کی ضرورت ہوتی ہے اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسم مبارک کے ساتھ درود کی ضرورت ہے اس طرح کی چار چیزیں ہیں۔

مثل اربع۔ کا مطلب یہ ہے مرسلات۔ موصولات۔ موقوفات اور مقطوعات۔ مقطوعات سے مراد تابعین کے اقوال ہیں۔ ان کو بھی تحریر کرنا چاہیئے۔

فی اربع۔ سے مراد چار زمانے ہیں۔ بچپن کا زمانہ۔ ایام شباب یعنی جوانی کا زمانہ۔ ادھیڑ پن عمر کا ہو۔ شیخوخت کا ہو گویا سارے زمانوں میں لکھے یعنی کسی وقت التوا میں نہ ڈالے۔

عند اربع۔ کا مطلب یہ ہے کہ خواہ فرصت ہو یا مشغولیت، فقیر ہو یا غنی ہر حالت میں لکھے۔

باربع۔ کا مطلب یہ ہے کہ پہاڑوں میں ہو، جنگلوں میں ہو۔ سمندروں میں ہو یا آبادیوں میں ہو۔ جہاں ہو وہیں حدیث لکھے۔ جہاں حدیث ملے وہیں نوٹ کرلے۔

علی اربع۔ سے مراد لکھنے اور نوشت کرنے کی چیزیں۔ سلیٹیں ہوں۔ ہڈیاں ہوں چمڑہ ہو یا سیپیاں ہوں یعنی اگر کاغذ دستیاب نہ ہو تو ان میں سے کسی پر یا جو چیز مہیا ہو اس پر لکھے۔

عن اربع۔ کا مطلب یہ ہے کہ اپنے سے عمر میں چھوٹا ہو، ہم عمر ہو، بڑا ہو یا اپنے باپ کی کتاب سے لکھے بہرحال جس سے حدیث ملے لکھ لے۔

لاربع۔ یعنی چار چیزوں کے لئے، اخلاص ہو۔ اللہ کے لئے لکھے، عمل پیرا ہونے کی غرض کے پیش نظر پھر تصنیف کے لئے اور پھر اشاعت وطباعت کے لئے۔

یہ رباعیات اس وقت پوری ہوں گی جب انسان کے پاس چار چیزیں ہوں گی

اربع مع اربع - پہلی چار چیزیں تو یہ ہیں کہ انسان لغت جانتا ہو۔ کتابت سے واقف ہو یعنی لکھنا جانتا ہو ایسا نہ ہو کہ اپنا نام بھی لکھنا نہ جانتا ہو۔ صرف و نحو سے پوری واقفیت ہو۔

چار چیزیں وہبی ہیں۔ صحت، قدرت، حرص اور شوق اور حفظ۔ یہ چار چیزیں ہوں تو پھر انسان پڑھ سکتا ہے۔ جب یہ پوری ہو جائیں پھر ابتلاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے آئے گا اور اس سے ذہن میں تبدیلی ہو جائے گی۔

ابتلاء تو یہ ہو گا کہ دشمن خوش ہوں گے کہ اچھی طرف لگا ہے نہ دین ہے نہ دنیا ملاں بن کر رہ جائے گا۔ لوگ نظرِ حقارت سے دیکھنے لگتے ہیں حتیٰ کہ دوست بھی ملامت کرتے ہیں کہ کون سی لائن اختیار کی ہے کھائے گا کہاں سے۔ گویا شماتت اعداء، ملامۃ الاصدقاء وطعن الجھلاء وحسد العلماء۔ چار چیزیں پیدا ہو جائیں گی۔ پھر وہ چار چیزوں کی کوئی قدر نہیں کرتا۔ بیوی، بچے، مال و دولت اور وطن۔ سب چیزیں ذہن سے نکل جاتی ہیں۔ ایسے شخص کے لئے کچھ فرق نہیں کہ یہاں رہے یا وہاں رہے کیونکہ مقصد ہی اس کا اور ہوتا ہے۔

ایسے شخص پہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے چار چیزیں عنایت ہوتی ہیں۔ عزت، قناعت ہمیشہ کی مسرت اور خوشی اور علم کی ہیبت۔ گویا عز القناعۃ وھیبۃ العلم ولذۃ العلم والفرح الدائم اور روز محشر احباب اور دوستوں کو پانی پلائے گا۔ شفاعت کرے گا۔ علاوہ ازیں انبیاء اور مرسلین کا ہمیشگی کا جوار نصیب ہو گا۔

یہ سن کر قاضی صاحب کا صاحبزادہ کہنے لگا کہ مجھ سے یہ نہیں ہو سکتا۔ امام بخاری نے فرمایا اگر یہ نہیں ہو سکتا تو فقہ پڑھ لو جو گھر بیٹھے پڑھ لو گے اور جھٹ قاضی بن جاؤ گے۔

دوسرا مقولہ دوسرا مقولہ امام بخاری کا یہ ہے کہ مسائل میں جو ضرورت بھی پیش آتی ہے وہ ساری کی ساری سنت میں موجود ہے۔ کسی نے پوچھا کہ آدمی سنت میں مسائل سمجھ بھی سکتا ہے۔ امام بخاری نے فرمایا ضرور سمجھ سکتا ہے اگر سمجھنے کی کوشش کرے۔ سنت میں مسائل ضرور یہ موجود ہوں اور انہیں سمجھا نہ جا سکے تو اس کا کیا فائدہ؟

بعض لوگ تو طوطے کی طرح کہہ دیتے ہیں کہ قرآن میں سب کچھ ہے۔ کون سا مسئلہ ہے جس کا قرآن میں حل نہ ہو۔ سب کچھ سے مراد دین کی باتیں اور دینی مسائل ہیں۔ دنیاوی مسائل مراد نہیں ہیں کہ کوئی علم جعفر کو قرآن سے ثابت کرنے کھڑا ہو۔ بعض بہت زیادہ دانشمند قرآن سے اس علم کو نکالنے کی سعیِ لاحاصل بھی کرتے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن جامع ہے۔ دنیاوی احکام کی جامعیت ہے مثلاً اس میں حکم مل جائے گا کہ مسجد بنانی چاہیئے۔ کس طرز کی بنائے کیسے بنائی جائے۔ طول و عرض اور اونچائی

کتنی ہو، اینٹیں اور مسالہ کیسا ہونا چاہیئے۔ تزئین و آرائش کیسی ہو۔ یہ چیزیں انسانی علم و تجربہ سے معلوم ہوں گی۔ کوئی انجینیر و معمار ہی اس بارے میں راہنمائی کرے گا۔

کپڑے اور لباس کے بارے میں بتائے گا کہ لباس ستر کے لئے ہے اور موسمی ضرورت کیلئے ہے، ضمناً خوش پوشی بھی اس میں آ جائے گی اور ساتھ ہی حدود بھی بتا دے گا کہ پاجامہ یا تہبند کہاں تک ہونا چاہیئے۔ مرد کے لئے سونا حرام ریشم حرام اور بعض مخصوص رنگ حرام ہیں۔ کپڑا بنا کیسے جائے یہ کوئی جولاہا ہی بتائے گا۔ تراش خراش کرکے سیا کیسے کیا جائے گا یہ درزی بتائے گا۔ مٹھائی اور حلوہ کیسے بنایا جائے۔ اس پر قرآن کوئی روشنی نہیں ڈالے گا یہ کسی بازاری حلوائی سے معلوم ہوگا۔ احکام تو شریعت سے مل جائیں گے۔ جیسا کہ شریعت نے کہہ دیا ہے ما سکت عنه فهو عفو۔

قرآن میں سب کچھ ہونے کا گویا یہ مطلب ہوا کہ دین کی سب باتیں ہیں اور دنیاوی احکام اجمالی طور پر ہیں اور شریعت نے جس چیز میں سکوت اور خاموشی اختیار کی ہے وہ معاف ہے ان الله فرض فرائض فلا تضیعوها وحد حدودًا فلا تعتدوها وسكت عن اشياء من غير نسيانٍ فلا تبحثوا عنها۔ بحث کرید نہ کرو جو کچھ ہے حلال ہے ما سکت عنه فهو عفو۔ دوسری جگہ ارشاد ہے حرّم حرمات فلا تنتهكوها۔ اس حدیث میں سارے مسائل آ گئے۔

ایک دفعہ مولوی ثناء اللہ سے آریہ کی بحث ہوئی۔ آریہ کہنے لگا کہ ہمارے ویدوں میں بم بنانے کا طریقہ بھی لکھا ہوا ہے گولے بارود بنانے کا اور لوہا پگھلانے کا طریقہ بھی لکھا ہے۔ مولوی ثناء اللہ صاحب نے کہا پھر تو یہ لوہاروں کی کتاب ہے لوہاروں کو دیدو۔ یہ دین کی بات نہیں۔

طنطاوی نے بھی اپنی تفسیر میں طرح طرح کی باتیں لکھی ہیں۔ استخراج من القرآن تو اسے نہیں کہا جا سکتا ہے لوگوں کی توجہ مبذول کرنے کے لئے ایسا کیا ہے اس میں جو بحثیں انہوں نے کی ہیں وہ سمجھنے سے ضرور تعلق رکھتی ہیں کیونکہ جہاں عالم کا ذکر آ گیا وہاں ارضیات و فلکیات کے مسائل پر کافی لکھا ہے۔ جتنا انسان عالم دنیا سے معرفت حاصل کرے گا۔ اتنا ہی معرفتِ الٰہی سے زیادہ بہرہ ور ہوگا۔

امام بخاری جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے فارسی نژاد عجمی ہیں۔ ایک مقام پر فارسی لفظ بھی لائے ہیں جو عام طور پر بغداد میں بولے جاتے تھے۔

باب : ۷

فنونِ حدیث

حدیث کے متعلقہ بہت سے مباحث زیر بحث آ چکے ہیں۔ ان کے علاوہ ایک بحث فنون کی بھی ہے۔ علم بالروایت کے اعتبار سے احادیث کی تقریباً ساٹھ اقسام ہیں۔ اور اجزاء تقریباً آٹھ ہیں۔ ان میں سے ایک علم عقائد ہے یہ وہ علم ہے جس میں عقائد زیر بحث آتے ہیں۔

فقہ میں جس ترتیب سے مسائل پر گفتگو کی جاتی ہے۔ یعنی بالترتیب کتاب الطہارت سے آغاز ہوتا ہے اور آخر تک اسی طرز پہ بحث ہوتی ہے۔ اسی طرح احادیث میں بھی بحث ہوتی ہے۔ جس کتاب میں اس اسلوب کو ملحوظ رکھا جائے اسے سنن کہتے ہیں۔ جیسا سنن نسائی، سنن ابوداؤد اور سنن ابن ماجہ وغیرہ۔

تفسیر میں بھی اس طرز و نہج پہ بعض لوگوں نے کتابیں لکھی ہیں۔ مثلاً تفسیر ابن جریر ہے۔ بہت عظیم اور ضخیم کتاب ہے۔ کہتے ہیں ابن جریج نے ان سے بھی پہلے تفسیر لکھی تھی۔ دوسرے علوم و فنون میں بھی بہت لوگوں نے کتابیں تصنیف کی ہیں۔ فن زہد پر الگ کتابیں تصنیف کی گئیں۔ علم ادب کو بعض لوگ الگ فن قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ وہ علم احکام میں ہی داخل ہے۔ اَدَب کے معنی کھانے پینے، خورد و نوش کے آداب اور طریقے ہیں اور یہ احکام کے زمرہ میں آتے ہیں۔

ابنِ جریر کی کتابِ تاریخ دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ بدا الخلق یعنی تخلیق مخلوقات کی ابتداء اور آغاز کس طرح ہوا اور دوسرا حصہ سیرت سرورِ عالم پر مشتمل ہے۔ اس ضمن میں مناقب، فتن کا ذکر بھی ہے۔ ہر مبحث الگ الگ بیان کیا ہے ان کے علاوہ اور اہلِ علم نے بھی ہر فن پر الگ الگ کتابیں تصنیف کی ہیں۔ گویا جامع قسم کی کتابیں لکھی ہیں۔

جامع اس کتاب کو کہتے ہیں جو تمام فنون پر حاوی ہو۔ بخاری کو اسی لئے جامع کے لقب سے ملقب کیا گیا ہے کہ اس میں تمام فنون پر بحث کی گئی ہے اور کسی ایک فن کو بھی نظر انداز نہیں کیا گیا۔ بلکہ اصول فقہ جو علم بالروایۃ میں شامل نہیں اس کا بھی خاطر خواہ خیال رکھا ہے اور چند مسائل اصول فقہ کے بھی بیان کئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ نہی تحریم کے لئے، اجماع حجت ہے قیاس کا حکم کیا ہے۔ اہل مدینہ اور اہل مکہ کے عمل کا کیا حکم ہے اس قسم کے مباحث کا زیادہ تر التزام امام بخاری نے الاعتصام بالکتاب والسنۃ میں کیا ہے۔ قیاس کی یہاں بخاری نے اگرچہ تردید ہی کی ہے۔ مگر حافظ ابن حجر کا خیال ہے امام بخاری

نے مطلق قیاس کی تردید نہیں کی بلکہ امام بخاری نے تکلف بالقیاس کا لفظ استعمال کیا ہے۔ یعنی اس قیاس کی نفی اور تردید کی ہے جس میں تکلف پایا جائے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام بخاری سرے سے قیاس کے منکر ہیں اسے کسی صورت میں درست نہیں سمجھتے۔

صحیح بخاری کا اندازِ تالیف

بخاری کا بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے ابواب ایسے ہیں۔ جہاں صریح حدیث ذکر کر رہے ہیں مگر وہاں صراحتاً دلالت ثابت نہیں ہوتی۔ ایک قسم کا قیاس ہی ہے کیونکہ ایک جزئی بیان کر کے دوسری جزئی کا اس سے استدلال کیا ہے۔ اسی کو قیاس کہتے ہیں۔ اس بنار پر بعض لوگ امام بخاری کو قیاس کا قائل تصور کرتے ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ قیاس نہیں بلکہ دلالت النص ہے۔

دلالت النص اور قیاس میں فرق ہے۔ دلالت النص واضح اور غیر مبہم چیز ہوتی ہے اس لئے اسے ہر آدمی آسانی سے سمجھ سکتا ہے اور قیاس کی نوعیت چونکہ ایسی نہیں ہوتی۔ اس لئے عام آدمی نہیں سمجھ سکتا صرف مجتہد ہی سمجھ سکتا ہے۔

دلالت النص ایک قسم کا بدیہی قیاس ہی ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں بھی حکم کا اطلاق علت کی بناء پر ہی لگایا جاتا ہے۔ فرق یہ ہوتا ہے کہ قیاس محض میں علت خفی ہوتی ہے اور قیاس بدیہی میں علت ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں ارشاد ہے لا تقل لھما اُفٍ اس آیت میں اُف سے جو منع فرمایا گیا ہے اس کی علت ایذار کے سوا اور کیا ہے۔ وہ تمام صورتیں جن میں ایذار کا پہلو پایا جائے اس کی رُو سے ممنوع قرار پائیں گی اور یہ ممانعت لغت کے اعتبار سے دلالت النص کے ساتھ ہوگی نہ کہ قیاس کے ساتھ۔ کیونکہ قیاس کی خفی علت تو صرف مجتہد ہی استنباط، قوت اجتہاد اور عقل کے ساتھ معلوم کر سکتا ہے عام آدمی کی دسترس سے یہ باہر ہے۔ گویا امام بخاری غالباً اگر قیاس کے قائل نہیں تو وہ اسے دلالت النص میں داخل کرتے ہیں دلالت النص جائز ہے۔ دلالت النص بھی پھر ایسی مشکک کلی ہے۔ جس میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

اہل ظاہر قیاس کے قائل نہیں

اہل ظاہر تو قیاس کے علاوہ اس دلالت النص کے بھی بالکل قائل نہیں کہتے ہیں کہ دلالت النص کوئی چیز نہیں۔ آیت لا تقل لھما میں جو صریح حکم معلوم ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ والدین کو اُف مت کہو۔ باقی رہا یہ کہ والدین کو مارنا پیٹنا نہیں چاہیئے اور دوسری کسی طرح ایذاء نہ دی جائے۔ ان کا ثبوت دوسرے ادلہ سے معلوم ہوتا ہے۔ اس آیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ لا تقل لھما اُفٍ سے اس امر کو نکالا جائے کہ دیگر اذیت رسانی کی صورتیں بھی ممنوع ہیں۔ اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ لفظ کی اپنے مفہوم پر

جو دلالت ہوتی ہے اسی سے حکم مستنبط ہوتا ہے اور کوئی چیز نہیں۔

امام بخاری کے متعلق ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ دلالت النص کے قائل ہیں۔ اس کے بغیر کوئی چارہ کار بھی تو نہیں۔ شوکانی نے بھی اسی قسم کی رائے کا اظہار کیا ہے کہ قیاس کا مطلقاً انکار کرنا تو درست نہیں کیونکہ بعض صورتیں قیاس کی ایسی ہیں۔ جن سے فرار کا کوئی راستہ نہیں مثلاً یہ کہ علت منصوص ہو، شریعت نے علت بیان کر دی ہو جیسے اما السن فعظم۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دانت سے ذبح کرنا منع فرمایا ہے۔ افریوا الاوداج فرمایا ہے۔ جس سے کاٹا جا سکے اس سے کاٹ لو ما خلا السن والظفر سن اور ظفر سے نہیں۔ سن اس لئے کہ وہ ہڈی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ہڈی سے منع ہے کیونکہ ہڈی کو علت قرار دیا گیا ہے۔ ابن حزم اسے نہیں مانتے وہ کہتے ہڈی ہونا بھی صرف دانت میں علت ہے اسے عام نہیں کیا جانا چاہیئے۔ کیونکہ آگے آتا ہے۔ اما الظفر فمدی الحبشۃ۔ اس کو ناخن کے ساتھ علت قرار کیوں نہیں دیتے۔ ناخن سے ذبح کرنا اس لئے منع ہے کہ کہ وہ حبشیوں کی چھری ہے۔ لہٰذا حبشیوں کی چھری سے منع ہونا چاہیئے۔ حالانکہ سب جائز سمجھتے ہیں۔ یہاں ناخن سے ممانعت کی علت یہ ہے کہ یہ حبشیوں کی چھری ہے۔ چھری ہونا صرف ظفر میں ہے اور کسی چیز میں نہیں۔ اسی طرح سن یعنی دانت میں بھی ہے۔

ابن حزم نے یہاں ایسا داؤ لگایا جسے عام لوگ نہیں سمجھتے۔ حالانکہ پہلی صورت میں عدم علت کی صراحت واضح ہے اور اس کے علاوہ دوسری حدیث میں اس کا صراحت کے ساتھ ذکر بھی آتا ہے کہ عظم یعنی ہڈی سے ذبح کرنا ممنوع ہے۔ ابن حزم اس کا جواب دیتا ہے کہ چونکہ اس کا دوسری حدیث میں صراحت سے ذکر آ گیا ہے اس لئے منع ہے اس لئے نہیں کہ علت بیان کی گئی ہے۔ ظفر میں جو علت بیان کی گئی ہے وہ تقبیح کے لئے ہے۔ باعث قباحت پہلو یہ ہے کہ حبشی لوگ درندوں کی طرح ناخنوں سے کاٹ کر کھاتے ہیں۔ ان سے تم ذبح نہ کیا کرو۔ یہ درندوں والا کام ہے۔ اس میں تو صرف قباحت کا بیان مقصود ہے۔ عظم میں تو تقبیح کی (موجب قباحت) کوئی چیز نہیں لہٰذا علیت پر محمول ہو گی۔ ناخنوں سے کاٹ کر کھانا درندوں کی خصلت کی غمازی کرتا ہے جو برا ناشائستہ اور بدذوقی کا کام ہے کوئی اچھا اور مہذب کام نہیں۔ اس میں تشبیہ تقبیح کے لئے ہے۔

شوکانی کے نزدیک قیاس کے جواز کی صورت

شوکانی کا خیال ہے کہ جب کوئی علت منصوص ہو تو اس صورت میں قیاس جائز ہے اسی طرح اگر علت بدیہی ہو بآسانی ہر شخص سمجھ سکتا ہو جیسے دلالت النص بھی کہا جا سکتا ہے تو بھی قیاس جائز ہے۔ جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے لا یبولن احدکم فی الماء

الدائم۔ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب نہ کرو۔ آپ کے اس فرمان سے یہاں یہ سمجھا جاتا ہے کہ پیشاب گندی چیز ہے۔ پھر پیشاب کرکے پانی میں گرانا بھی منع ہونا چاہیئے۔ یہ مطلب تو نہیں ہو سکتا کہ پیشاب کرنا تو منع ہے اور گرانا جائز ہے۔ اسی طرح براز اس سے اقبح ہے وہ بھی منع ہونا چاہیئے اس لئے شوکانی کہتے ہیں کہ یہ علت بدیہی ہے۔

اسی طرح اگر کوئی علت (3) نظری بھی ہو اور غور کرنے کے بعد یہ معلوم ہو جائے کہ مقیس اور مقیس علیہ میں کوئی فرق نہیں دونوں مساوی اور برابر ہیں۔ تو دونوں کا حکم ایک ہونا چاہیئے۔ منکرین قیاس اس بات کے قائل نہیں کہ وہ کہتے ہیں کہ ممکن ہے دونوں چیزیں ایک جیسی ہوں۔ ایک حلال اور ایک حرام ہو مثلاً بکری اور خنزیر ہے۔ ابن حزم کہتا ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں بکری کو حلال اور خنزیر کو حرام قرار دے دیا ہے

علماء بکری اور خنزیر دونوں میں فرق بتاتے ہیں مگر ابن حزم ان میں کوئی فرق نہیں سمجھتے مزید براں ابن حزم کہتا ہے کہ چچا زاد بہن اور ہمشیرہ میں کیا فرق ہے۔ دونوں رشتہ میں بہنیں ہیں چچا زاد بہن حلال ہے اور ہمشیرہ حرام ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن حزم حکمت کا بالکل قائل نہیں۔ ابن قیم اسی لئے کہتے ہیں۔ ایاك والظاهرية [illegible] نانها توجب قسوة القلب وحرمان عن محاسن الشريعة۔ انسان محاسن شریعت سے محروم رہ جاتا ہے بلکہ رہتا ہی کچھ نہیں۔ اس لئے کہ مثلین کا حکم ایک ہوتا ہے۔ مثلین میں فرق کرنا۔ ایک کو جائز اور ایک کو ناجائز قرار دینا ٹھیک نہیں۔ جب ان کا مثلین ہونا ثابت ہو جائے اور یہ کہ دونوں میں کوئی فرق بھی نہیں۔ مقطوع بنفی الفارق کی شکل ہو تو دونوں کا حکم ایک ہونا چاہیئے۔

شوکانی کہتا ہے کہ تین قسم کا قیاس تو جائز ہے۔ اگر کوئی شخص یہ کہہ دے کہ یہ تو دلالت النص ہے یہ بھی ٹھیک ہے۔ دلالت النص میں ان تین صورتوں کو داخل کرکے انکار کیا جائے تو گنجائش ہے۔ ان کے علاوہ قیاس کی جو صورتیں ہیں جہاں مقیس اور مقیس علیہ میں علت بیّن اور واضح نہیں دونوں میں فرق ہے۔ محض اس علت کی وجہ سے جو اپنے قیاس سے سمجھی ہے۔ اس کی بنیاد پر حکم ایک کر دینا درست نہیں کیونکہ اس سے اختلاف رائے پیدا ہو جائے گا ایک مجتہد کی رائے اور ہو گی، دوسرے کی اور تیسرے کی اور۔ حالانکہ شریعت الٰہی اختلافات کو مٹانے اور ختم کرنے آتی ہے اور اللہ تعالیٰ کتاب بھی اسی لئے نازل کرتا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے فبعث الله النبين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه لہذا ایسی چیز کا ہمیں حکم نہیں ہو سکتا جو موجب اختلاف ہو البتہ اتنا ہو سکتا ہے کہ انسان اپنی صوابدید کے مطابق سمجھتا ہو کہ دونوں چیزیں برابر ہیں۔ اگر کوئی حرام چیز ہے تو احتیاط کرے لیکن اسے عام لوگوں

کے لیئے شریعت قرار نہیں دے سکتا کہ کہتا پھرے کہ یہ عام الناس کے لیئے شریعت کا حکم ہے۔ وہ اپنی جگہ عمل کرتا رہے۔ دین تو وہی ہے جس میں کسی قسم کا اشتباہ نہ ہو اور بین ہو۔ انزلنا معھم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط۔ پیغمبر بینات لے کر آتے ہیں۔ لقد ارسلنا رسلنا بالبینٰت۔ ہم نے بیّنات بھیجی ہیں۔ کوئی چیستان نہیں بھیجی کہ کسی کی سمجھ ہی میں نہ آئیں۔

اگر اس کی دلالت بدیہی ہے یا مقطوع بنفی الفارق کی شکل ہے۔ ذہن میں ایک چیز آ سکتی ہے یا بالکل ہی منصوص ہے اس صورت میں وہ قیاس نہیں بلکہ اس کو دلالت النص کہنا چاہیئے۔ ہر ایک اس کو سمجھتا ہے اس میں اختلاف نہیں پیدا ہو سکتا۔ جب مذکورہ بالا چیزیں نہ ہوں تو اس صورت میں اختلاف ہے پھر بدیہی نہیں ایک نظری چیز ہو جائے گی۔ ایک علت قرار دے گا۔ دوسرا کہے گا، یہ علت نہیں ہے جیسا کہ سود کے بارے میں ہے۔ جن چیزوں کی تنصیص کی گئی ہے اشیاء ستہ الملح بالملح، البر بالبر، الشعیر بالشعیر، التمر بالتمر، مطعومات میں سے چار چیزوں کے نام ذکر کیئے ہیں اور دو چیزیں اثمان میں سے یعنی سونا اور چاندی۔ ان کے متعلق یہ حکم دے دیا گیا ہے کہ اگر دونوں کی جنس ایک ہو تو اس صورت میں ادھار بھی ممنوع ہے۔ اور کمی بیشی بھی منع ہے اگر اجناس مختلف ہو جائیں اور کیلی یعنی دونوں مطعومات میں سے ہوں جیسا کہ جو اور گندم ہے اس صورت میں دونوں کی فروخت ادھار منع ہے کمی بیشی جائز ہے اگر ثمن کی بیع مکیل کے ساتھ ہو۔ اس میں ادھار بھی جائز ہے اور کمی بیشی بھی جائز۔

اس میں علت کیا ہے؟ اس میں ائمہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ احناف کیل مع الجنس یا وزن مع الجنس علت قرار دیتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں قدر یعنی اندازہ قدر مع الجنس کو علت تسلیم کرتے ہیں۔ شافعی سونے چاندی میں تو ثمن کو ہی علت قرار دیتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جو چیز بھی ثمن ہو گی اس پر یہ حکم منطبق ہو جائے گا۔ باقی چار چیزوں میں مطعوم ہونا یعنی ان کا کھایا جانا ہی علت ہے۔ ہر مطعوم چیز میں کمی بیشی نہیں ہونی چاہیئے۔ امام مالک ان چیزوں میں علت قوت اور ادخار کو قرار دیتے ہیں اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ جو چیز انسان کے لیئے قوت بنتی ہے اور ذخیرہ کر کے رکھی جا سکتی ہے ان کے نزدیک خربوزے تربوز وغیرہ اس ضمن میں داخل نہیں ہوں گے۔ کیونکہ یہ چیزیں ذخیرہ نہیں ہو سکتیں۔ سونے چاندی میں امام شافعی کی طرح ثمن کو ہی علت مانتے ہیں۔

قیاس یا دلالت النص

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ قیاس ہے یا دلالت النص ہے۔ یعنی دوسری اشیاء پر جو انطباق کیا جاتا ہے یہ قیاس کی صورت میں کیا جاتا ہے یا دلالت النص کی شکل میں۔ بعض اسے دلالت النص کہتے ہیں۔ کیونکہ عقل کا تقاضا ہے کہ

دونوں میں کوئی فرق نہ ہو یہ بدیہی چیز ہے۔ علت جسے بھی قرار دیا جائے دونوں میں کوئی فرق نہیں اگرچہ امام شافعی طعام کو علت قرار دیتے ہیں اور گیہوں میں اور خار کو دونوں میں کیا فرق ہے۔ اس کی تفصیل نہیں ہے کہ کیا فرق ہے چاولوں میں کمی بیشی ممنوع ہو اور گندم میں جائز یہ نہیں ہو سکتا اس لئے یہ دلالت النص کی ہی شکل ہے۔ علت معلوم کرنے کے بعد گویا مقطوع بنفی الفارق[1] کی شکل بن گئی۔

ابن رشد اسے دلالت النص میں شامل کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کبھی دلالت النص کی علت میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے۔ علت نکالنے کے بعد حکم مقطوع بنفی الفارق کی شکل ہے قیاس میں یہ چیز نہیں ہوتی۔

شوکانی نے احناف کی علت کو ترجیح دی ہے (جب کہ اہل ظواہر کسی علت کے قائل ہی نہیں وہ کہتے ہیں مطعومات میں سے حدیث میں مذکور چار یا تین چیزیں اور اثمان میں دو چیزوں میں ہی کمی بیشی منع ہے اور کسی دوسری چیز میں نہیں۔ شوکانی کہتا ہے کہ احناف کی علت اس لئے قابل ترجیح ہے کہ بعض احادیث میں چار چیزوں کی تصریح کے علاوہ کیل اور وزن کا بھی ذکر آتا ہے جیسا کہ دار قطنی کی ایک روایت ہے۔ جب حدیث میں صراحت سے مکیل اور موزون کا ذکر آ گیا ہے تو پھر قیاس کی کیا صورت باقی رہ جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں مطلب یہ ہوا کہ حدیث کی موجودگی میں قیاس کی ضرورت ہی نہیں۔ بہر حال قیاس میں ایسی توسیع کے وہ قائل نہیں جس کی بنار کلیۃً وہم پر ہو۔ پھر اس پر قیاس کیا جائے۔ مولانا اسمٰعیل شہید نے بھی لکھا ہے کہ اس قسم کا قیاس جس کی بنار وہم پر منتج ہو اس کو ذکر کرنا، اس سے مسائل استنباط کرنا اور کسی تصنیف میں ان کا لکھنا تشدد کے سوا کچھ نہیں۔ یہ کوئی شریعت نہیں۔

ظنِ غالب پر احکام مرتب ہو سکتے ہیں

بہر حال ائمہ کے متعلق یہ خیال تو نہیں ہو سکتا کہ وہ محض وہم و گمان کو بنائے قیاس قرار دیتے ہوں گے اگر انہیں یقین نہیں تو ظن غالب ضرور ہو گا۔ اور قیاس میں ہوتا بھی ظن غالب ہی ہے۔ ظن غالب پر احکام مرتب ہو سکتے ہیں۔ امام بخاری نے جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ قیاس کی سخت تردید کی ہے مگر مختلف اقوال ذکر کئے ہیں۔ جب استنباط مسائل درپیش ہوتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ صراحت

---

[1] اس کی شکل یہ ہے کہ دو چیزیں برابر ہیں۔ انسان ان میں قطع کرتا ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں ایک ہی نوع کی دونوں جنزئی ہیں نص آ جائے تو قطع ہو جاتا ہے۔ مثلاً پیشاب کا پانی میں گرانا اور پیشاب کرنا پانی کے بگاڑنے میں دونوں برابر ہیں کچھ فرق نہیں۔ قطعی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ پانی کے بگاڑنے میں دونوں ایک جیسی ہیں یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ پانی میں پیشاب کا گرانا اور مطلب رکھتا ہے اور پانی میں پیشاب کا کرنا اور مفہوم رکھتا ہے یا پاخانہ کا اور ہی مفہوم ہے۔

سے حدیث میں ذکر نہیں ہے۔ بعض مسائل ایسے ہوتے ہیں کہ صراحتاً ان کا ذکر نہیں ہوتا۔ لازم ملزوم کی صورت ہوتی ہے۔ اس کے اہل ظواہر بھی قائل ہیں یعنی ایک چیز دوسری کے ساتھ لازم ہے۔ اس سے اہل ظواہر بھی استدلال کو جائز سمجھتے ہیں۔ جہاں لازم ہو گا وہاں ملزوم کا پایا جانا لازمی ہے۔ اس طرح کے استدلال کے امام بخاری بھی قائل ہیں۔ جس طرح انہوں نے بخاری میں ایک باب باندھا ہے "قسمہ" قسمت یعنی مالِ وراثت کو تقسیم کے بعد توڑ نہیں سکتا۔ مثلاً ایک شخص جائداد میراث تقسیم ہو جانے کے بعد کہتا ہے کہ میں تو دوبارہ تقسیم کروں گا۔ ایسا کرنا وہ شخص محض اس لئے چاہتا ہے کہ اسے خیال ہے کہ اسے فلاں اچھا اور بہتر حصہ ملے گا۔ حالانکہ اصول میراث یہ ہے کہ پہلی مرتبہ جب میراث تقسیم ہو چکی تو اب اسے توڑ کر دوبارہ از سر نو تقسیم نہیں کیا جائیگا۔ باب کچھ اس طرح کا قائم کیا ہے اور حدیث اس ضمن میں شفعہ والی ذکر کرتے ہیں الشفعة فی کل مالم یقسم۔ جب زمین تقسیم ہو جائے پھر ان کے خلاف شفعہ نہیں۔ استدلال اس طرح کیا ہے کہ جب ایک دفعہ چیز تقسیم ہو جائے تو اس قسمت کو توڑ کر دوبارہ از سر نو تقسیم نہیں ہو سکتی۔ پہلی مرتبہ کا فیصلہ آخری اور قطعی ہے اسے توڑنے کا کسی کو حق نہیں۔ کیونکہ تقسیم میں کوئی غلطی نہیں ہے۔ ہاں اگر قاسم سے اصول تقسیم میں غلطی ہو جائے تو دوسری صورت ہے۔ امام بخاری استدلال کرتے ہیں کہ اگر پہلی تقسیم باطل ہو جائے اور دوبارہ اسے مشترک قرار دے دیا جائے تو شفعہ پھر عود کر آئے گا۔ وہ اس طرح کہ ایک شخص اگر اپنا حصہ فروخت کرنا چاہتا ہے دوبارہ مشترک کرنے کی وجہ سے دوسرے کا حق شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ شفعہ مشترک چیز میں ہوتا ہے۔ حدیث میں فلا شفعہ کے الفاظ ہیں۔ فلا شفعہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تقسیم بھی نہیں ہو سکتی۔ قسمت کو توڑا جائے گا تو شفعہ لازماً آ جائے گا۔ اس طرح کے استدلال تو بخاری میں ہیں اہل ظواہر بھی اسی قسم کے استدلال کے قائل ہیں۔

لازم وملزوم کی مثال لازم و ملزوم کی مثال جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دستر خوان پر ضب کھائی گئی مگر آپ نے تناول نہیں فرمائی اور منع بھی نہیں فرمایا۔ آپ کا ترک انکار اس حدیث کے حدیث تقریری ہونے پر صاف دلالت کرتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ ضب کا کھانا جائز ہے کیونکہ تقریر سے شے مباح ہو جاتی ہے۔ یہ استدلال بالملازم کی صورت ہے کیونکہ انکار کرنا فرض ہے جب فرض ہے تو لازم اٹھ جائے گا۔ جب لازم اٹھ جائے گا تو ملزوم بھی آپ سے آپ اٹھ جائے گا۔ معلوم ہوا کہ ضب حرام نہیں۔ اگر حرام ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ضرور انکار فرماتے۔ جب انکار نہیں تو حرام بھی نہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جب لازم اٹھ جاتا ہے تو ملزوم بھی اٹھ جاتا ہے جیسا کہ بخاری نے استدلال کیا ہے المعاصی من امر الجاهلیة ولا یکفر صاحبها بارتکابها الا بالشرك باب یہ قائم کیا ہے کہ معاصیٔ جاہلیت کی چیزیں صحیح نہیں یعنی اللہ تعالیٰ

کی نافرمانی کرنا جاہلیت کی چیزیں ہیں اسلام کی چیزیں نہیں باوجودیکہ یہ چیزیں زمانہ جاہلیت کی یادگار ہیں لیکن اس کے مرتکب کو کافر نہیں کہہ سکتے ولا یکفر صاحبھا بارتکا بھا الا بالشرك ۔ شرک ایسا معاصی ہے جس کے مرتکب کو کافر کہا جائے گا ۔ اس کی دلیل میں قرآن مجید کی دو آیات پیش ہیں ۔

(۱) ان اللّٰہ لا یغفر ان یشرك به ویغفر مادون ذالك ۔ اس آیت میں تو کہیں نہیں ہے کہ معاصی کے مرتکب کو کافر نہیں کہہ سکتے صرف اتنا ذکر ہے کہ شرک کے سوا جتنے گناہ ہیں سب قابل معافی ہیں لہٰذا کافر نہیں کہنا چاہیئے اس کا یہاں کوئی ذکر نہیں ہے ۔ بخاری کا مطلب یہ ہے کہ کفر غیر معفوّ ہے اللہ تعالیٰ کفار کو معاف نہیں کرے گا کفر غیر معفوّ ہے اور معاصی معفوّ عنہا ہیں اگر یہ کفر ہوتیں تو قابلِ معافی نہ ہوتیں جب عدم غفرانِ کفر کو لازم ہے جو معاصی سے اٹھ گیا ہے تو کفر بھی اٹھ جانا چاہیئے کفر ملزوم ہے عدم مغفرت اس کو لازم ہے جب لازم اٹھ گیا تو ملزوم بھی اٹھ گیا ۔ اس طرح کے استدلال کا تو بخاری قائل ہے لیکن قیاس کا قائل معلوم نہیں ہوتا دلالت النص کا قائل ضرور ہے کیونکہ اس میں دونوں کو مثلین سمجھتا ہے ۔

مثلین کا حکم

مثلین کا سمجھنا بھی بڑا ادق اور مشکل ہے کہ دونوں مثلین ہیں بھی یا نہیں ۔ بعض لوگ بڑے فہم و رسا ذہن کے مالک ہوتے ہیں اور مثلین کا حکم لگا دیتے ہیں ۔ اور بعض میں اتنی باریکئ ذہن نہیں ہوتی اس لئے وہ حکم نہیں لگا سکتے ۔ ہر فن میں ماہر ہوتے ہیں اس فن کے بھی ماہر ہیں ۔ مثلاً ایک قابل انجنیئر ہے عمارت میں استعمال کی جانے والی دو چیزوں کو دیکھ کر ہی اندازہ لگا دیتا ہے کہ دونوں برابر کی ہیں ۔ دوسرا آدمی کیا سمجھتا ہے فن کا ماہر ہی اس باریک اور لطیف مماثلت کو سمجھے گا ۔ ماہر فن کس چیز میں مثلیت لے رہا ہے ۔ کہتا ہے کہ اس عمارت کی تعمیر میں یہ یا وہ دونوں میں سے کوئی چیز لگا دو دونوں برابر ہیں ۔ پائداری اور مضبوطی کے لحاظ سے بنیادی طور پر دونوں میں کوئی فرق نہیں دونوں پر ایک جیسا ہی وقت گزرے گا ۔ اسی طرح مثلین کے فن میں حکم لگانے کے لئے بعض لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے انتہائی لطیف و دقیق سمجھ سے نوازا ہوتا ہے خداداد صلاحیت و اہلیت کی بنا پر وہ دو چیزیں پر مثلین کا حکم دیتا ہے جب کہ دوسرا آدمی بعض وقت متوقف ہو جاتا ہے ۔

شوکانی کا بھی یہی خیال ہے کہ مقطوع نبفی الفارق کی شکل میں وہ قیاس ہی نہیں ۔ دلالت النص کی شکل اختیار کر لیتا ہے ۔ صحیح بات اس سے بھی یہی معلوم ہوتی ہے کہ بخاری قیاس کا نہیں دلالت النص کا ہی قائل ہے اس کے ماسوا کسی قسم کے قیاس کو درخود اعتنا نہیں سمجھتا ۔

بہت توسیع قسم کا قیاس جس کا ائمہ لحاظ رکھتے ہوں اور بخاری جن کا قائل نہ ہو اس کی مثال سونے کے ساتھ تانبے کے الحاق کی ہے یعنی جس طرح سونے میں کمی بیشی ممنوع ہے اسی طرح تانبے میں بھی کمی بیشی ممنوع ہے دونوں موزون ہیں ۔ ابن حزم کہتا ہے کہ بھلا یہ کسی شخص کے ذہن میں آتا ہے کہ سونا سے تانبا مراد لیا جائے

(لیکن ان کا ذہن منتقل ہو گیا)

شوکانی تو اسے قیاس میں داخل ہی نہیں سمجھتا ہے کہتا ہے کیونکہ یہ بہت بعید کا قیاس ہے امام بخاری اس قسم کے قیاس کے منکر ہیں لیکن بخاری میں جہاں اس قسم کے جزئیات ملتے ہیں۔ وہاں انہوں نے دلالت النص میں شامل کیا ہے کیونکہ اگر قسم کے بعید قیاس کے قائل ہو جائیں تو کام بگڑ جاتا ہے اور خراب ہونے کا نہایت قوی اندیشہ ہے۔

حلت وحرمت کی علت

اہل ظواہر تو قیاس اور دلالت النص کے علاوہ منصوص علت کے بھی قائل نہیں اور علت بدیہی کے قائل نہیں۔ اس لئے ابن قیم کہتا ہے کہ اگر سبھی کا انکار کر دیا جائے پھر تو محاسن شریعت سے محرومی کے سوا کچھ حاصل نہیں۔ مثلین میں فرق کرنے سے حکمت رخصت ہو گئی۔

بعض مقام ایسے ضرور ہوتے ہیں جن میں حکمت تو ہوتی ہے مگر آسانی سے سمجھ میں نہیں آتی مثلاً محرمات کا مسئلہ ہے اس میں حلت وحرمت کی حکمت سمجھ میں نہیں آتی۔ لیکن شاہ ولی اللہ نے محرمات کے رشتوں میں ہر ایک کی کرید کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ رشتے حرام کیوں کئے گئے ہیں۔ حرمت کی وجہ انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ ان رشتوں میں ہر انسان کی وابستگی زیادہ اور تعلق بہت گہرا ہوتا ہے اگر ان میں اباحت قرار دے دی جائے تو آغاز میں ہی انارکی اور بدامنی پیدا ہو جائے گی۔ اگر انہیں ابدًا اور ہمیشہ کے لئے حرام قرار دے دیا جائے تو پھر بدامنی اور انارکی کے جنم لینے کے تمام امکانات یکسر معدوم ہو جاتے ہیں۔ مثلاً بہن۔ بھائی۔ ماں بیٹا۔ بیٹی باپ کے باہمی روابط اور تعلقات ایسے لطیف اور قریبی ہوتے ہیں۔ جن کی حکمت عام آدمی کے فہم میں آسانی سے نہیں آسکتی۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ چونکہ عام آدمی کے فہم و ادراک سے یہ حکمتیں بالاتر ہیں اس لئے حکمت و علت نہیں ہے۔ حکمتیں اور علتیں ضرور ہیں۔ خواہ کسی کی سمجھ میں آئیں یا نہ آئیں شاہ صاحب نے بھی ایسی علتیں کرید کر نکالی ہیں۔ جنہیں عام ذہنی سطح کا آدمی نہیں سمجھ سکتا۔ صرف نگاہ لطیف رکھنے والا صاحب علم و بصیرت ہی ان پر گرفت کر سکتا ہے۔

اہل ظواہر خلق اور شرع دونوں میں حکمت و علت کے قائل نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی منشاء کے مطابق جس طرح چاہا خلق کو تخلیق کیا۔ اس میں کوئی حکمت پیش نظر نہیں لا یسئل عما یفعل وھم یسئلون۔ ابن حزم کہتا ہے۔ قد قطع اللہ ظھر القائسین بقولہ لا یسئل عما یفعل وھم یسئلون۔ اللہ تعالیٰ سے کوئی سوال نہیں کر سکتا کہ اس نے ایسا کیوں کیا ہے لِمَا لِمَا کی یہاں کوئی گنجائش نہیں۔ ابن حزم اتنا ضرور تسلیم کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی جگہ حکمت رکھی ہے لیکن اللہ تعالیٰ حکمت کا پابند نہیں جس طرح چاہے کرے کوئی ہستی اس سے پوچھنے کا قطعاً کوئی حق نہیں رکھتی۔

تحریم کی ایک صورت

بعض اوقات تحریم کی ایک شکل یوں بھی ہوتی ہے کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی بارے میں سوال کرتا ہے۔ سوال کرنے سے یہ چیز حرام ہوجاتی ہے جو پہلے حرام نہیں ہوتی۔ ایسے شخص کے بارے میں آپ فرماتے ہیں کہ کتنا بڑا مجرم ہے وہ شخص جس کے سوال سے ایک چیز حرام ہوئی ہے۔ یہ صورت سزا کی ہوتی ہے مثلاً یہود پر اللہ تعالیٰ نے بعض چیزیں حرام کیں فرمایا یہ چیزیں ان کے ظلم و تعدی کی وجہ سے ان پر حرام کی ہیں جزینٰھم ببغیھم وانا لصٰدقون۔ ہم سچ کہہ رہے ہیں کہ یہ چیزیں ان پر ان کے ظلم و عدوان کی وجہ سے حرام کی ہیں۔ ویسے یہ حرام نہیں ہیں۔ ابن حزم کا خیال یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے جیسا کہ بعض شافعی اور حنفی آئمہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ یہ خلاف قیاس ہے بھئی۔ خلاف قیاس ہے تو اسے اپنی جگہ پر بند ہونی چاہیئے۔ اہلِ ظواہر کہتے ہیں کہ اگر تم خلافِ قیاس ایک چیز مانتے ہو تو پھر یہ کیوں کہتے ہیں کہ شریعت میں قیاس ہے ممکن ہے وہ بھی خلاف قیاس ہو جن کو تم الحاق کر رہے ہو شریعت نے ذکر نہیں کیا۔

ابن تیمیہ کہتا ہے کہ قائسین کی یہ بات غلط ہے کہ خلافِ قیاس کوئی چیز ہے ہر جگہ کوئی نہ کوئی حکمت ضرور ہے۔ خلافِ قیاس کہنا ان کی نظر کی کوتاہی ہے۔ غور و تدبر کیا جائے تو ہر ایک کی کوئی نہ کوئی حکمت ضرور ہے۔ جب حکمت ہر جگہ ہے تو حکمت کی بنار پر الحاق ہو سکتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ بعض جگہ اللہ تعالیٰ نے خود ہی غرض ابتلار رکھی ہو اور اس سے امتحان و آزمائش مقصود ہو جیسا کہ قرآن مجید میں واضح ارشاد ہے لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللّٰهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللّٰهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ (المائدہ) آپ نے صحابہ سے فرمایا تھا کہ تمہیں راستے میں شکار ملے گا بلکہ شکار تمہاری رہائش گاہوں پر چلے آئیں گے تم چاہو تو انہیں ہاتھ سے پکڑ لوگے۔ نیزے سے مار سکوگے مگر تمہیں شکار کسی صورت بھی نہیں کرنا اس امتناعی حکم کے بعد کسی صحابی نے شکار نہیں مارا۔ یہ کامیاب اور پاس ہوگئے۔ اسی طرح یہود کو بھی اللہ تعالیٰ نے ہفتہ کے دن مچھلیوں کے شکار سے منع فرمایا تھا۔ مچھلیاں صرف ممنوعہ دن ہی آتیں دوسرے دنوں میں نہ آتیں۔ یہودیوں نے حیلہ بہانہ بنا کر مچھلیوں کا ممنوعہ دن میں ہی شکار کرنا شروع کر دیا۔ یہ ان کے لئے ابتلار، آزمائش تھی جس میں یہود فیل و ناکام ہوئے۔

شریعت تمام تر ابتلار ہے

ابن حزم کا خیال ہے کہ شریعت تمام تر ابتلار ہی ہے ورنہ یہ تو خاص خاص شکلیں ہیں جو ذکر کی گئی ہیں کہ صحابہ کے لئے شکار پر قابو پانے کے باوجود امتناعی حکم ابتلار تھا اور یہود کے لئے ہفتہ ممانعتِ شکار کا ابتلار و آزمائش کا دن تھا۔ ابن حزم کا خیال ہے کہ پہلی اور پچھلی شریعت کا جو اختلاف ہے اس کی بنار بھی مصلحت پر نہیں بلکہ محض ابتلار پر ہے۔ ولو شاء اللہ لجعلکم امۃ واحدۃ۔ اگر اللہ تعالیٰ کی مشیت ہوتی

تو تم کو ایک ہی امت کر دیتا۔ یعنی ابتدائے آفرینش سے ایک ہی شریعت ہوتی اور سب اس پر عمل کر لیتے۔ لیکن ایسا مشیت الٰہی کا منشاء و تقاضا نہیں تھا ولکن لیبلوکم فیما اتکم۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اختلافِ شریعت سے اللہ تعالیٰ کا ایک مقصد ابتلاء و آزمائش بھی ہے۔)

ابتلاء کا مطلب یہ ہے کہ ایک کام موروثی اور جدّی طور پر ہوتا چلا آ رہا ہوتا ہے۔ اس پر عمل پیرا ہونا سہل اور آسان ہوتا بہ نسبت اس کام کے جو نیا ہونے حکم میں انسان توقف کرتا ہے کہ اسے عملی جامہ پہناؤں یا نہ کیونکہ وہ متردد سا ہو جاتا ہے اس لئے اِدھر ایک طرف آبائی رسم و رواج اور طور و اطوار اور عملیات ہوتے ہیں اور آباؤ اجداد کے عمل سے اعتقادی سا ایک لگاؤ ہوتا ہے۔ اور نئے حکم میں یہ چیز نہیں ہوتی۔ مثلاً ابتداء جب تحویل قبلہ کا حکم ہوا تو مسلمان کسی حد تک مشکل میں پڑ گئے اور بعض ذہنوں میں خلجان اور تردد سا پیدا ہو گیا کہ بیت المقدس کی جانب رُخ کرنے کا پہلے فیصلہ تھا اب بدل کر خانہ کعبہ کی طرف کر دیا گیا ہے۔ یہ بھی ایک ابتلاء اور آزمائش ہی تھی اس کے سوا اور کیا تھا۔ چنانچہ قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے وما جعلنا القبلة التی کنت علیھا الا لنعلم من یتبع الرسول ممن ینقلب علیٰ عقبیه۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بعض احکام میں ابتلاء مقصود ہوتا ہے لیکن یہ بات بھی نہیں کہ صرف ابتلاء ہی ہے بلکہ اس کے علاوہ اور حکمتیں بھی ہیں۔ حکمت سے چیزیں خالی نہیں ہیں۔ ضرور کچھ نہ کچھ حکمت ہوتی ہے۔

(ابن حزم کا خیال ہے کہ حکمت بعض میں ہوتی ہے اور بعض میں نہیں ہوتی لیکن ہمارے لئے حکمت کی تلاش میں سرگردانی کرنا کوئی ضروری نہیں۔ یہ بات اپنی حد تک ٹھیک ہے لیکن ذرا آگے ابن حزم نے خود ہی تسلیم بھی کیا ہے کہ جب شریعت کا حکم آ جائے اور ہمیں اس کی حکمت پر آگاہی نہ ہو۔ ہم بہرحال اس کی پابندی پر مامور ہیں یہ نہیں ہو گا کہ پہلے ہم اس کی حکمت کی تلاش میں نکلیں گے جب حکمت معلوم ہو جائے گی تب اس پر عمل کریں گے۔ گویا ابن حزم کا مطلب یہ ہوا کہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ ہر جگہ حکمت ہو۔ لیکن ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ حکمت ہر جگہ ہوتی ہے یہ الگ بات ہے کہ ہمیں اس کا علم نہ ہو۔ ابن تیمیہ اور ابن قیم قیاس کے بارے ہم خیال اور ہم رائے ہیں۔ حکمت کا پابند ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی اور بالاتر حاکم نہیں ہے جو اللہ تعالیٰ کو پابند کرے۔ ان اللّٰہ یفعل کما یرید۔ اللہ تعالیٰ اسی چیز کا ارادہ کرے گا جو صحیح ہو گی۔)

ایک دفعہ ایک آریہ تقریر کر رہا تھا اور اس مسئلہ پر گفتگو شروع کر رکھی تھی کہ یہ جو مسئلہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پابند نہیں اور اللہ تعالیٰ کے ہر کام میں کوئی حکمت ہے۔ دونوں میں تطبیق اس طرح ہے جیسے مثلاً ایک شخص کسی دکان پر جاتا ہے وہاں سیب رکھے ہوئے ہیں دکاندار سے

کہتا ہے کہ مجھے سیب وہ دو جو تمہاری نظر میں اچھے ہیں اور پسند ہیں۔ اب اس کا مطلب یہ تو نہیں کہ جیسے وہ دکاندار چاہے سیب اسے دیدے۔ پسند کا مطلب یہ ہے کہ سیب کی کوالٹی سے دکاندار زیادہ علم رکھتا ہے۔ اس کی صوابدید پر چھوڑنے کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ اس پر کوئی پابندی نہیں ہے کہ وہ بُرے اور گندے سیب دیدے۔ اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ جو نہایت اچھے اور عمدہ ہیں وہ سیب دیدو۔ اللہ تعالیٰ بھی جو کام کرتا ہے وہ حکمت سے خالی نہیں ہوتا فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمۃ۔

(شاہ ولی اللہ نے بھی تسلیم کیا ہے کہ بعض جگہ ابتلاء ہے۔ عام لوگ نمازوں کی رکعات میں کوئی حکمت نہیں مانتے وہ کہتے ہیں ظہر کی چار رکعتیں اور چاروں میں قرأت سرّی ہے اسی طرح عصر کی چار رکعات ہیں اور چاروں سرّی ہیں۔ مغرب کی تین ہیں دو جہری اور ایک سرّی۔ عشاء کی چار ہیں دو جہری اور دو سرّی صبح کی دو ہی ہیں دونوں میں جہر ہے۔ اب رکعات کی کمی بیشی اور سرّی اور جہری میں کیا حکمت ہے۔)

صوفیوں نے نمازوں کی رکعات کی کمی بیشی اور جہری اور سرّی کی حکمتیں بیان کی ہیں کسی کو بغیر حکمت کے نہیں چھوڑا۔ لوگوں نے حج کے مناسک میں سے مثلاً رمی جمرات سعی بین الصفا والمروۃ اور دیگر مناسک کی بھی حکمتیں بیان کی ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب کا مطلب یہ ہے کہ بعض جگہ حکم آجاتا ہے اور بظاہر اس کی کوئی حکمت نہیں ہوتی محض ابتلا مقصود ہوتا ہے جیسے کسی شخص کے استفسار پر ایک چیز حرام ہو جاتی ہے وہ تو بہرحال ابتلا ہی ہوگا۔ گویا ابتلاء ہی حکمت ہے کہ مامور بہ اس پر خوش دلی اور خندہ پیشانی سے عمل کرتا ہے یا نہیں جیسا کہ نوکروں اور ملازموں کے لئے حاضری ضروری ہوتی ہے تاکہ ان کے دل و دماغ میں اطاعت و فرمانبرداری کا جذبہ اور داعیہ پیدا ہو جائے اور اپنے مالک کے ہر اشارہ پر عمل کے لئے مستعد رہے۔ بعض اوقات بلا وجہ ہی بعض چیزوں کا حکم دے دیتے ہیں یہ دیکھنے کے لئے کہ انسان میں جذبہ اطاعت اور اطاعت کیشی کا داعیہ اور ولولہ پیدا ہوا ہے یا نہیں خواہ سمجھ میں اس کی علت آئے یا نہ آئے۔

(شاہ ولی اللہ نے بھی ہر جگہ حکمت بیان کی ہے اگرچہ بعض جگہ توقف بھی کیا ہے قاعدہ بتا دیا ہے کہ ہر جگہ حکمت کا ہونا ضروری اور لازمی نہیں کیونکہ بعض وقت حکم ابتلاء کے لئے ہوتا ہے جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ میں نماز کے لئے اس لئے نہیں نکلا کہ مبادا فرض نہ ہو جائے ڈر گئے کہ فرض نہ ہو جائے۔ فرض وہ کیوں ہوتا۔ اگر حکمت ہوتی تو فرض ہو جانا چاہیئے تھا۔ اگر حکمت نہیں تو فرض نہیں ہونا چاہیئے۔)

وعلی الذین هادوا حرمنا کل ذی ظفر ومن البقر والغنم حرمنا علیهم شحومهما

الاما حملت ظھورھما اوالحوایا اوما اختلط بعظم ذالک جزینٰھم ببغیھم و انالصدقون فبظلم من الذین ھادوا حرمنا علیھم طیبٰت۔ بعض اوقات ایک جماعت یا قوم کی اصلاح کے پیش نظر ایک چیز کو سخت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر اس قوم میں وہ چیز نہ ہو تو شاید سختی نہ کی جائے اسکے علاوہ طبائع اور مزاج انسانی کے بھی تقاضے ہوتے ہیں۔ مثلاً روزے کی فرضیت ہے اس سے لوگوں کو تکلیف بھی ہوتی ہے۔ لیکن مزاج انسانی کا تقاضا ہے کہ تکلیف و مشقت سے اصلاح نفس ہوتی ہے۔ یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر۔ مشقت فی نفسہٖ بالذات مطلوب و مقصود نہیں۔ اصلاحی اغراض میں مشقت عارضی طور پر آجاتی ہے ورنہ مقصد کچھ اور ہوتا ہے۔ یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر ولکن یرید لیطھرکم۔ اللہ تعالیٰ تمہیں تنگی میں نہیں ڈالنا چاہتا کہ جنابت سے غسل کرو یا نماز کے لئے وضو کرو۔ یہ تطہیر کے لئے ہے۔

اسی طرح ازواج مطہرات کے لئے حکم دیا گیا ہے کہ ان چیزوں سے اجتناب اور پرہیز کرو ارشاد باری ہے وقرن فی بیوتکن ولا تبرجن تبرج الجاھلیۃ الاولیٰ واقمن الصلوٰۃ وآتین الزکوٰۃ واطعن اللہ ورسولہ انما یرید اللہ لیذھب عنکم الرجس اھل البیت ویطھرکم تطھیرا۔ اس سے اللہ تعالیٰ کا مقصد تطہیر ہے تکلیف تو ضمناً آہی جاتی ہے مگر مقصود تکلیف نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی آسان کام میں بھی انسان کی اصلاح ہو جائے تو اللہ تعالیٰ انسان کو خواہ مخواہ تکلیف میں نہیں ڈالے گا۔ مشقت اور تکلیف عوارض کی بنار پر آتی ہے۔ بعض طبائع اور مزاج اکھڑ ہوتے ہیں بغیر ابتلار کے ان کا علاج نہیں اور نہ ہی انہیں آرام و سکون آتا ہے ولنبلونکم بشیءٍ من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات الآیۃ۔ یہ آزمائش اور امتحان کی شکل ہے سب انسانوں کے مزاج ایسے ہی ہیں۔ اس لئے یہ لازمی چیز ہے۔ جبتک یہ چیزیں کسی جماعت کے اندر نہ آئیں اس وقت تک وہ لوگ کامیاب نہیں ہوتے۔ پھر بعض لوگوں میں اس چیز کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے اور وہ بشارتِ خداوندی کے مستحق قرار پاتے ہیں وبشر الصابرین الذین اذا اصابتھم مصیبۃ قالوا انا للہ وانا الیہ راجعون۔

بہرصورت اصل مسئلہ یہی ہے کہ احکام بیّن اور واضح ہیں جیسا کہ قرآن مجید میں علاف ارشاد ہے۔ لقد ارسلنا رسلنا بالبینٰت۔ پیغمبر بینات لے کر آتے ہیں۔ اس لئے اگر قیاس مشروع ہو تو بھی وہ دلالت النص کی طرح ہونا چاہیئے کہ اس کا بالکل علم ہو جائے۔

تشریع میں حکمت کا مسئلہ

یہ تو ہے تشریع میں حکمت کا مسئلہ لیکن حکمت کا ہر جگہ معلوم ہونا ضروری نہیں۔ خلق میں ابن حزم کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح چاہا اسی طرح بنایا۔ یعنی اس میں اپنی مرضی اور مشیت استعمال کی ہے حکمت کا پہلو پیش نظر

نہیں رکھا۔ مثلاً کسی کو بندر کسی کو سور کسی کو گدھا کسی کو مچھر۔ کسی کو سفید کسی کو کالا۔ کسی کو دراز قد کسی کو کوتاہ قد بنایا۔)

خلق کے معاملہ میں اسباب کو دخل ہے۔ جس قسم کے اسباب ہوں گے اسی طرح کی چیز ہو گی۔ مثلاً کوئی یورپ میں پیدا ہو گا۔ تو سفید پیدا ہو گا۔ افریقہ میں پیدا ہونے والا سیاہ ہو گا۔ جس طرح کی مٹی لگے گی اسی طرح کا ہو گا۔ یہ سلسلہ اسباب ہے جیسی آب و ہوا ہو گی۔ ویسا مسبب معرض وجود میں آئے گا۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ افریقہ میں پیدا ہونے والا سفید ہو اور یورپ میں جو پیدا ہو وہ کالا ہو گویا خلق میں اسباب کا تعلق ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو مختلف اسباب بنائے ہیں ان کی حکمت کیا ہے۔ یہ الگ مسئلہ ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے انسان کی ساخت و پرداخت اس طرح بنائی ہے کہ وہ اعمال کا اثر قبول کرے۔ اللہ تعالیٰ نے بے شمار مخلوق بنائی ہے انسان ہے حیوان ہیں۔ نباتات اور جمادات ہیں۔ ہر ایک کے احکام الگ الگ ہیں۔ خواص الگ الگ ہیں۔ ساخت و بناوٹ الگ الگ ہے۔ مثلاً سنکھیا ہے اس کے کھانے سے انسان مرجاتا ہے۔ جب اس کا مضرت رساں ہونا ثابت ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے پیدا کیوں کیا ہے۔

جیسا کہ بتایا جا چکا ہے کہ ہر چیز میں حکمت ہے خواہ وہ حکمت ہماری سمجھ میں آئے یا نہ آئے بس اس چیز کا موجود ہونا ہی اس کی افادیت پر دلیل ہے۔ جہاں سنکھیا کا ایک پہلو مضر ہے دوسرے بے شمار فوائد بھی ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فوائد کے لئے پیدا فرمایا ہے۔ اسی طرح مثلاً تلوار ہے اس کے بے شمار فوائد ہیں۔ فوائد کے ساتھ اس کا ایک پہلو نقصان دہ اور مضرت رساں بھی ہے۔ مثلاً وہ یہ کہ انسان اس کے ساتھ کسی کی گردن کاٹ سکتا ہے حالانکہ تلوار اللہ تعالیٰ نے صرف ظلم وستم کے لئے تو نہیں بنائی۔ اپنی جگہ نہایت مفید اور کار آمد چیز ہے۔

یہاں ایک سوال ذہن میں خلجان کا موجب بنتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تخلیق کائنات کا یہ سلسلہ کیوں اور کس لئے قائم کیا۔

کائنات' اللہ کے اسماء و صفات کے ظہور کے لئے

کائنات کا غیر متناہی سلسلہ اس لئے بنایا ہے کہ اللہ کے اسماء و صفات کا ظہور ہو مثلاً تم گیہوں بیجتے ہو اس زیر زمین دفن شدہ گندم کے دانہ سے ایک پودا نمودار ہوتا ہے وہ گیہوں کی شکل کا ہو گا جو اگر بو دو گے تو جو کی طرح کا ہو گا اور اگر چنا بیجو گے تو چنا کی طرح ہو گا۔ بہر حال جو بو و گے اسی طرح کا پودا زمین سے سر نکالے گا۔ اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کا تقاضا تھا کہ ان کا بھی ظہور ہو مثلاً خدا کی صفت رحمت ہے، غضب ہے۔ ستاریت کا وصف ہے، عفوو در گزر وصف ہے۔ جودو کرم کا وصف ہے۔ بے شمار اوصاف ہیں ان صفات کا تقاضا تھا کہ اللہ تعالیٰ اس جہاں کو بنائے

تاکہ ان کا تقاضا پورا ہو۔

امام باقر کا ایک قول بھی نقل کیا ہے ان اللہ خلق الخلق لا لیجر منفعۃ ولا لدفع مضرۃ بل لا فلہ کان برًا جوادًا محسناً۔ اسماء وصفات اس کے مقتضی تھے کہ جہاں معرض وجود لایا جائے۔ تاکہ صفات قدسی کا ظہور ہو سکے۔ یعنی پیچھے بیچ ہی اس قسم کا ہے جس کی وجہ سے یہ سلسلہ کائنات وجود میں آیا ہے۔

امام باقر نے صفات حسنیٰ یعنی اچھی صفات کا ذکر کیا ہے اور دوسری کو نظر انداز کر دیا ہے۔ ایسا انہوں نے اس لئے کیا ہے کہ دوسری صفات کا ظہور انسان سے اس کی اپنی کوتاہی کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً عذاب الٰہی کا نزول انسان کی عملی کوتاہی کی وجہ سے ہوتا ہے اس لئے ان کا ذکر نہیں کیا۔

اگر یہی بات ہے کہ تخلیق کائنات سے مقصود صفات الٰہی کا ظہور ہے پھر تو ایک زبردست اور طاقت ور آدمی کسی کمزور اور بے سہارا آدمی کو تنگ کر سکتا ہے اور بہانہ یہ بنا سکتا ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی صفت غضب کا ظہور ہو رہا ہے میرا اس میں کیا تصور ہے اس کا بھی وہی جواب ہے کہ صفتِ غضب کا جو ظہور ہوتا ہے وہ بھی انسان کی کوتاہی کی وجہ سے ہی ظہور پذیر ہوتا ہے اللہ تعالیٰ بہتر ہے محسن ہے۔ اس نے ہر شخص کو عقل عطا فرما دی ہے اور انسان کو آزاد چھوڑ دیا کہ اپنی سمجھ بوجھ کے مطابق جو چاہے کرے۔ باز پرس کا ایک دن مقرر ہے اس دن ہم پوچھ لیں گے کہ عقل و شعور کی نعمت کی کیا قدر کرتا رہا ہے۔ بعض لوگ اپنی طبعی تلخی اور مزاج کے اکھڑپن کی وجہ بمشکل ہی اپنے اوپر کنٹرول کر سکتے ہیں اور بعض آسانی سے اس پر قابو پا لیتے ہیں۔ لیکن ایسا بھی نہیں کہ تلخ طبیعت اور اکھڑ مزاج آدمی اگر ضبط اور کنٹرول کرنا چاہے تو نہ کر سکے۔ ایک آدمی پر اگر ظلم و ستم ہو رہا ہے تو مظلوم بھی اگر کرنا چاہے تو ظالم کا دست و بازو پکڑ سکتا ہے اور اس کا گریبان چاک کر سکتا ہے اور کچھ نہ سہی اپنا دفاع اور اپنی حفاظت تو کر سکتا ہے۔

(حکمتِ شریعت کے موضوع پر علماء قدیم نے بہت کام کیا ہے۔ مثلاً خطابی، غزالی وغیرہ نے حکمتیں بیان کی ہیں۔ ابن تیمیہ بھی زیادہ تر حکمتیں بیان کرتا ہے۔ فتوحات مکیہ میں بھی اس قسم کا بہت مواد ہے۔ ابنِ عربی اپنے خاص موضوع وحدت الوجود کو سامنے رکھتا ہے اور سب کی حکمتیں بیان کرتا ہے گویا اس کی کتاب جامع ہے اس کتاب میں کوئی چیز ایسی نہیں چھوڑی۔ جس کی حکمت بیان نہ کی ہو۔ پہلے یہ مالکی مسلک کا قائل تھا بعد میں تقلید چھوڑ کر اہلِ ظواہر میں داخل ہو گیا۔ قیاس کا قائل نہیں۔ شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ بھی اسی موضوع کی بے مثال کتاب ہے ابن عربی اور ابن العربی دونوں الگ الگ ہیں۔ ابن العربی کی کتاب الاحکام بڑی معتبر کتاب ہے یہ مسلکاً مالکی ہے اول و آخر مالکی رہا ہے۔)

ابنِ عربی

ابنِ عربی صوفی منش آدمی تھا۔ اس نے بہت سی کفر کی باتیں کی ہیں۔ اس بنا پر علماء نے اس پر کفر کا فتویٰ لگایا ہے۔ بعض نے اسے شیخ اکبر کا لقب دیا ہے۔ صوفی جب بات کرتے ہیں تو بطور حوالہ کہتے ہیں۔ شیخ اکبر نے یوں فرمایا ہے یہ لوگ شاید اس کی بات کو صحیح تصور کرتے ہیں اور اس کے پیچھے لگ جاتے ہیں۔ ملا جامی بھی صوفی منش آدمی تھا اس نے فصوص الحکم کی شرح لکھی ہے جس میں ایسی باتیں لکھی ہیں جو کفر کے قریب ہیں۔ انبیاء علیہم السلام کے متعلق اور خاص طور پر حضرت نوح علیہ السلام کے متعلق بالکل ناروا باتیں کہی ہیں۔ حضرت نوح علیہم السلام کے متعلق کہتا ہے کہ انھوں نے تبلیغ کا حق ادا نہیں کیا کیونکہ وہ صرف اللہ تعالیٰ کی تنزیہہ کی دعوت دیتے رہے اور وہ لوگ تشبیہہ کے قائل تھے۔ دونوں کی دعوت دینی چاہیئے تھی نَزِّهه و شَبِّهه اللہ کی تنزیہہ بھی کرو اور تشبیہہ بھی کرو۔ صحیح طور پر معلوم نہیں کہ یہ کتاب ان کی تصنیف ہے یا کسی اور کی۔ مثلاً اس میں لکھا ہے مما خطیئتھم اغرقوا فادخلوا نارا اس کا معنی نار التوحید کیا ہے۔ فلم یجدوا لھم من دون اللہ انصارًا لم ینصرھم الا اللہ۔ وقال نوح رب لا تذر علی الارض من الکافرین۔ ای ساوین علی وحدتک دیارًا انک ان تذرھم یضلوا عبادک فی بحر التوحید۔ اس قسم کا ترجمہ کیا ہے جو سراسر غلط اور تحریف ہے۔ اسی لئے ابن تیمیہ اسے اکفر الکافرین کہتا ہے۔ مجدد الف ثانی اس کے بارے میں کہتا ہے کہ اس کی عبارت تو فاسقوں کی ہے ویسے کشفی طور پر اچھا معلوم ہوتا ہے دونوں باتیں کہہ دیتے ہیں۔ ایک پہلو سے قدرے مدح و توصیف بھی کر گئے اور مذمت و ملامت بھی۔

امام شعرانی کا خیال ہے کہ اس میں لوگوں نے بعض عبارتیں داخل کر دی ہیں۔ اگر فی الواقع ایسا ہوا پھر تو الگ بات ہے ورنہ دوسری صورت میں صریح اور غیر مبہم کفر ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب اس کے بڑے معتقد ہیں اور اس کے مداح ہیں اور اسے شیخ اکبر کہتے ہیں مولوی اسماعیل شہید نے عبقات نامی کتاب لکھی ہے اس میں انہوں نے بھی اسے شیخ اکبر ہی کہا ہے۔

ملا جامی اور رومی ایک ہی قسم کے لوگ ہیں۔ ملا جامی صرف شاعر ہی نہیں تھا بلکہ عاشق مزاج صوفی تھا کہتے ہیں ایک مرتبہ میر سید شریف جب ملاقات کے لئے ان کے پاس گئے ان کے چہرے پر سفر کی وجہ سے گرد و غبار لگا ہوا تھا۔ جامی نے دیکھ کر یہ آیت پڑھی یٰلیتنی کُنت ترابا۔ انھوں نے معاً جواب دیا۔ ویقول الکافر یٰلیتنی کنت ترابا۔

بہرحال جامی رومی قسم کے صوفی منش لوگ عشق کو بہت ہی بلند مقام دیتے ہیں۔ اس کو اپنا جالینوس تصور کرتے ہیں۔ ابن تیمیہ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے ایسے لوگوں کو کافر سمجھتے ہیں۔

ابنِ حجر نے بھی ایک واقعہ لکھا ہے کہ میں نے ایک شخص سے مناظرہ کیا تھا جو بعض ملحدوں کا معتقد تھا۔ سخاوی جو ابن حجر کا شاگرد ہے کہتا ہے کہ اس ملحد سے مراد ابن عربی ہے۔ میرا اس شخص سے ان الفاظ کے ساتھ مباہلہ ہوا۔ اللّٰھم ان کان ابن عربی علی الحق فالعنی اس نے کہا ان کان علی الباطل فالعنی۔ ایک سال مدت مقرر ہوئی۔ وہ معتقد شخص دو ماہ بعد مرگیا۔ حافظ ابنِ حجر نے اس کا اشارہ فتح الباری میں بھی کیا ہے۔

سبکی بھی ابنِ عربی کا معتقد ہے۔ ابن تیمیہ ان کے بھی مخالف ہیں۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ اس زمانے میں عزالدین ابن عبدالسلام جیسے شافعیوں میں درجہ اجتہاد ملا تھا نے ابنِ عربی پر کفر کا فتویٰ لگایا ہے اور کہا ہے کہ یہ شخص کافر ہے زندیق ہے۔ سبکی کہتا ہے میں نے ایک معمر اور بوڑھے شخص جو حجرہ میں رہتا تھا سے سنا تھا کہتا تھا کہ عزالدین ابن عبدالسلام نے پہلے پہر تو زندیق کہا تھا۔ پچھلے پہر قطب کہا تھا۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں بوڑھا معلوم نہیں کون ہے جو روایت میری ہے اس کی سند صحیح ہے اور تم بھی مانتے ہو کہ اس نے اسے زندیق کہا ہے باقی یہ کہ پچھلے پہر قطب کہا تھا اس کی سند نہیں وہ تو ایک مجہول شخص تھا معلوم نہیں کون تھا ممکن ہے شیطان ہی ہو۔ جب اس نے قطب کہا تو کسی نے اعتراض کیا کہ تم نے صبح اسے زندیق کہا اور اب قطب کہہ رہے ہو۔ اس نے جواب دیا کہ صبح زندیق اس لئے کہا تھا کہ شریعت کی حفاظت مقصود تھی۔ مطلب یہ تھا کہ شریعت نے کہا تھا کہ زندیق کہا جائے۔ اور قطب حقیقت کے لحاظ سے کہا ہے۔ گویا ان کے نزدیک شریعت اور حقیقت دونوں الگ الگ ہیں۔

صوفیا کا اعتماد کشف پر ہوتا ہے

سخاوی نے ایک کتاب لکھی ہے جس میں بہت سے علماء کے فتوے نقل کئے ہیں جن میں اس پر کفر کا فتویٰ لگایا ہے۔ صوفی چونکہ اس میدان تصوف میں بہت آگے نکل جاتے ہیں۔ اس لئے ان کا زیادہ تر اعتماد اپنے کشف پر ہوتا ہے۔ مجدد الف ثانی اس کے مخالف ہیں اور کہتے ہیں فصوص کا نصوص کے مقابلہ میں کوئی اعتبار نہیں مجدد الف ثانی بڑے کھرے آدمی ہیں اگر ہم اس معاملہ کو کشفی طور پر حل کرنا چاہیں تو ہمارے پاس مجدد الف ثانی صاحب موجود ہیں۔ یہ موصوف اس کے دلائل عقلی و نقلی سے بخوبی آگاہ ہیں اس سلسلہ میں انہیں لوگوں پر اعتماد کیا جائے گا جن پر کشف ہوا ہے اس میدان میں مجددؒ صاحب بہت اونچے مقام و مرتبہ پر فائز نظر آتے ہیں۔ ان کا کشف معتبر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ لوگ وحدت الوجود کے قائل ہیں انہیں غلطی لگی ہے۔ جس چیز کو انہوں نے خدا سمجھ لیا ہے وہ خدا نہیں خدا تو اس سے کہیں ماوراء ہے اس غلطی کی نشاندہی انہوں نے کی ہے۔ ان کے جانشین خلفاء حتیٰ کہ ان کے اپنے صاحبزادے

لہ ایک مجدد وہ ہوتا ہے جو سو سال بعد ہوتا ہے۔ موصوف ہزار سال بعد پیدا ہونے والے مجدد ہیں۔

خواجہ محمد معصوم بھی وحدت الوجود کے قائل نہیں۔ خواجہ باقی باللہ کے صاحبزادے خواجہ خورد و کلاں اس کے قائل ہیں۔ یہ دونوں مجدد الف ثانی کے چیلے (مرید) رہے ہیں اور خود مجدد صاحب خواجہ باقی باللہ کے مرید رہے ہیں۔ خواجگان خورد و کلاں اپنے باپ کے نقش قدم پر چلے اور مجدد صاحب نے نیا اور صحیح و راست راستہ اختیار کیا۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے والد خواجہ عبدالرحیم کا تعلق خواجہ خورد کے ساتھ ہے۔ اس لئے شاہ ولی اللہ وحدت الوجود کے قائل ہیں۔ اس بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ کشفی طور پر بھی ثابت نہیں۔

شاہ ولی اللہ کا ایک کشف

شاہ ولی اللہ اپنا ایک کشف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "میں نے کشف میں علماء اور صوفیوں کو ایک جگہ جمع ہوئے دیکھا۔ کیا دیکھتا ہوں کہ علماء کے چہرے منور اور روشن ہیں صوفیوں کے کالے سیاہ دونوں فریقوں میں بحث مسئلہ وحدت الوجود پر ہو رہی ہے صوفی کہتے ہیں مسئلہ وحدت الوجود بالکل صحیح ہے کیونکہ ہمیں معلوم ہوتا ہے۔ عیاں راچہ بیاں۔ ہم واضح طور پر دیکھ رہے ہیں۔ جب صاف دیکھ رہے ہیں تو اس کی دلیل کیا ہو سکتی ہے۔ علماء کہتے تھے کہ اگر یہ چیز صحیح ہوتی تو تمہارے چہرے اللہ تعالیٰ کالے سیاہ نہ کرتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ غلط ہے۔ شاہ ولی اللہ کو فریقین نے حکم و ثالث بنایا۔ یہ پہلے ہی اس مسئلہ کے قائل تھے۔ انہوں نے کہا کہ بعض وقت ایک حقیقت ہوتی ہے۔ لیکن وہ مقصود بالذات نہیں ہوتی شریعت پر عمل کرنا مقصود بالذات ہے۔ علماء نے اسے اختیار کر لیا ہے اور وہ اس جھمیلے میں نہیں پڑے۔ اللہ تعالیٰ کی انہیں رضا حاصل ہو گئی اور ان کے چہرے روشن ہو گئے۔ تم اس پر مصر اور بضد ہو گئے کہ ہمیں کوئی چیز معلوم ہو گئی ہے اسی میں پھنس کر رہ گئے۔ عمل چھوڑ دیئے اس لئے اللہ نے تمہارے چہرے سیاہ کر دیئے گئے ہیں۔ گویا یہ مسئلہ کوئی مقصود بالذات نہیں ہے اگر کوئی انکار کرے تو وہ سیاہی کا شکار نہیں ہوتا اور قائل ہونے سے چہرے سفید نہیں ہو سکتے۔

شریعت کے مقابلہ میں کشف کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی

یہاں اتنی بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ کشف خواب ہوتا ہے خواب عالم بیداری میں بھی آجاتی ہے۔ جس وقت انسان مستغرق فی الخیال ہو اس حالت میں خواب آتا ہے کشف کی حقیقت استغراق فی الخیال کے سوا اور کچھ نہیں یہ دلیل نہیں بن سکتا۔ کفش بر سر کشف شریعت الٰہی کے مقابلہ میں کشف کی کوئی حقیقت نہیں اس لحاظ سے مجدد الف ثانی صاحب کا ابن عربی کے متعلق اس قسم کی رائے کا اظہار کرنا کہ اگر کشف کی نگاہ سے اسے دیکھیں تو اچھا معلوم ہوتا ہے۔ کوئی خاص بات نہیں بے وزن سی رائے معلوم ہوتی ہے۔

پیری مریدی بھی اسلام کیلئے غیر مفید ہی ہے

پیری مریدی کا سلسلہ اسلام کے لئے غیر مفید اور بے سود ہی رہا ہے اس لئے اس کی کوئی حیثیت نہیں۔ رہا تصوف کا مسئلہ۔ یہ تو ایک قسم کا کسب ہے ایک فن ہے جو اشراقیوں کا ایجاد کردہ ہے یہی فن پھر صوفیوں میں آگیا۔ انہوں نے اس کا نام تصوف رکھ لیا جو چاہے سیکھ لے۔ شریعت بہرحال وہ نہیں ہے جیسا کہ مولانا اسماعیل شہید نے بھی کہا ہے کہ یہ کوئی شریعت نہیں ہے نہ اس راستہ سے اللہ کی رضا حاصل ہو سکتی ہے اس کی نوعیت اس طرح ہے کہ ایک شخص فلسفہ پڑھ لیتا ہے اس سے عقلی دلائل معلوم ہو جاتے ہیں۔ یہ کشف کا دوسرا راستہ ہے۔ بجز دماغی خرابی کے اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ ساری عمر عزیز آمد اور آورد کے گرداب میں ختم کر دیتے ہیں۔ مقصود و مطلوب کے حصول میں محروم ہی رہتے ہیں۔ احکام شریعت پر عمل پیرا ہو کر ہی حقیقی روشنی سے مستفید اور مستفیض ہوا جا سکتا ہے۔ شریعت کے مطابق عملی زندگی اختیار کرنے سے روحانی ترقی حاصل ہوتی ہے ترقی کی یہ منزلیں انسان اسی وقت طے کر سکتا ہے اور منزل مقصود پر پہنچ سکتا ہے جب صرف اللہ تعالیٰ کے ساتھ اس کی محبت و فریفتگی اور گرویدگی مخصوص ہو جائے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا قلبی تعلق دنیا و ما فیہا سے زیادہ ہو جائے۔

باب : ۸

کتب حدیث میں وارد اسماء رجال کے تلفّظ کی کیفیت

کتبِ احادیث میں جو اسماء آتے ہیں ان کا بھی خیال رکھنا ضروری ہے۔ ایک ہی طرح کا لفظ بسا اوقات مشدّد ہوتا ہے اور بعض وقت مخفف۔ جب تک ان کے ضبط کو ملحوظ نہ رکھا جائے۔ گڑ بڑ کا اندیشہ رہتا ہے مثلاً لفظ سلام ہے اکثر یہ لفظ "ل" کی تشدید (سلّام) سے پڑھا اور بولا جاتا ہے۔ بخاری میں دو تین مقامات پر تخفیف لام (سَلام) آیا ہے۔ محمد بن سلام کندی امام بخاری کے استاد ہیں۔ ایک صحابی عبداللہ بن سلام ہیں۔ ان کے علاوہ دو اور بھی بیان کرتے ہیں۔ اور طبرانی میں ہے۔ سلّام بن محمد بن ناہض مقدسی۔ لیکن اس میں سلامۃ بھی لکھا ہوا ہے۔ اسی طرح ایک محمد بن عبدالوہاب بن سلام مغربی ہے اس کا صحاح ستہ میں ذکر نہیں آتا۔ مغربی معتزلی ہے ان پانچ کے علاوہ جہاں کہیں بھی لفظ سلام آئے گا مشدّد (سلّام) ہی آئے گا۔

لفظ عُمارۃ ہے یہ لفظ بھی ہر جگہ مضموم (ع کے ضمہ) سے آئے گا، بجز ایک نام کے وہ ہے اُبی بن عِمارہ (ع کے کسرہ سے) ایک صحابی ہیں کریز کا لفظ ہے۔ کریز اگر خزاعہ قبیلہ سے ہو تو کاف کے ضمہ سے کُرَیز ہوگا اور اگر اس کا تعلق بنی عبد شمس سے ہو تو کَرِیز کاف کے فتح سے ہوتا ہے۔ بشیر کا لفظ ہے اس کو عموماً بشیر ہی پڑھتے ہیں صرف دو مقامات پر بُشیر "ب" کے ضمہ سے پڑھا گیا ہے ایک بُشَیر بن کعب اور دوسرے بُشیر بن یسار۔ یہ دو نام ہیں جہاں بصورت تصغیر پڑھا گیا ہے باقی بوزن طویل ہی پڑھا جائے گا۔ لفظ حَبّان ہے۔ چار پانچ اسماء ہیں جو "ح" کے فتح کے ساتھ آتے ہیں۔ حَبّان بن منقذ۔ محمد بن یحییٰ بن حَبّان۔ حَبّان بن واسع بن حَبّان۔ حَبّان بن ہلال۔ ان پانچ اسماء کے علاوہ تین جگہ "ح" کے کسرہ سے ہے۔ حِبّان بن عطیہ۔ حِبّان بن عرفۃ۔ حِبّان بن موسیٰ۔ لفظ قمیر ہے جو ہر جگہ قُمَیر ہی بولا اور پڑھا جاتا ہے صرف ایک نام قَمِیر ہے جو عورت کا نام ہے۔ مسروق بن اجدع کی بیوی ہے۔ سنن ابی داؤد کی کتاب الحیض میں مستحاضہ کے سلسلہ میں اکثر اس کا ذکر آتا ہے اس مقام پر قَمِیر پڑھا جاتا ہے باقی ہر جگہ قُمَیر ہی بولا پڑھا جاتا ہے۔ لفظ سُلیم ہے اکثر سُلَیم پڑھا جاتا ہے ایک جگہ سَلِیم بن حیان ہے۔

عُبَیدہ کا لفظ ہے عام طور پر "ع" کے ضمہ سے پڑھا جاتا ہے۔ چار اسماء ایسے ہیں جہاں "ع" کے فتح سے پڑھا گیا ہے۔ عَبیدہ بن عمرو سلمانی۔ حضرت علی کا شاگرد ہے۔ دوسرا عَبیدہ بن حُمید۔ تیسرا عَبیدہ بن سفیان۔ چوتھا عامر بن عَبیدہ۔ ایک محمد بن عَبادہ ہے۔ یہ امام بخاری کے استاد

ہیں۔ عبادہ "ع" کے فتحہ سے پڑھا جاتا ہے۔

لفظ عَبْدہ "ب" کے سکون کے ساتھ آتا ہے۔ دو نام ایسے بھی ہیں جہاں "ب" پر فتحہ پڑھی جاتی ہے۔ عامر بن عَبَدہ، بجالہ بن عَبَدہ۔ ان دو کے علاوہ ہر جگہ عَبْدہ ہی آتا ہے۔ عُقیل کا لفظ ہے۔ تین مقام پر "ع" کے ضمہ سے آتا ہے۔ عُقیل بن خالد امام زہری کے شاگرد ہیں۔ دوسرے یحیٰی بن عُقیل اور تیسرے بنو عُقیل۔ ان کے علاوہ عَقیل ہی آتا ہے۔ لفظ برار ہے تخفیف کے ساتھ۔ دو نام ایسے جہاں "ر" مشدد آتی ہے۔ ابو العالیہ کو بھی بَرّار کہتے ہیں۔ ابو العالیہ ریاحی، ابو العالیہ برّار۔ ان کے علاوہ ہر جگہ بَرار ہی پڑھا جائے گا۔

محدثین نے اور فرق بھی کئے ہیں۔ الفاظ میں ایسے فرق تو آ ہی جاتے ہیں۔ جیسے نصر اور النضر کا فرق ہے الف، لام ہو تو ضاد معجمہ کے ساتھ پڑھتے ہیں۔ بغیر الف، لام کے ہو تو نصر صاد مہملہ کے ساتھ پڑھتے ہیں۔ الف لام لکھا ہو تو آدمی پڑھ لیتا ہے لیکن کبھی نقطہ رہ جاتا ہے اور غلط پڑھا جاتا ہے جیسا کہ عمرو اور عمر کا فرق ہے۔ عمرو میں واو ہوتی ہے اور عمر میں نہیں ہوتی۔ جس طرح عمرو اور عمر کا فرق ہے اسی طرح النضر بالضاد المعجمہ اور نصر بالصاد المہملہ کا فرق ہے۔ محدثین نے اور بھی چیزیں لکھی ہیں مگر چونکہ وہ لفظوں میں آ جاتی ہیں اس لئے ضبط کی زیادہ ضرورت نہیں ہوتی الفاظ اور بھی ہیں مگر استعمال میں بکثرت یہی الفاظ آتے ہیں۔ اس لئے ان کو پوری احتیاط سے ضبط کر لینا چاہیئے کیونکہ الفاظ کا صحیح تلفظ بھی نہایت ضروری ہے۔

ایک دفعہ مرزا قادیانی کا کسی سے مناظرہ ہوا۔ مرزا نے عبارت پڑھنی شروع کی۔ سفیان بن عُیَیْنَہ کسی نے کہا جناب یہ لفظ غلط بول رہے ہیں۔ عَیْنِیَہ نہیں عُیَیْنَہ ہے کہنے لگا تم لفظوں میں پڑے رہتے ہو۔ مرزا نے حدیث کسی سے پڑھی نہیں تھی اس لئے ایسی اغلاط کا امکان کوئی بعید بات نہیں۔ صرف ادب پڑھا تھا اسی کے بل بوتے پر حدیث کو پڑھنا اور سمجھنا ان کا شعار تھا مگر ادب اپنی جگہ حدیث اپنی جگہ۔

بُرّ کے لفظ کو لوگ "بِرّ" کہہ دیتے ہیں حالانکہ دونوں کے معنی الگ ہیں بَرّ نیک کو کہتے ہیں اور "بِرّ" نیکی کے معنی دیتا ہے۔ اس لئے الفاظ کے تلفظ میں خاص خیال رکھنا ضروری ہے۔

اس موضوع پر علماء نے کتابیں لکھی ہیں۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری کا مقدمہ لکھا ہے اس میں اسماء پر ایک الگ اور مستقل فصل مختص ہے۔ شاہ عبدالعزیز کی عجالہ نافعہ ہے اس میں بھی شاہ صاحب نے اسماء ذکر کئے ہیں۔ حافظ ابن حجر نے تو ہر قسم کا اختلاف بھی بیان کر دیا ہے۔ المغنی[1] اس موضوع کی اچھی کتاب ہے۔ تقریب کے حاشیہ پر ہی چھپتی رہی ہے۔

---

[1] تقریب کا سو سالہ نسخہ دستیاب ہو گیا۔ المغنی کو اس سے الگ کر کے منیر احمد صاحب نے (باقی صفحہ آئندہ)

بنیادی اور متعلقہ بہ بخاری مباحث تقریباً سبھی کچھ تفصیل سے اور کچھ اختصار کے ساتھ بیان ہو چکے ہیں اب بخاری کی جانب آتے ہیں۔

امام بخاری کا حسب و نسب امام بخاری محمد بن اسمٰعیل بن ابراہیم بن مغیرہ بن بردزبہ۔ عام طور پر کتابوں میں امام صاحب کا یہی نسب لکھتے ہیں۔ بردزبہ کا ذکر تو کم ہی کرتے ہیں بردزبہ فارسی تھا۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کان فارسیا علی دین قومہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک پیشین گوئی فرمائی تھی۔ لوکان الدین بالثریا لنالہ رجل او رجال من ھؤلاء۔ یہ پیشین گوئی امام بخاری پر صحیح طور پر منطبق ہو جاتی ہے کیونکہ یہ فارسی ہیں اندھے کو اندھیرے میں بڑی دُور کی سوجھتی ہے۔ مرزائیوں کو بھی بڑی دور کی سوجھی ہے۔ اس پیشین گوئی کا مصداق مرزا قادیانی کو ٹھہرا دیا۔ کہتے ہیں رجل من ھؤلاء میں مراد شخص مرزا قادیانی ہیں۔ کیونکہ وہ فارسی النسل ہیں۔ اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ مرزا جی تو مغل ہیں کیونکہ وہ اپنے آپ کو مغل کہلاتے ہیں اور مغل لکھتے ہیں۔ اور مرزا نے خود پہلے کہہ دیا تھا کہ مغل فارسی نہیں ہیں۔ فارسیوں اور مغلوں کے مابین ہزار میل کا فاصلہ ہے۔ جب بقول خود مرزا مغل ہے فارسی نہیں تو مرزا خود کو فارسی کیسے کہہ سکتے ہیں۔ اس پر مرزا جی نے گوہر فشانی فرمائی کہ مجھے الہاماً بتایا گیا ہے کہ تم فارسی النسل ہو۔ مرزا جی حقیقتاً فارسی نہیں مخلوط ہو سکتے ہیں۔ کیسی فضول اور لغو بات کہی ہے کہ مجھے الہام کے ذریعہ بتایا گیا ہے کہ میں فارسی ہوں۔

امام ابو حنیفہ کے آباد اجداد کابل سے آنے والے قیدیوں میں آئے تھے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ پر سبی وارد نہیں ہوتی۔ جب ان پر نہیں ہوتی تو دوسری اولاد پر بھی نہیں ہوتی۔ امام بخاری کو جُعفی کہتے ہیں جیسا کہ بخاری میں بھی ہے۔ جعفی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ جعفیوں کے غلام تھے اصل بات یہ ہے کہ یمان جعفی بخارا کا والی تھا اس کے ہاتھ پر مغیرہ بن بردزبہ مسلمان ہوئے تھے اس لحاظ سے انہیں جعفی کہتے ہیں۔ ولاء کی یہ نسبت گویا اسلام کی نسبت ہے۔

نسبت کی تین قسمیں نسبت تین طرح کی ہوتی ہے۔ بالحلف، ولاء اسلام، ولاء الرق۔ ان کی ولائی نسبت قوم کی طرف حلف کی نسبت نہیں ہے بلکہ جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے۔ اسلام کی نسبت ہے امام مالک کی تیمیین کی طرف نسبت حلف کی نسبت ہے ان کا خاندان تیمیین کا حلیف بن گیا تھا۔ محمد بن اسحاق کو اس سے مغالطہ اور دھوکہ لگ گیا اور انہوں نے سمجھ لیا کہ امام مالک موالی سے ہیں کیونکہ ان کے چچا کے متعلق آتا ہے کہ وہ موالی تیمیین سے ہیں۔ بخاری میں بھی اس کا ذکر ہے بعض لوگ انہیں موالی کہتے تھے اس لئے اس سے محمد ابن اسحاق کو دھوکہ لگ گیا کہ امام مالک کا خاندان غلام ہوگا تقریباً ہر آدمی اپنا نسبت اچھی طرح جانتا ہے۔

امام مالک نے محمد بن اسحاق کے اس بیان کو کذب بیانی پر محمول کیا ہے اور ابن اسحاق

(بقیہ حاشیہ) طبع کر دیا ہے اور تقریب کو بھی الگ چھاپ کر منظر عام پر لے آئے ہیں۔

کو کذاب گردانا ہے اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ ابن اسحاق کلیتہ کذاب ہے۔ ان کے کذاب کہنے سے صرف اتنا مطلب ہے کہ اس مخصوص بیانِ واقعہ میں حقیقت کا دامن چھوڑ کر خلافِ واقعہ بات کہہ کر کذب بیانی کا ارتکاب کیا ہے۔ ورنہ ابن اسحاق خود فنِ مغازی کے امام ہیں۔ امام بخاری بھی مغازی کے بیان میں کہیں ان کا قول نقل کرتے ہیں۔ مگر ان سے روایت کوئی بھی نہیں لی۔ کیونکہ امام بخاری کی شرط پر نہیں ہے۔ البتہ جزء القراۃ میں عبادہ بن صامت کے حوالہ سے روایت لی ہے۔

ایک مرتبہ محمد ابن اسحاق نے امام مالک کے بارے میں یہاں تک کہہ دیا تھا۔ اعرضوا علی علم مالک فانا بیطارہ۔ میں علم کا ڈاکٹر ہوں مالک کے علم کو میرے حضور پیش کرو میں جانچ پڑتال کر سکتا ہوں۔ اور اس پر نقد و جرح کر سکتا ہوں۔ امام مالک نے فرمایا۔ ابنِ اسحاق جھوٹ بولتا ہے اس میں اتنی اہلیت و قابلیت کہاں کہ میرے علم پر نقد و جرح کر سکے۔ ایسی بعض باتوں کی وجہ سے امام مالک نے اسے کذب بیان کیا تھا ورنہ ہر معاملہ میں وہ اس کو دروغ گو اور کذاب نہیں سمجھتے تھے۔

کہتے ہیں بعد میں امام مالک نے ابن اسحاق کو ایک تحفہ بھی بھیجا تھا جسے ابن اسحاق نے قبول کر لیا تھا۔ اور پھر دونوں میں صلح ہو گئی تھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن اسحاق نے بھی معافی مانگ لی ہو گی۔ مولوی عبدالحی نے بھی اس بات کا ذکر کیا ہے کہ علماء نے ابن اسحاق پر امام مالک کی کذب بیانی کی تاویل کی ہے کہ امام مالک کا انہیں کذاب کہنا ایک خاص معاملہ سے متعلق ہے اس بات کا بھی امکان ہے کہ امام مالک نے غصے کی حالت میں ابن اسحاق کو کذاب قرار دیا ہو۔ اس صورت میں تو جرح اصل پر موقوف نہیں ہوتی۔ اس کی کوئی نہ کوئی وجہ ہونی چاہیئے۔

ذہبی نے میزان الاعتدال میں ابوداؤد طیالسی کی نقل بیان کی ہے اس میں وُہیب سے ایک روایت ہے۔ ابوداؤد سے کسی نے سنا۔ سننے والے نے ابوداؤد سے دریافت کیا کہ آپ نے کس سے سنا ہے۔ انہوں نے کہا کہ میں نے وہیب سے سنا ہے۔ وھیب سے پوچھا گیا کہ تم کذاب کیوں کہتے ہو۔ اس نے کہا میں نے امام مالک سے سنا ہے امام مالک نے کسی سے دریافت کیا کہ آپ کذاب کیوں کہتے ہیں انہوں نے کہا میں نے ہشام سے سنا ہے۔ ہشام سے پوچھا گیا کہ تم کذاب کیوں کہتے ہو۔ اس نے کہا ابن اسحاق میری بیوی سے روایت کرتا ہے حالانکہ میری بیوی کو اس نے دیکھا بھی نہیں۔ ابن اسحاق سے پچاس سال بڑی ہے ان کا ہمسایہ تھا مدینہ میں رہتا تھا۔ عورتیں کہیں جمع ہوتی ہوں گی۔ ابن اسحاق ابھی بچہ ہی تھے ان میں جا گھستے ہوں گے اور ان کی باتیں سن لیتے ہوں گے۔

اس حکایت کی کوئی حقیقت نہیں۔ محض یہ کہنا کہ یہ روایت ہے کوئی معنی نہیں رکھتا۔ بعض لوگوں نے بغرض تحقیق محمد بن اسحاق کو پرکھا اور جانچا ہے کہ کہیں اس کا کوئی ثقہ راوی متابع ہے

بیہقی وغیرہ نے دو روایتیں نکالی ہیں۔ محمد بن اسحاق متفرد ہے اس کا کوئی اور راوی نہیں پھر یہ بھی کہا ہے کہ ان روایتوں کے اور راوی بھی مل گئے ہیں اس لئے ایسی کوئی روایت نہیں جس میں وہ منفرد ہو۔

امام بخاریؒ کے والدؒ بھی محدث تھے

بات ہو رہی تھی امام بخاریؒ کے جُعفی کی جانب منسوب ہونے کی۔ جیسا کہ بتایا گیا ہے کہ امام بخاریؒ کی نسبت جُعفی کی طرف ولاء کی نسبت ہے۔ جس سے ولاء اسلام مراد ہے۔ مغیرہ بن بردزبہ یمان جعفی کے ہاتھ پر مسلمان ہوا۔ اس کے بعد اس کا لڑکا ابراہیم۔ اس کے حالات کا کچھ علم نہیں۔ ابراہیم کا لڑکا اسمٰعیل ہے جو امام بخاری کے والد ہیں۔ یہ محدث ہیں عبداللہ بن مبارک کے صحبت یافتہ ہیں اور امام مالک کے پاس بھی کچھ عرصہ رہے ہیں ان کے علاوہ اس زمانے کے دیگر محدثین علماء سے بھی علمی استفادہ کیا ہے۔ اہل عراق ان سے روایت کرتے ہیں۔ احمد بن حفص ان کا شاگرد ہے۔ احمد بن حفص کو ابو حفص بھی کہتے ہیں۔ ابو حفص کبیر احناف کے نزدیک بڑے عالم شمار ہوتے ہیں۔ اسماعیل (والد امام بخاری) کے شاگرد ہیں۔ امام بخاری نے احمد بن حفص سے جامع سفیان پڑھی امام بخاری اور ابو حفص کبیر میں بڑی دوستی تھی۔ کہتے ہیں کہ ابو حفص کبیر نے امام بخاری سے کہہ دیا تھا کہ تم حدیث میں لگے رہو۔ فتویٰ نہ دیا کرو۔ یہ انہوں نے اس وقت کہا تھا جب امام بخاری تحصیل علم سے فارغ ہو کر آئے تھے۔ اس کے باوجود امام بخاری نے فتویٰ دے دیا کہ جب کسی انسان کے دو بچے ایک بکری کا دودھ پی لیں تو رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔

ایک بے اصل قصہ

اس قصہ کی کوئی تاریخی حیثیت ثابت شدہ نہیں ہے محض من گھڑت افسانہ ہے۔ کیونکہ یہ ثابت شدہ بات ہے کہ جب امام بخاری تحصیل علم کی تکمیل کے بعد واپس ہوئے ہیں۔ ابو حفص کبیر ۲۱۷ھ میں پہلے ہی وفات پا چکے تھے۔ امام بخاری ۲۱۷ھ میں تو ابھی تک سرزمین حجاز میں ہی تھے۔ اس لئے یہ قصہ محض افسانہ طرازی کا شاخسانہ ہے۔ حقیقت کا اس سے کوئی واسطہ اور تعلق نہیں۔

بعض احناف نے اس کے بعد یوں کہا کہ ابو حفص صغیر ہوں گے ابو حفص کبیر غلطی سے لکھا گیا ہے۔ (ان کے چھوٹے لڑکے کو ابو حفص صغیر اور بڑے کو ابو حفص کبیر کہہ دیتے ہیں)

امام بخاری کے اس فتویٰ کا ذکر احناف کی کتابوں میں ہے اور کسی کتاب میں نہیں۔ اس کا اقرار مولوی عبدالحی صاحب نے بھی کیا ہے کہ احناف کی کتب کے علاوہ دوسری کسی کتاب میں اس فتویٰ کا ذکر نہیں ہے۔

جامعہ اسلامیہ (غالباً بہاولپور والی) کے ایک حنفی عالم (عبدالرشید نعمانی) نے کہا ہے کہ

اس فتویٰ کا ذکر احناف کے علاوہ مالکیوں نے بھی اپنی کتابوں میں کیا ہے اور شافعیوں نے بھی وہ مولوی صاحب جب یہاں آئے تو میں نے ان سے کہا کہ شافعیہ نے اپنی کتابوں میں جو نقل کیا ہے وہ احناف کی کتابوں سے ہی تو نقل کیا ہے اور مالکیوں نے بھی کتبِ احناف سے لیا ہے۔ اس پر مولوی صاحب خاموش ہو گئے اور کوئی جواب نہیں دیا۔

یہ تو صرف اس صورت میں صحیح ہو سکتا ہے کہ امام بخاری کے زمانے کے کسی شافعی عالم و مصنف یا مالکی مصنف و عالم نے یہ بات کہی ہو یا کم از کم زمانۂ قریب کا کوئی آدمی ہو۔ نقل کرنے والے شافعی دسویں صدی کے آدمی ہیں۔ مالکی اور شافعی دونوں متاخرین میں سے ہیں اس سے صاف طور پر پتہ چل جاتا ہے کہ اس کے اصل ناقل حنفی ہیں ان سے بعد میں مالکیوں اور شافعیوں نے نقل کیا ہے۔ اس طرح احناف اپنی برأت نہیں کر سکتے کہ فلاں، فلاں صاحبان سے بھی ہماری موافقت ثابت ہوتی ہے۔ حقیقت جو کچھ ہے وہ تو یہی ہے کہ فتویٰ لگانے کی بات کا افسانہ صرف احناف نے گھڑا بھی ہے اور آگے نقل بھی انہوں نے کیا ہے۔

اگر اس فتویٰ کی کوئی تھوڑی بہت حقیقت ہوتی امام بخاری کے علم میں آئی ہوتی تو وہ ضرور بخاری میں کسی نہ کسی مقام پر اس کا اشارہ کنایہ کرتے۔ لیکن اول سے آخر تک بخاری کی ورق گردانی کریں کہیں اس کا سراغ نہیں ملے گا۔ حالانکہ امام بخاری کا باب الرضاعۃ میں احناف کا مسلک ہے۔

رضاعت کے بارے میں ائمہؒ کے اقوال

رضاعت میں امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت قلیل ہو یا کثیر محرم ہے امام شافعی پانچ مرتبہ رضعات کو محرم قرار دیتے ہیں اور امام احمد بن حنبل تین رضعات کے قائل ہیں اور اہلِ ظواہر بھی تین رضعات کے قائل ہیں۔ ایک قول امام ابوحنیفہ کا بھی اسی طرح کا ہے۔ امام بخاری نے امام شافعی اور امام احمد بن حنبلؒ کے قول کو چھوڑ کر احناف کے قول کو لیا ہے۔ اس ساری بحث سے مقصود یہ ہے کہ اگر امام بخاری انسان کے بچہ کے لئے غیر انسانی دودھ کو رضاعت کے لئے ثابت اور صحیح سمجھتے تو ضرور اس کا بھی ذکر کرتے۔ اگر اس مسئلہ میں امام بخاری منفرد بھی ہوتے تب وہ اس کا کسی نہ کسی شکل میں اشارہ کر دیتے جو ان کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ مثلاً امام بخاری قرآن مجید کے غیر مخلوق ہونے کے بارے میں یہ خیال رکھتے ہیں کہ قرآن مجید کی تلاوت اور اس کا پڑھنا مخلوق ہے۔ بخاری کے آخر میں اس قسم کے بڑے بڑے باب قائم کئے ہیں بلکہ اس کے متعلق ایک مستقل کتاب لکھی ہے۔ جن صحیح چیزوں کو بخاری کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ ان کا وہ انکار نہیں کرتا۔

تلاوتِ قرآن کے بارے میں امامؒ کا موقف

امام بخاریؒ نے تلاوتِ قرآن مجید کو مخلوق کہا ہے مگر یہ الفاظ یعنی لفظی بالقرآن مخلوق نہیں

کہتے۔ کیونکہ لفظ کا لفظ مشترک ہے۔ ملفوظ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے اور تلفظ پہ بھی۔ تلاوت وغیرہ قسم کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ یعنی انسان کا جو فعل ہے اسے مخلوق کہا ہے ایک جگہ الفاظنا من افعالنا وافعالنا مخلوقة۔ افعال بولکر فتویٰ لگایا ہے لفظی بالقرآن مخلوق نہیں کہا۔ امام بخاری چونکہ لفظ کو مشترک تسلیم کرتے ہیں اس لئے کہتے ہیں کہ جو شخص لفظی بالقرآن مخلوق کو میری جانب منسوب کرے وہ جھوٹ کا مرتکب ہوتا ہے۔ میں نے یہ الفاظ نہیں بولے۔ حافظ ابن حجر نے بھی مقدمہ فتح الباری میں ذکر کیا ہے کہ بخاری کی طرف اس کی نسبت غلط ہے جیسا کہ حنفی کہتے ہیں کہ کرابلیسی کو بعض نے ضعیف اس لئے کہا ہے کہ وہ لفظی بالقرآن مخلوق کا قائل تھا۔ اگر اس کے ضعف کی وجہ یہی ہے تو امام بخاری کو بھی ضعیف ہونا چاہیئے۔ حالانکہ بخاری نے کہا ہی نہیں۔ کرابلیسی امام شافعی کا شاگرد ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ امام بخاری کا بھی شاگرد ہے۔ بخاری بڑا محتاط آدمی ہے۔ انہوں نے اپنی بخاری جب مکمل کر لی تو اسے امام احمد بن حنبل کے سامنے پیش کیا۔ امام احمد بن حنبل نے اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔ حالانکہ بخاری کے آخر میں بہت سے ابواب اسی بحث پر مشتمل ہیں کہ انسان کے افعال مخلوق ہیں۔ اگر اس قسم کی بات ہوتی تو امام احمد بن حنبل ضرور اعتراض کرتے۔ امام احمد بن حنبل اتنے سخت آدمی تھے ایک مرتبہ داؤد ظاہری ان سے ملنے کے لئے آیا۔ امام احمد بن حنبل نے اندر آنے کی اجازت نہیں دی۔ اور کہا کہ یہ شخص لفظی بالقرآن مخلوق کہتا ہے اسی طرح کرابلیسی کو اجازت نہیں دی تھی۔ لیکن امام بخاری کو اجازت دے دی بلکہ کئی مرتبہ ملاقات ہوئی اور امام بخاری نے اپنی کتاب مکمل کرکے ان کے سامنے پیش کی انہوں نے اس پر اعتراض کے بجائے اس کی توصیف کی۔

امام احمد بن حنبل نے اس لفظ کے بارے میں کوئی خاص فیصلہ نہیں دیا۔ انہوں نے کہا کہ لفظی بالقرآن کو مخلوق بھی نہیں کہنا چاہیئے اور غیر مخلوق بھی نہیں کہنا چاہیئے۔ چونکہ ان کے نزدیک بھی یہ لفظ، تلفظ بمعنی تلاوت اور ملفوظ بمعنی کلام میں مشترک ہے اور اسی اشتراک کی وجہ سے بولنے میں اشتباہ کا امکان ہے اس لئے اس لفظ کو نہیں بولنا چاہیئے اس میں کوئی اشتباہ نہیں کہ القرآن کلام اللہ و کلام اللہ غیر مخلوق وتلاوتی مخلوقة۔ امام بخاری کا مطلب صرف اتنا ہی تھا کہ انسان کا تلفظ مخلوق ہے۔

جعفی، اسلام کی ولاء کی نسبت

امام بخاری کے نسب پر گفتگو ہو رہی تھی۔ جعفی کی طرف ان کی نسبت اسلام کی ولاء کی نسبت ہے۔ منسوب بھی جعفی اور منسوب الیہ بھی جعفی۔ جیسے کرسی کی طرف اگر نسبت کی جائے گی تو کرسی ہی رہے گا اسی طرح جعفی کی طرف نسبت کرنے کے باوجود جعفی ہی رہے گا۔ امام بخاری کے والد بزرگوار بڑے محدث تھے اور کمال درجہ کے متقی اور پرہیزگار تھے۔ جب یہ فوت ہوئے تو احمد بن حفص کا بیان ہے

کہ جب اسمٰعیل فوت ہوا ہے میں اس وقت ان کے پاس موجود تھا۔ مرنے سے پہلے وہ کہہ رہے تھے کہ میرا جتنا مال ہے اس میں ایک درہم میں بھی شائبہ حرام کا نہیں ہے۔ اتنے محتاط اور پرہیز گار انسان تھے کہتے تھے فتصاغرت الی نفسی میرا نفس تو ذلیل ہی ہو گیا ہے۔ ہم اتنی احتیاط نہیں کرتے حرام سے بچنے کی۔ مشتبہ حرام سے اجتناب تو بہت دور کی بات ہے۔

امام بخاریؒ کی پیدائش

ایسے صاحب علم و عرفان اور متقی و پرہیزگار انسان کے لخت جگر تھے۔ امام بخاری بروز جمعہ عید الفطر ۱۹۴ھ میں پیدا ہوئے تھے۔ بچپن میں ہی ان کی نظر جاتی رہی تھی۔ ان کی والدہ نہایت عابدہ خاتون تھیں۔ اللہ تعالیٰ کی عبادت بڑے شوق اور ذوق، خشوع و خضوع سے کرتی تھیں۔ اللہ تعالیٰ کی جناب میں اپنے بچے کی بینائی کے لئے دست بدعا ہوئیں۔ رات کو عالم خواب میں حضرت ابراہیم خلیل اللہ کی زیارت ہوئی۔ انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے تمہاری دعا قبول فرمائی ہے اور تمہارے بچے کی نظر ٹھیک کر دی ہے۔ صبح جب اٹھیں تو دیکھا کہ واقعی بچے کی نظر ٹھیک ہے خدا کا شکر ادا کیا۔ اب والدہ کو بچے کی تعلیم کی فکر ہوئی۔

امامؒ کا شوق حدیث

اس زمانے میں تعلیمی درسگاہوں کے تین مدارج ہوتے تھے۔ ابتدائی حصہ کو مکتب کہتے تھے۔ دوسرا درجہ ثانوی کہلاتا تھا اور آخری کو ثالثہ کہتے تھے۔ پہلے دس سال مکتب کی فضا میں لگاتے تھے۔ امام بخاریؒ بھی دس سال تک ابتدائی درجہ میں زیر تعلیم رہے دسویں سال میں حدیث کا شوق پیدا ہوا خود فرماتے ہیں الھمت حفظ الحدیث وانا فی المکتب وہاں ایک محدث تھے داخلی انہیں کہتے تھے ان کی خدمت میں امام بخاری نے حاضری دینا شروع کی اس وقت عام محدثین کا یہ قاعدہ تھا کہ اپنے تحریر شدہ مسودات اپنے شاگردوں کو سناتے تھے تاکہ ان میں بھی شوق و جذبہ پیدا ہو۔ امام بخاری کے استاد نے ایک سند پڑھی۔ سفیان عن ابی الزبیر عن ابراہیم، امام بخاری نے فوراً گرفت کی اور فرمایا سفیان لم یرو عن ابی زبیر۔ سفیان ابی الزبیر سے روایت نہیں کرتا۔ استاد نے انہیں ڈانٹ پلائی۔ امام بخاری نے عرض کیا۔ جناب والا آپ اپنا اصل مسودہ جا کر ملاحظہ فرمائیں۔ انہوں نے جا کر اپنا اصل دیکھا اور واپس آ گئے۔ کہنے لگے بتاؤ اصل میں کس طرح لکھا ہے۔ امام بخاری نے فرمایا عن زبیر بن عدی۔ اصل میں زبیر بن عدی ہے اور آپ نے عن ابی الزبیر پڑھ دیا تھا۔ اس وقت امام بخاری کی عمر گیارہ برس کی تھی۔ اُن کا حافظہ نہایت قوی تھا۔ پہلے کسی استاذ سے سنا ہو گا اور اسے یاد رکھا ہو گا۔

ابھی وہیں تھے کہ محمد بن سلام کندی نے کہا کہ یہاں ایک ایسا لڑکا آیا جس کو ستر ہزار حدیثیں از بر ہیں۔ میں تب اسے تلاش کیا اور اس سے پوچھا کہ واقعی اسے ستر ہزار حدیثیں یاد ہیں۔ اس نے کہا ہاں مجھے ستر ہزار سے بھی زیادہ حدیثیں یاد ہیں۔ اور جو حدیث میں بیان کروں گا اس کے اکثر

رواۃ کی جائے سکونت اور وفات بیان کر سکتا ہوں۔

علمِ حدیث کے لئے امام کے سفر یہ واقعہ اس زمانے کا ہے جب کہ امام بخاری ابھی تک باہر نہیں گئے تھے سولہ سال تک وہیں رہے۔ پانچ چھ سال کے عرصہ میں خراسان کے جتنے بڑے شہر تھے سب میں قدوم میمنت فرمایا اور وہاں کے ہر بڑے صاحب علم آدمی سے علمی استفادہ کیا۔ ۲۱۰ھ میں جانب مکہ اپنی والدہ محترمہ اور بڑے بھائی کی رفاقت و معیت میں سفر کا آغاز کیا اس وقت ان کی عمر سولہ برس کی تھی۔ بڑے بھائی کا نام احمد تھا وہ اپنی والدہ صاحبہ کو لے کر واپس وطن چلے آئے۔ امام بخاری وہیں مکہ میں ٹھہر گئے۔ دو سال تک یہاں قیام کیا۔ وہاں بڑے اونچے علمی پایہ و مرتبہ کے محدثین تھے۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور و معروف امام حُمیدی تھے جن کا نام عبداللہ بن زبیر اور کنیت ابوبکر تھی۔ حمید بنی اسد کا ایک بطن ہے اسکی طرف نسبت ہے یہ امام شافعی کے شاگرد تھے۔ اور امام شافعی کے ساتھ ہی رہتے تھے جب تک امام شافعی زندہ رہے ان کے ساتھ مصر چلے گئے امام شافعی نے ۲۰۴ھ میں مصر میں وفات پائی اور امام حمیدی مکہ معظمہ واپس آگئے اور یہیں مستقل قیام پذیر ہو گئے۔ بعض لوگ انہیں حنفی کہتے ہیں حالانکہ یہ اہل ظاہر میں سے تھے۔ امام بخاری نے جب ان سے حدیث پڑھی تو ظاہری ہو گئے پہلے ممکن ہے حنفی ہوں۔ (مگر "ممکن ہے پہلے حنفی ہوں" سے ان کا حنفی ہونا ثابت نہیں ہوتا)

امام بخاری خود فرماتے ہیں کہ جب میں نے اپنے وطن مالوف کو خیر باد کہا تو اس وقت تک میں عبداللہ بن مبارک اور وکیع کی کتابیں یاد کر چکا تھا۔ اور اہل الرای کے کلام کو بھی یاد کر چکا تھا فهمت کلام هولاء۔ بعض حنفی کہتے ہیں کہ انہوں نے حنفی کلام دیکھی ہو گی مگر غائر اور عمیق کی نظر نہیں دیکھا اور نہ پڑھا تھا۔ اسی لئے انہوں نے مسائل حنفیہ پر نقد و جرح کی ہے جیسا کہ انہوں نے اکراہ کے مسئلہ میں جرح کی ہے وہ ٹھیک نہیں ہے۔

احناف بصورتِ اِکراہ حکم کو نافذ سمجھتے ہیں لیکن یہ نہیں کہتے کہ اکراہ کی صورت میں طلاق لینی جائز ہے۔ جواز اور نفاذ میں فرق نہیں کیا۔ اسی طرح حیلہ میں جواز کے قائل نہیں نفاذ کے قائل ہیں مثلاً کوئی شخص کسی سے حیلہ کرے جو بات وہ کریگا نافذ ہو جائے گی مگر اسے ہم جائز نہیں سمجھتے۔

انور شاہ صاحب نے یہاں اعتراض کیا ہے کہ بخاری نے احناف کے بارے میں یہ سمجھ لیا ہے کہ وہ حیلوں کے جواز کے قائل ہیں۔ حالانکہ وہ صرف نفاذ کے قائل ہیں۔ جواز کے قائل نہیں ہیں۔ اکراہ کے معاملہ میں اقرار کیا ہے کہ وہ قائل ہیں۔ گویا امام بخاری کی غلطی نکالی ہے۔ حالانکہ امام ابو یوسف جواز کے بھی قائل ہیں۔ کنز الدقائق، میں باب ما لا تبطل به الشفعة میں لکھا ہے کہ لا تکره الحيلة لاسقاط الشفعة والزكوٰة عند ابي يوسف خلافاً لمحمد امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ وہ

مکروہ ہے امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف بھی اس کو جائز نہیں جانتے۔ یہ تو ان کی کتابوں کے حوالے ہیں جب ان کی اپنی کتاب کا حوالہ ہے تو پھر وہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وہ جواز کے قائل نہیں۔ مکروہ جب نہیں تو جائز ہوا۔ امام محمد کے ہاں حیلہ شفعہ اور زکوٰۃ میں مکروہ ہے۔

احناف کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف اس کے قائل نہیں ہیں کیونکہ ان کی اپنی کتاب کتاب الخراج میں صاف طور پر لکھا ہے لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع۔ اگر دو اشخاص کی بکریاں اکٹھی ہوں۔ مثلاً کل اسی بکریاں ہیں اس صورت میں صرف ایک بکری زکوٰۃ میں دینا پڑے گی۔ عامل آ کر ان میں تفریق نہ کرے کہ چالیس چالیس کر کے دو بکریاں وصول کر لے اگر مجتمع ہوں تو تفریق نہ کرے مثلاً چالیس بکریاں کو بیس بیس میں تقسیم کر دے اس صورت میں کوئی زکوٰۃ نہیں دینی پڑتی۔ تفریق اور جمع میں عامل اور مالک دونوں کو حیلہ بازی سے منع کیا ہے۔ اس جگہ امام ابو یوسف لکھتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ میں اس کو گرانے کے لئے حیلہ نہیں کرنا چاہیئے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب زکوٰۃ فرض ہو جائے پھر اس میں حیلہ نہیں کرنا چاہیئے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ فرضیت عائد ہونے سے پہلے بھی حیلہ کرنا ممنوع ہے۔ مثلاً فرضیت عائد ہونے سے پہلے ایک شخص حیلہ کرتا ہے اور اپنی بیس بکریوں میں سے ایک کو ذبح کر کے کھا لیتا ہے تاکہ زکوٰۃ نہ دینی پڑے۔ اسے وہ جائز صورت متصور کرتے ہیں۔ بشرطیکہ فی نفسہ اس کا ارادہ نہ ہو۔ ویسے اگر بکری کھا لے تو اس میں زکوٰۃ تو نہیں آئے گی۔ ارادے کی وجہ سے لوگوں نے اعتراض کیا ہے۔ جیسا کہ امام غزالی نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ امام ابو یوسف سال گزرنے سے دس دن پہلے اپنی ملکیت اپنی بیوی کو ہبہ کر دیتے تھے اور سال گزرنے سے پہلے واپس لے لیتے تھے تاکہ زکوٰۃ نہ دینی پڑے۔

یہ امام ابو یوسف پر اتہام نہیں ہے وہ عالم و فقیہہ آدمی تھے وہ سمجھتے تھے کہ مال پر زکوٰۃ اس وقت عائد ہوتی ہے جب میرے ملک میں ہو گی جب میرے ملک میں نہیں تو اس پر زکوٰۃ بھی فرض نہیں۔ اس پر غزالی نے اعتراض کیا ہے جب زکوٰۃ فرض ہو جائے پھر حیلہ سازی سے زکوٰۃ ساقط نہیں کر سکتا۔ فرض ہونے سے پہلے حیلہ کر کے اسے ساقط کر دے تو کر دے اس کو وہ جائز سمجھتے ہیں۔ اس لئے امام غزالی نے کہا ہے کہ امام ابو یوسف ایسا حیلہ کرتے تھے کہ نہ زکوٰۃ فرض ہو اور نہ زکوٰۃ دینی پڑے۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ کسی نے امام ابو حنیفہ سے شکایت کی کہ آپ کا شاگرد زکوٰۃ کی ادائیگی سے بچنے کے لئے ایسا حیلہ کرتا ہے۔ انہوں نے جواب دیا۔ ذالك من فقهه۔ یہ معلوم نہیں کہ اس سے امام ابو حنیفہ کی مراد امام ابو یوسف کی تعریف تھی یا ملامت و مذمت۔ غزالی کا خیال ہے کہ مذمت مراد

ہے اور اس سے امام ابو حنیفہ کی مراد یہ تھی ذالك من فقهه للدنيا لا للآخرة ۔ اگر تعریف ہوتی تو امام ابو حنیفہ بھی اس کے قائل ہو جاتے۔ شرح کنز میں امام ابو حنیفہ کے دو قول نقل کئے ہیں ایک قول امام ابو یوسف کے موافق ہے اور ایک امام محمد کے موافق یعنی ایک قول کے مطابق مکروہ سمجھتے ہیں اور ایک کے مطابق مکروہ نہیں سمجھتے۔ یہاں یہ بات بھی ذہن نشین رہے امام ابو یوسف اور امام محمد نے حلف اٹھا کر کہا ہے کہ ہم نے جو کچھ بھی کہا یا کیا ہے کبھی نہ کبھی امام ابو حنیفہ نے اسے کہا ہے اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کی۔ خواہ اس سے امام صاحب رجوع کر چکے ہوں۔ (جب رجوع ہی کر لیا تو پھر ان کا قول کیسے رہا) بہر حال احناف کا یہ کہنا کہ ہم نفاذ کے قائل ہیں جواز کے نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب اچھی طرح دیکھی نہیں اور امام بخاری پر اعتراض کر دیا۔ اکراہ کے متعلق بھی امام بخاری نے جو کچھ بیان کیا ہے اسی طرح کا ہے جس طرح احناف نے اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے۔ اکراہ کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ طلاق ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ بھی کہتے ہیں کہ جبراً طلاق لینا منع ہے اگر کوئی لے لیتا ہے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ کہتے ہیں کبھی کبھی جبراً لینی بھی پڑتی ہے۔ کیونکہ احناف کے نزدیک قاضی کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ عورت اپنے خاوند سے اسی صورت میں فارغ ہو گی جب وہ اسے طلاق دے گا۔ جب شوہر تنگ کرے اور طلاق بھی نہ دے تو حیلہ یہی ہے کہ جبراً طلاق لے لی جائے گی کیونکہ شوہر بیوی پر ظلم کرتا ہے۔ نان و نفقہ نہیں دیتا۔ اس لئے امام صاحب نے فتویٰ دیا ہے کہ جبری طلاق ہو جاتی ہے۔ اسی طرح جبری نکاح کو بھی جائز سمجھتے مثلاً کسی عورت سے جبری ایجاب و قبول کرے تو نکاح جائز ہو جائے گا۔ ایجاب و قبول احناف کے نزدیک احکام وضعی کی طرح ہے مثلاً ایک ہاتھ سے شیشے پر پتھر گر جائے تو وہ ٹوٹ جائے گا۔ جب زبان سے نکل گیا تو ایجاب قبول ہو جائے گا۔ طلاق بھی اسی طرح ہے جب منہ سے لفظ نکلا طلاق واقع ہو جانی چاہیئے۔ کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ثلاث جدهن جد وهزلهن جد تین چیزوں میں جد و ہزل برابر ہے۔ اس سے احناف یہ مطلب لیتے ہیں کہ ارادے کو کوئی دخل نہیں۔ حالانکہ ہزل اور اکراہ دونوں الگ الگ ہیں۔ ہزل کا مطلب ٹھٹھہ و تمسخر کرنا ہے۔ استہزاء کا کرنا ہے۔ استہزاء میں تو اسے سزا دینی چاہیئے۔ اکراہ کی صورت میں تو سزا کا مستحق نہیں۔ اکراہ تو دوسرے کا فعل ہے اس کو سزا دینی چاہیئے نہ کہ اس کو۔

اگر بالکل احکام وضعیہ ہی کی طرح اس کو قرار دیا جائے جیسے ہی زبان سے نکلا اسے مؤثر قرار دیا جائے پھر تو سویا ہوا یا مجنون آدمی کہہ دے تو واقع ہو جانی چاہیئے۔ حالانکہ مجنون کی طلاق کے حنفی قائل نہیں ہیں۔ اسی طرح احناف بڑبڑاتے ہوئے آدمی کی طلاق کے بھی قائل نہیں ہیں کیونکہ اسے مرفوع القلم کہتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے احکام وضعیہ میں داخل نہیں کر سکتے۔ وہ تو ہزل کا مسئلہ تھا وہ محض اس بنار پر تھا کہ اس نے شریعت کے ساتھ استہزار کیا اس کو سزا دی گئی اور اس کے ہزل کو جد ہی قرار دیا گیا۔ ثلاث جدهن جد وهزلهن جد۔ انما الاعمال بالنیات۔ اپنی جگہ ہے یہ سزائی صورت ہے اس کے علاوہ ہر جگہ اکراہ ہو یا اور کچھ نیت پر مدار ہے۔ اس کی نیت طلاق دینے کی نہیں تھی۔ موطا میں ایک واقعہ آتا ہے ایک شخص نے نکاح کر لیا تھا اس سے عورت کے وارثوں نے جبراً طلاق لے لی۔ ان دنوں عبداللہ بن عمر زندہ تھے اس شخص نے ان سے مسئلہ پوچھا اور صورت واقعہ بتائی کہ اس سے جبراً طلاق لی گئی ہے۔ عبداللہ بن عمر نے کہا تیری طلاق واقع نہیں ہوئی۔ عبداللہ بن عمر حج کے لئے پا برکاب تھے۔ انہوں نے امیرِ وقت کو لکھا کہ اس کی بیوی اس کو واپس کرائی جائے اور جبر کرنے والے کو قرار واقعی سزا دی جائے۔ اس سے عبداللہ بن عمر کا مطلب یہ تھا کہ طلاق شلاق واقع نہیں ہوئی۔

امام بخاری فقہ حنفی کی جزئیات تک سے واقف ہے

احناف امام بخاری پر اعتراض کرتے ہیں کہ انہوں نے فقہ حنفی اچھی طرح پڑھی نہیں حالانکہ امام بخاری نے جس طرح جزئیات ذکر کی ہیں بغیر پڑھے کوئی کر ہی نہیں سکتا۔ امام بخاری نے بڑے دقیق مسائل بھی بیان کئے ہیں۔ جن کا تعلق بڑی گہری، عمیق نظر سے ہے اور بڑے مطالعہ کا محتاج ہے اس کے بغیر ایسے مسائل پر اظہار رائے کرنا نہایت مشکل اور دشوار ہے۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ فقہ حنفی موجودہ صورت میں مدون ہی نہیں ہوئی تھی۔ اگرچہ موجودہ ہدایہ اور شرح وقایہ کی طرح مدوّن صورت میں فقہ حنفی موجود نہیں تھی اور کنز الدقائق بھی موجود نہیں تھی اس کے باوجود فقہ حنفی کا اچھا خاصہ سرمایہ امام محمد کی کتابوں کی شکل میں منظرِ عام پر آ چکا تھا۔ امام محمد کی جامع کبیر، جامع صغیر، زیادات، مبسوط، سیر کبیر، سیر صغیر وغیرہ قسم کی کتابیں مدوان ہو چکی تھیں۔ پھر لوگوں نے ان کی شروحات بھی لکھی تھیں۔ مبسوط کی بہت ضخیم شرح لکھی جا چکی تھی۔ طحاوی نے بھی حنفی مذہب کے بارے میں بہت استدلال کئے ہیں۔ امام بخاری کے زمانہ میں ایسا تو نہیں تھا کہ کوئی فقہ حنفی کو در خور اعتنا ہی نہ سمجھتا ہو۔ آخر حکومتِ وقت کا مذہب تھا۔ امام ابو یوسف چیف جج (قاضی القضاۃ) تھے۔ قاضیوں کے تقرر کے تمام تر اختیارات ان کے پاس تھے۔ ان کا قاعدہ تھا کہ جو لوگ امام محمد سے تحصیل علم کر کے آتے ان کی درخواست کو شرفِ قبولیت سے نوازتے اور انہیں عہدۂ قضا پر متعین کر دیتے تھے۔ ہر سُو اور ہر طرف انکا طوطی بولتا تھا۔ ابو حفص امام بخاری کے والد کے شاگرد تھے۔ امام بخاری نے ان سے جامع سفیان پڑھی تھی۔ ظاہر ہے جب ان سے جامع سفیان پڑھی تھی۔ تو فقہ حنفی بھی پڑھی ہو گی۔ امام

بخاری مصروف کلام ہوا اور کا جملہ پڑھتے ہیں جس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ فقہ حنفی سے انہیں کما حقہ معرفت تھی۔

امام مکہ کے علما سے کی ملاقات

مکہ کے مشہور زمانہ علماء سے امام بخاری کی ملاقات تھی جیسا کہ حاکم نے چار معتبر علما کے نام بیان کیے ہیں۔ ان میں حمیدی بڑے پایہ اور اونچے مرتبہ کے عالم تھے۔ عبداللہ بن یزید تھے۔ ابو الولید احمد ازرقی تھے۔ اسماعیل بن سالم تھے ان کے ہم عصر اور بھی تھے ان کا ذکر حاکم نے اس لیے کیا ہے کہ پتہ چل سکے کہ امام بخاری کی ملاقات وقت کے بڑے بڑے علمائے سے تھی۔

جب مدینہ تشریف لے گئے اس وقت ان کی عمر ۱۸ سال کی تھی یہاں اپنی کتاب تاریخ کبیر کی تدوین و تصنیف چاندنی راتوں میں شروع کی۔ نظر کی تیزی خداداد نعمت تھی اس سے فائدہ اٹھایا اور اور راتوں رات چاند کی چاندنی میں کتاب مکمل کر لی جو ان دنوں کئی جلدوں میں دستیاب ہے۔

بعض لوگ کہتے ہیں علی بن مدینی جو ان کا استاد بھی ہے سے یہ کتاب چرائی ہے۔ علی بن مدینی کو اس کا اتنا شدید صدمہ اور دکھ ہوا کہ اسے غم کے مر گیا۔ یہ بات اپنی طرف سے بنائی گئی ہے حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں اس من گھڑت کہانی کی تکذیب و تردید کی ہے اور کہا ہے کہ اس کا راوی ضعیف ہے۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی قابل ملامت نہیں کہ علی بن مدینی امام بخاری کے استاد تھے۔ شاگرد استاد کی بعض باتیں اگر لے بھی لیتا ہے تو اس میں بتا دیں اخلاق اور شرعی قباحت کیا ہے۔ دراصل بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس سے غالباً مقصود یہ ہوگا کہ علی بن مدینی کی قدر و منزلت بڑھائی جائے اور امام بخاری کو گرا کر کریڈٹ علی بن مدینی کے کھاتہ میں ڈالا جائے۔

الجامع الصحیح کی تدوین

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری نے بخاری کی تدوین و تصنیف بھی اسی زمانہ میں شروع کر دی تھی۔ کتاب کو مکمل کر کے علی بن مدینی، یحییٰ بن معین اور امام احمد بن حنبل کے سامنے پیش کیا۔ ان علماء نے چار حدیثوں کے ماسوا باقی ساری احادیث سے موافقت کی۔ عقیلی کا خیال ہے کہ ان چار احادیث میں بھی امام بخاری کی رائے صائب ہے۔ اسی طرح کی رائے صاحب کامل ابن عدی دیتا ہے اور کہتا ہے ان چار حدیثوں میں بھی امام بخاری کی رائے ٹھیک اور صحیح ہے۔ ان آراء کی روشنی میں ساری کتاب درست اور ٹھیک ہے۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام بخاری نے یہ کتاب رسائل کی شکل میں لکھی تھی۔ مثلاً کتاب الایمان الگ رسالہ کی شکل تھی۔ کتاب الصلوٰۃ اور کتاب الزکوٰۃ الگ الگ تھیں بعد میں سب کو یکجا کر کے ایک کتاب بنا دی۔ اس طرح لکھنے میں کوئی حرج بھی نہیں۔ بعض حنفی خواب بیان کرتے ہیں کہ خواب میں مجھے امام بخاری ملے انہوں نے مجھے کہا کہ تم بخاری پڑھاؤ۔ میں نے کہا لوگ آپ پر

اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے شروع کتاب میں خطبہ مسنونہ نہیں لکھا یعنی الحمد والے خطبہ سے کتاب کا آغاز کیوں نہیں کیا۔ انہوں نے جواب دیا کہ جس شکل میں آج کل کتاب موجود ہے۔ میں نے اس طرح نہیں لکھی تھی۔ میں نے الگ الگ رسائل کی صورت میں لکھی تھی پھر سب کو جمع کرکے ایک کتاب بنا دی ہے۔ اس لئے میں نے آغاز میں الحمد نہیں لکھی۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری اپنی کتاب مکمل کرنے کے بعد مدت تک اسے پڑھاتے بھی رہے۔ نوے ہزار کے قریب طلباء نے براہِ راست آپ سے بخاری کو پڑھا۔ امام بخاری کا حافظہ بہت قوی تھا۔ سب کچھ ازبر تھا پھر بھی اپنے مسودات دیکھے بغیر نہیں پڑھاتے تھے۔ طلباء استاد سے سنتے بھی تھے اور نقل بھی کرتے تھے۔ لوگوں نے نسخے تیار کر لئے تھے۔ فربری نے ۲۴۸ھ میں آپ سے بخاری پڑھی۔ دوسری مرتبہ ۲۵۲ھ میں پڑھی۔ بعض کہتے ہیں تین مرتبہ پڑھی۔ فربری نے امام بخاری کے ذاتی نسخہ سے اپنا نسخہ نقل کیا تھا۔ ان کے پاس امام بخاری کے اپنے دستِ مبارک کا تحریر کردہ نسخہ بھی تھا۔

فربری کے ۹ شاگرد تھے۔ ان میں سے چار شاگردوں نے امام بخاری کے اس ذاتی خود نوشتہ نسخہ سے اپنے نسخے نقل کئے تھے یہ چار شاگرد مستملی، مروزی، سرخسی اور کشمیہنی ہیں۔ ان چاروں کا اپنا بیان ہے کہ ہم نے اپنے استاد فربری کے نسخہ سے نقل کیا ہے۔ وہ نسخہ بعینہٖ امام بخاری کا خود نوشتہ نسخہ ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس نسخہ کی فوٹو سٹیٹ کاپی تھا۔

اگر یہ صورت حال ہے تو پھر نسخوں میں اختلاف کیوں پایا گیا ہے۔ اختلاف کی وجہ کا جواب یہ دیتے ہیں کہ امام بخاری وقتاً فوقتاً کچھ اضافے بھی کر دیتے تھے اور کبھی کچھ کانٹ چھانٹ بھی کر دیتے تھے۔ اضافہ شدہ مواد کو کاغذ کے ٹکڑا سے اصل مقام پر چسپاں کر دیتے تھے۔ بعد میں نقول تیار کرنے والوں نے اپنی فہم اور صوابدید پر نوٹ کرنے میں تقدیم و تاخیر کر دی۔ یعنی جس حصے کو پہلے لکھا جانا چاہیئے تھا وہ موخر کر دیا اور جسے بعد میں لکھا جانا تھا اسے پہلے لکھ دیا تھا اس طرح ان چار نسخوں میں نقل نویسی کی وجہ سے قدرے اختلاف رونما ہوا تھا ورنہ چاروں نسخے ایک ہی نسخہ سے نقل کئے ہوئے ہیں۔ (ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چاروں نسخے ایک ہی مجلس اور ایک ہی وقت میں نقل نہیں ہوئے ورنہ چاروں میں بحث و تکرار کے بعد ایک جگہ کا تعین ممکن تھا۔ اور اختلاف بھی پیدا نہ ہوتا۔ (علوی)

کیا امام بخاری کے زمانہ میں کاغذ موجود تھا

یہاں ایک ضمنی سا سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس زمانے میں کاغذ تھا جس سے امام بخاری چیپی چسپاں کرتے تھے یا اور کسی قسم کی کوئی چیز تھی جس سے کاغذ کا کام لیا جاتا تھا۔

کاغذ تو عہد رسالت میں بھی تھا مگر وہ کاغذ دورِ جدید کی طرح نفیس اور عمدہ نہیں تھا اور نہ ہی کاغذ کی اتنی اقسام تھیں۔ کاغذ بہرحال تھا۔ حضرت ابوبکر صدیق نے جو قرآن لکھوایا تھا وہ کاغذ پر ہی لکھوایا تھا۔ کاغذ کو قرطاس کہتے ہیں۔ جیسے قرآن میں ارشاد ربانی ہے۔ لو نزلنا علیك کتٰبًا فی قرطاس فلمسوہ بایدیھم لقال الذین کفروا ان ھٰذا الا سحر مبین۔ اگر ہم کاغذ میں کتاب نازل کر دیتے پھر بھی یہ کافر نہ مانتے۔ کاغذ کا وجود تھا تبھی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ کاغذ کی سادہ صورت تھی۔ ہمارے ہاں بھی آج سے تھوڑا عرصہ پہلے سیالکوٹی کاغذ رہا ہے جو موٹا اور سادہ ہوتا تھا اب وہ نہیں رہا۔ لغت کے اعتبار سے قرطاس کا اطلاق کاغذ پر ہی ہوتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ائتونی بقرطاس اکتب لکم کتابًا لن تضلوا بعدی۔ کاغذ، قلم دوات لاؤ، حدیث اور قرآن دونوں نے قرطاس کا ذکر کیا ہے۔

دونوں میں نام کا اختلاف ضرور ہے اگرچہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ کاغذ چین کی ایجاد ہے۔ اور قرطاس مصر کی ایجاد ہے۔ اس کے باوجود دونوں کا اطلاق ایسی چیز پر ہوتا ہے جس پر لکھا جا سکتا ہے قرطاس ہو یا کاغذ ہے کاغذ ہی، لکڑی پتھر تو نہیں۔ بہرحال کسی، ملک و قوم نے کس طرح بنا لیا اور دوسرے کسی نے اور طرح بنا لیا۔ فرق بہرصورت رہتا ہے۔ مسابقت کی دوڑ ہے۔ کوئی نفاست میں آگے کوئی پائیداری اور عمدگی میں آگے۔ بہرحال ناموں کے اختلاف سے کاغذ کی اصلیت پر کوئی حرف نہیں آتا۔ بہرحال کاغذ ہو یا قرطاس اس زمانے میں پایا جاتا تھا۔ کافر بھی اس کا اقرار کرتے تھے کہ یہ شخص کسی سے کچھ لکھ لاتا ہے۔ ان ھی الا اساطیر الاولین اکتتبھا لکھ کر لے آتا ہے۔ بڑی بڑی سورتیں سنا دیتا ہے ویسے آدمی اتنی لمبی اور بڑی سورتیں کیسے یاد رکھ سکتا ہے لکھ کر لاتا ہے۔ فھی تملیٰ علیہ بکرۃ و اصیلا صبح شام اس پر کوئی املا کرتا ہے اور یہ اسے لکھ لیتا ہے۔ اس ساری بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی چیز اس زمانے میں پائی جاتی تھی جس پر لکھا جاتا تھا۔ اسے کاغذ کا نام دیں یا قرطاس کہہ دیں۔

عصرِ جدید میں کاغذ کی فراوانی ہے۔ کاغذ میں نفاست، عمدگی اور پائیداری ہے۔ اس زمانے میں اس قسم کا کاغذ تو بہرحال نہیں تھا اور اتنی شدید ضرورت بھی لوگ محسوس نہیں کرتے تھے۔ زیادہ تر اعتماد حافظے[1] پر تھا۔ تاہم یادگار اور محفوظ کرنے کی غرض سے لوگ کتابیں کاغذ پر منتقل کر لیتے تھے۔

---

[1] امام بخاری سے کسی نے پوچھا کہ حافظہ کی تقویت کے لئے کیا چیز استعمال کرنی چاہیئے۔ انہوں نے کہا اس کے لئے کوئی معجون مرکب یا کیمیائی کشتہ قسم کی چنداں ضرورت نہیں اس کے لئے تو سب سے پہلے انسان اپنے آپ کو متہم تصور کرتے پھر کتابوں کو مسلسل بلا ناغہ دیکھتا اور (باقی حاشیہ آئندہ صفحہ پر)

تحصیل علم کا اشتیاق

امام بخاری نے جب سفر کا آغاز کیا ہے اس وقت وہ اپنی جگہ کامل بن چکے تھے۔ اس لئے مدینہ منورہ پہنچتے ہی تصنیف و تالیف اور تدوین کا آغاز کر دیا تھا سولہ برس صرف کرکے چھ لاکھ احادیث سے بخاری کا انتخاب کیا۔ اٹھارہ برس کی عمر میں تاریخ کی کتاب صحابہ اور تابعین پر مشتمل لکھی۔ تصنیف و تالیف کا کام بھی جاری رکھا اور وہاں کے مقتدر علماء سے علمی استفادہ بھی کرتے رہے۔ ان کے تبحر علمی کی شہادت کے لئے حاکم نے عالی سند بیان کی ہے۔ لکھتے ہیں امام بخاری نے مدینہ میں ابراہیم بن منذر، ابراہیم بن حمزہ، مطرق بن عبداللہ، عبیداللہ بن موسیٰ عبدالعزیز بن عبداللہ وغیرہ سے علمی فیض پایا۔ ان کے علاوہ دیگر علماء سے بھی علمی تشنگی بجھائی۔

تحصیل علم کا یہ بے پایاں اشتیاق امام بخاری کو کسی کروٹ چین سے بیٹھنے نہیں دیتا تھا۔ چنانچہ خود فرماتے ہیں کہ میں بصرہ میں چار مرتبہ گیا ہوں اور چار سال قیام بھی کیا حج کے لئے وہاں آمد و رفت رکھی۔ کوفہ میں آٹھ مرتبہ گیا ہوں۔ اسی طرح بغداد میں۔ بصرہ کے جن علماء سے علمی فیض پایا ان میں عثمان بن صالح۔ سعید بن ابی مریم، احمد بن صالح، احمد بن شعیب، اصبغ بن الفرج، سعید بن عیسیٰ، سعید بن کثیر، ابن عفیر، سعید بن یحییٰ بن عبداللہ بن بکیر کوفہ میں ان علماء سے استفادہ کیا۔ عبیداللہ بن موسیٰ، ابونعیم، احمد بن یعقوب، اسماعیل بن ابان، حسن بن ربیع، خالد بن مخلد، سعید بن حفص، عمرو بن حفص، طلق بن غنام اور قبیصہ وغیرہ۔ بغداد میں گئے وہاں کے تین چار آدمیوں کا نام لیا ہے امام احمد بن حنبل، ابو محمد بن صاعد، محمد بن عیسیٰ طباع، سریج بن نعمان۔ شام میں گئے اور وہاں کے چار پانچ علماء کا نام ذکر کیا۔ ابوالیمان بن نافع، حیوہ بن شریح، اسحاق بن ابراہیم مصر میں بہت سے علماء سے تحصیل علم کیا۔ ان شہروں کے علاوہ خراسان، رَے، بلخ، مرو، خوارزم وغیرہ سب بڑے بڑے مرکزی علمی گہواروں میں گئے۔ مجموعی طور پر ایک ہزار اسّی علماء سے علم حاصل کیا اور امام بخاری کا دعویٰ ہے کہ جن علماء سے میں نے علم حاصل کیا ان میں سے ایک بھی ایسا نہیں تھا جو ایمان میں نقص و زیادت کا قائل نہ ہو، سب کے سب قائل تھے کہ ایمان کم و بیش ہوتا ہے۔ ان میں سے کوئی مرجیہ نہیں تھا جو اس بات کا قائل ہو کہ ایمان قول و عمل نہیں صرف اعتقاد ہی ہے ایسے کسی آدمی سے میں نے حدیث نہیں پڑھی اور نہ ایسے کسی آدمی

(بقیہ حاشیہ) مطالعہ کرتا رہے۔ ذہن میں اس کتاب کا مذاکرہ رکھے۔ گناہوں سے حتی الوسع دور رہے اور یاد خدا ہر آن مستحضر رہے اور جو چیز ذہن نشین کرنا چاہتا ہے اسے پڑھ کر ذہن وقتاً فوقتاً دہراتا رہے۔ امام بخاری کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے ابوہریرہؓ کا ذہن میں ذکر کیا۔ بس ذہن کی دنیا روشن ہو گئی اور ابوہریرہؓ کے کم و بیش تین سو شاگردوں کے اسماء گردش کرنے لگے۔ گویا حافظہ کی تقویت کے لئے استذکار ضروری ہے۔

مشہور ۱۰۳۲

سے حدیث پڑھی جس کا عقیدہ یہ ہو۔ کہ قول و عمل کے علاوہ ایمان گھٹتا بڑھتا نہیں۔ بقول بعض الناس۔ یحییٰ بن معین حنفی تھے۔ امام بخاری کے استاد ہیں وہ بھی اس بات کے قائل نہیں تھے کہ ایمان صرف تصدیق بالقلب کا نام ہے یا ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی۔

کہتے ہیں امام بخاری نے مکی بن ابراہیم سے پڑھا ہے مکی امام ابو حنیفہ کا شاگرد ہے۔ تو گویا امام بخاری امام ابو حنیفہ کے شاگرد کے شاگرد ہوئے۔ امام بخاری کی شرط کے پیش نظر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مکی بن ابراہیم بھی اسی قسم کا آدمی ہے جو ایمان کو مرکب مانتا ہے کہ وہ قول او عمل کا نام ہے۔ اور اس میں کمی بیشی بھی تسلیم کرتا ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ شروع سے ہی اجماعی چلا آ رہا ہے۔ امام شافعیؒ، امام مالک، امام سفیان، اوزاعی وغیرہ سب متفق تھے۔ تابعین اور صحابہ سب متفق تھے۔

ایمان کی بحث

ایمان کے بسیط ہونے کا مسئلہ سب سے پہلے مرجئہ نے نکالا ہے کہتے ہیں کہ ایمان بسیط ہے۔ مرکب نہیں۔ مرکب اگر مانا جائے تو دو چیزوں سے مرکب ہے تصدیق اور اقرار سے۔

حافظ ابن تیمیہ نے مرجئہ کے تین قول نقل کئے ہیں۔ ان میں سے کرامیہ کا مذہب ہے کہ ایمان صرف اقرار کا نام ہے لیکن نجات کے لئے وہ بھی کافی نہیں سمجھتے اقرار پر مومن کا لفظ استعمال کر لیتے ہیں۔ بعض محض تصدیق کا نام ایمان رکھتے ہیں اور بعض تصدیق اور اقرار دونوں کا نام ایمان رکھتے ہیں۔

اس نظریہ کے پیدا ہونے کے اسباب و وجوہ یہ تھے کہ مرجئہ کا ایک فرقہ ایسا پیدا ہو گیا تھا جو معصیت کے مرتکب کو کافر قرار دیتا تھا۔ یہ لوگ کہتے تھے کہ ایک انسان مومن اسی وقت شمار ہو گا جس میں تصدیق و اقرار پائی جائے اور وہ جمیع واجبات، یعنی جمیع فرائض کو ادا کرتا ہو۔

دوسرا ایک گروہ پیدا ہو گیا جو پہلے کا مخالف تھا یہ کہتا تھا کہ تصدیق ہی مومن کہلانے کے لئے کافی ہے اور عمل صرف نجات اوّلی کے لئے ضروری ہے اور نجات عن الخلود مطلق تصدیق اور اقرار پر ہو جائے گی۔ دوسری طرف شفاعت کی احادیث آئی تھیں۔ ان احادیث کو دیکھا جائے تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ اہل کبائر گنہگاروں کی آخر کار رہائی ہو جائے گی۔ ان کے ذہن میں یہ بات پیدا ہوئی کہ رہائی اسی شخص کی ہو سکتی ہے جو مومن ہو۔ اس لئے ایمان کی ایسی حقیقت تسلیم کرنی چاہیئے جو ان میں بھی پائی جاتی ہو۔ یہ بات تو اچھی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن مرجئہ نے کہا کہ جس شخص میں صرف تصدیق پائی جائے اس کے بعد وہ کیسا ہی عمل کرتا رہے سزا اسے نہیں ملے گی (شفاعت کی احادیث سے اگر استدلال کرتے ہو تو قائل بھی ہو جاؤ کہ لوگ

جہنم میں جائیں گے)، لیکن اس کے وہ قائل نہیں۔ بخلاف ابو حنیفہ کے وہ قائل ہیں کہ لوگ جہنم میں جائیں گے۔ یہ ایمان منجی تو ہے مگر منجی عن الخلود ہے اس طرح کا منجی نہیں کہ وہ نجات اوّلی کا مستحق ہو جائے۔ مرجئہ کا خیال تھا کہ نجات اوّلی کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اس لئے امام ابو حنیفہ کو فقہاء مرجئہ میں داخل کرتے ہیں۔ مرجئہ کے گمراہ فرقہ میں داخل نہیں کرتے۔ گویا امام ابو حنیفہ مرجئہ فقہاء میں داخل ہیں۔ خواہ یہ مسلک ٹھیک ہو یا نہ ہو۔

امام ابن تیمیہ کے بقول مرجئہ سے جو نزاع ہے وہ نزاع لفظی ہے حقیقی نزاع تب ہوتا اگر وہ یہ کہتے کہ جو شخص تصدیق بالقلب کرے اسے پھر سزا نہیں ملے گی۔ تصدیق بالقلب نجات اوّلی کے لئے کافی ہے جیسا کہ مرجئہ کا مذہب ہے امام ابو حنیفہ کا یہ مذہب نہیں ہے محدثین کا بھی یہی مذہب ہے کہ سزا دینے کے بعد انہیں نکالا جائے گا۔ یہ الگ بات ہے کہ انہیں مومن نہ کہیں۔ اس لئے انہوں نے کہا ہے جو چیز انسان کو خلود سے نجات دیتی ہے وہ ایمان ہے۔ حالانکہ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان مجموعہ کا نام ہے تصدیق کے ساتھ عمل نہ ہو تو تصدیق بیکار ہے۔ کیونکہ تصدیق محض تو کفار میں بھی ہوتی ہے۔ ابو طالب کافر تھا یہ مانتا تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا دین ٹھیک تھا۔ تصدیق تو اس میں بھی تھی۔ قیصر نے بھی تسلیم کیا ہے کہ میں جانتا ہوں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کا نبی ہے۔ اگر صرف تصدیق کافی ہوتی پھر انہیں مسلمان ہو جانا چاہیئے تھا حالانکہ سوائے مرجئہ کے کسی کے نزدیک بھی وہ مومن نہیں۔

دو یہودی آپؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ گفتگو ہوئی بعد میں ان یہودیوں نے کہا "نشهد انك نبي حقا" ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ سچے اور برحق نبی ہیں۔ اس قول میں شہادت اور اقرار باللسان اور تصدیق سبھی کچھ پایا گیا۔ مگر وہ مسلمان نہیں ہوئے۔ آپ نے ان سے پوچھا۔ ما يمنعكما ان تسلما۔ تمہارے مسلمان ہونے میں اب کون سی چیز آڑے ہے۔ گویا ابھی تک مسلمان نہیں ہوئے۔ اگر آپ محض تصدیق کو ایمان پر محمول کرتے اور اسی پر اکتفا سمجھتے تو ان سے سوال نہ کرتے کہ مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے۔ کہنے لگے ہم کو اندیشہ ہے کہ یہود ہمیں قتل نہ کر دیں۔ قرآن میں صاف الفاظ ہیں يعرفونه كما يعرفون ابناءهم۔ اپنے بیٹوں کی طرح آپ کی نبوت کو جانتے پہچانتے ہیں۔ اس سے بھی ان کی تصدیق کا ثبوت ملتا ہے۔ زبان سے اقرار وہ کر رہے تھے۔ اب کون سی چیز باقی رہی جس سے انہوں نے مسلمان ہونا تھا۔ وہ ہے متابعت، اطاعت، التزام اتباع۔ یہ چیز ان میں نہیں تھی۔ اس لئے وہ مسلمان نہیں ہوئے۔ اگر اس التزام اطاعت کو اجزاء ایمان میں داخل نہ کریں پھر تو ہرقل بھی مسلمان قرار پاتا ہے۔ ابو طالب مسلمان اور یہودی مسلمان۔ حالانکہ ان میں سے کوئی بھی مسلمان نہیں۔ صرف اس لئے کہ تصدیق و

اقرار تو موجود ہے مگر التزام اطاعت کا فقدان ہے۔ زبان پر اقرار تو تھا مگر نگاہ میں ٹیڑھ اور قلب وضمیر میں ابار تھا۔ التزام عمل کا اہتمام اسی صورت میں کر سکے گا جب جبین نیاز اور سر کو اطاعت کے لئے خم کرے گا تو آپ سے آپ عمل آ جائے گا۔ اطاعت کا نام ہی عمل ہے۔

محدثین اور ان کے درمیان صرف نزاع لفظی کی طرح ہے۔ انہوں نے لازم کی شکل تسلیم کر لی ہے اور محدثین نے جزء کا لفظ بول لیا ہے لہذا عمل کا ضروری ہونا تسلیم کر لیا۔

اسی لئے ابن تیمیہ نے احناف اور محدثین کے اس باہمی تنازع کو نزاع لفظی پر محمول کیا ہے۔ کیونکہ ہم تو ایمان کی تحصیل کے لئے عمل کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں اور احناف بھی اسے ضروری سمجھتے ہیں۔ لازم اور جزء کا مسئلہ فلسفی مسئلہ ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ محض تصدیق اور اقرار کا نام ایمان نہیں عمل کا ہونا بھی ضروری ہے۔ جب متابعت اور اطاعت کو اپنے اوپر کوئی شخص لازم کرے گا تو عمل خود بخود آ جائے گا۔ یہ ناممکن سی بات ہے کہ ایک آدمی التزام اطاعت بھی کرے اور عمر بھر نماز کا تارک بھی رہے۔ یہ محض فرضی صورت ہے ورنہ یہ بات جس طرح سمجھ میں نہیں آتی کہ ایک شخص کسی تحریک میں شامل ہوتا ہے اور دل وجان سے اس کو صحیح سمجھتا ہے اس کے بعد اگر ایسا شخص اس تحریک میں عملاً شمولیت نہیں کرتا تو سمجھا جائے گا کہ وہ اپنے دعوے میں جھوٹا ہے اس کے قول وعمل میں دو رنگی اور تضاد ہے۔ ہاں تساہل، سستی اور کاہلی اور تقاصر کی وجہ سے عملاً کوتاہی کرتا ہے تو الگ بات ہے۔ اگر طبیعت میں ابار اور انکار نہ ہو تو مسلمان ہی رہتا ہے جیسا کہ بخاری کا خیال ہے۔

ابن تیمیہ کا خیال ہے جب جمیع اعمال پر عمل پیرا نہ ہو اس وقت تک مومن نہیں کہہ سکتے یہ الگ بات ہے کہ آخرکار اس کی نجات ہو جائے گی۔ حقیقی مومن تو تصدیق و اقرار کے ساتھ عمل کے التزام سے ہوگا۔ قرآن اس بات کی شہادت دیتا ہے انما المومنون الذین آمنوا باللہ ورسولہ واذا کانوا معہ علی امر جامع لم یذھبوا حتی یستاذنوہ۔ یہاں تو اذن کو شرط قرار دے دیا ہے دوسری آیت میں ارشاد ہے۔ فلا وربك لا یومنون حتی یحکموك فیما شجر بینھم ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما۔ ان آیات سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ مومن تو ایسا شخص نہیں نجات کا ہو جانا اور چیز ہے۔ نجات تو ایسے لوگوں کی بھی ہو جائے گی جو پاگل ہیں کم سن بچے ہیں حالانکہ ان کا ایمان شرعی نہیں عمل تو کجا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے بچوں کی شفاعت کی ہے لہذا سب بچے نجات پا جائیں گے۔ اس لئے ابن تیمیہ کی بات ٹھیک ہے کہ ان کے ساتھ نزاع لفظی ہے۔ لیکن عام حنفی بھی اپنے مذہب سے اتنی واقفیت نہیں رکھتے۔ احناف بھی محض تصدیق کو ایمان قرار

نہیں دیئے۔ وہ بھی تصدیق و اقرار کے ساتھ عمل کا التزام ضروری سمجھتے ہیں اگر کوئی عمل کا التزام نہیں کرتا ان کے نزدیک ایسا شخص کافر ہے۔

ایمان اور اسلام میں تلازم طحاوی نے بھی اپنی کتاب الآثار میں ایک باب قائم کیا ہے۔ اس میں ایمان اور اسلام میں تلازم ثابت کیا ہے۔ اسلام عمل کا نام ہے۔ دونوں لازم ملزوم ہیں ایک دوسرے سے الگ نہیں ہو سکتے۔ یعنی ایمان بدون اسلام نہیں اور اسلام بدون ایمان نہیں۔ زبیدی نے احیاء العلوم الغزالی کی شرح لکھی ہے اس میں اس پیچیدہ مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کی ہے اور کہا ہے کہ ایمان کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں۔ یعنی دل میں بھی تین چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ ایک کلام نفسی دوسری معرفت، تیسری انقیاد قلب یعنی التزام اطاعت و عمل۔ تصدیق کلام نفسی کا نام ہے۔ اس قول کے مطابق زبان اور دل دونوں سے اقرار کرے۔ اور معرفت یعنی یہ بھی پہچانتا ہو کہ واقعی یہ اللہ کے نبی ہیں اور تیسری چیز انقیاد قلب کا ہونا بھی ضروری ہے۔ انقیاد قلب میں التزام عمل اور اطاعت سب چیزوں شامل ہیں۔ گویا لازم کی شکل میں تو ان لوگوں نے عمل کو تسلیم کر لیا ہے۔ ثابت ہوا کہ عمل کا ہونا ضروری ہے صرف تصدیق سے مسلمان نہیں ہوتا اور نہ ہی تصدیق مدارِ نجات ہے۔

دل کی تین چیزوں پر بھی بحث کرتے ہیں یعنی کلام نفسی، معرفت اور التزام عمل یا انقیاد قلب تینوں ایمان کے لئے ضروری ہیں۔ تینوں میں سے تصدیق کیا ہے۔ ایمان تو ان کے ہاں تصدیق ہی کا نام ہے باقی دو چیزیں لازم ہیں یا جزو۔ اس میں بھی اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں ایمان صرف کلام نفسی کا نام ہے۔ کلام نفسی اس وقت بنے گی جب یہ دو چیزیں ہوں گی ان دو چیزوں کے علاوہ ایمان کوئی چیز نہیں۔

یہ بحث تو منطقیوں کی طرح کی بحث ہوئی۔ جیسا وہ کہتے ہیں تخلل الجعل بین الذات والذاتیات محال۔ یعنی ایمان کے ذاتیات تو موجود ہیں۔ کلام نفسی اس کا ذاتی ہے لیکن ایمان نہیں جب تک معرفت اور التزام عمل نہ ہو۔ اسے کہتے ہیں کہ ذاتی پائی جائے مگر ذات متحقق نہ ہو جب تک اور چیز ساتھ نہ ہو۔ حالانکہ جس جعل کے ساتھ ذاتی چیز متحقق ہوتی ہے۔ اسی کے ساتھ ذات متحقق ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی ایمان کے اجزاء ہیں۔ بعض کہتے ہیں اس کی مثال قضیہ کی سی ہے کہ قضیہ کے اجزاء تو صرف تین ہیں۔ موضوع، محمول اور نسبت تامہ خبریہ مگر قضیہ ان تین اجزاء کے تحقق سے متحقق نہیں ہوتا جب تک ان کے ساتھ اذعان نہ ملے اسی طرح ایمان کے ذاتیات کے ساتھ جب تک التزام عمل نہ ملے اس وقت تک ایمان متحقق نہیں ہوگا۔ حمد اللہ میں اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ کہتے ہیں اس صورت میں

تخلل الجعل بین الذات و الذاتیات لازم نہیں آتا بلکہ جب تک اذعان متعلق نہیں ہوتا اس وقت تک موضوع محمول اور نسبت تامہ خبریہ اجزاء قضیہ نہیں بنیں گے اور جب اذعان آ جائے گا تو قضیہ بھی بن جائے گا۔ حالانکہ اذعان کو قضیہ کی جزئیت میں کوئی دخل نہیں۔ حمداللہ نے اتنا کہا ہے کہ معروض للاذعان تین چیزیں ہیں یہ اجزاء بن جاتی ہیں اگر اذعان نہ ہو تو پھر نہیں بنتیں۔

اقرار و تصدیق کے ساتھ عمل کی ضرورت ہے

یہاں بھی اسی طرح ہے۔ ایمان محض اقرار و تصدیق سے عبارت نہیں۔ بلکہ اس میں التزام عمل کی ضرورت ہے۔ اس ضرورت کو خواہ جزو کہہ دو یا اسے لازم کہہ دو۔ اسی طرح جب التزام عمل جزو ہے یا لازم تو عمل بھی لازم ہو گیا۔ اگر عمل لازم نہیں تو التزام کس کا ہے۔ التزام بدون لزوم تو ہو ہی نہیں سکتا۔ جب لزوم ہو گا تو شے پائی جائے گی۔ یہ الگ بات ہے کہ بعض وقت سستی اور تساہل کی وجہ سے عمل نہ پایا جائے۔ اس کو تو سبھی مومن کہہ دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ امام بخاری بھی مومن کہہ دیتے ہیں۔

حافظ ابن تیمیہ اسے مومن نہیں مانتے۔ ان کے نزدیک وہ مومن نہیں ہے نجات کا مسئلہ الگ ہے۔ نجات اور شفاعت کو یہاں نہیں لانا چاہیئے۔ وہ اپنی جگہ مستقل مسئلہ ہے۔ جیسے نماز ہے۔ تکبیر تحریمہ سے لے کر آخر سلام پھیرنے تک تمام واجبات و فرائض جب تک نہ پائے جائیں گے نماز متحقق نہیں ہوتی۔ اگر کوئی دو تین فرض ادا کر دے اور ایک آدھ چھوڑ دے تو حکم جو مامور بہ تھا ادا نہ ہوا۔ لہٰذا نماز بھی ادا نہ ہو گی۔ گویا نماز کے فرض سے بری الذمہ نہیں ہو گا۔ نماز اسی طرح اس کے ذمہ لازم رہے گی۔ ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ جتنا کچھ اس نے عمل کیا ہے اس کا ثواب مل جائے گا۔

خوارج اور معتزلہ کو یہاں دھوکہ لگا ہے کہتے ہیں ایسے شخص کا ایمان کالعدم ہے اور دوسروں کو اس بنا پر دھوکہ لگ گیا کہ ایمان کا لفظ بول دیتے ہیں حالانکہ ایمان کا لفظ نہیں بولنا چاہیئے۔ ایمان تو ان سب چیزوں کا نام ہے جیسا کہ نماز سب چیزوں سے عبارت ہے ایمان کے عہدہ سے بری الذمہ تبھی ہو گا جب جمیع فرائض کو ادا کرے گا اور جمیع منہیات سے بچے گا۔ مومن تبھی ہو گا ویسے جو جتنا کچھ بھی اس نے کیا ہے وہ ضائع نہیں جیسا کہ خوارج اور معتزلہ کہتے ہیں کہ اس کا عمل بھی کالعدم ہے اور ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ شفاعت کی روایات کو ملانے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ بات خوارج و معتزلہ کی ٹھیک نہیں۔

قرآن مجید کی آیات اور احادیث میں جگہ جگہ اس کی نفی ہے کہ ایمان عمل کے بغیر نہیں ہوتا شفاعت کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ کی رہائی ہو سکتی ہے۔ اس کا مطلب یہ لینا چاہیئے۔ کہ وہ مومن تو نہیں لیکن جتنا کچھ عمل کیا ہے وہ ضائع بھی نہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ عمل کس قدر اور کس حد تک ہونا چاہیئے جو رہائی کا موجب بن سکتا ہے یہ عقل مسئلہ ہے۔ رہائی کے لیئے التزام عمل ضروری ہے اس کے بغیر رہائی مشکل ہے گویا ایمان کے مستحق ہونے کے لیئے ان اجزاء کا ہونا لازمی ہے جب ایمان اپنے جمیع اجزاء کے ساتھ پایا جائے۔ اس کے بعد یہ بحث ہوگی کہ کسی عمل میں اگر کوئی کوتاہی ہوگی تو اس کی نجات ہوگی یا نہ ہوگی یہ ایک الگ مستقل مسئلہ ہے۔

★★★★★★

باب ۹: امام بخاریؒ اور ان کی کتاب الجامع الصحیح

امام بخاری علم و معرفت کی دولت سے مالا مال تھے۔ اور یکتائے زمانہ تھے۔ حافظہ کی نعمت وافر مقدار میں فیضانِ حقیقی سے عطا ہوئی تھی۔

امام بخاری کے حافظہ کا ایک معروف و مشہور قصہ ہے۔ بغداد میں ایک مرتبہ تشریف لے گئے۔ وہاں کے محدثین نے آپ کے حافظہ کا امتحان لینے کا پروگرام بنایا کہ دیکھا جائے ان کا حافظہ کتنا قوی ہے اس کے لئے دس محدث منتخب کئے گئے۔ ہر ایک کو دس دس حدیثیں دی گئیں۔ اور سب کے متن اور سند خلط ملط کر دیئے گئے۔ اس طرح کل سو احادیث کا انتخاب کیا گیا۔

ان میں سے پہلے ایک محدث تشریف لائے اور اس نے دس احادیث امام بخاری کے سامنے پیش کیں اور ان کی وہ سندیں پیش کیں جو درحقیقت ان کی نہیں تھیں۔ امام بخاری بڑی توجہ اور انہماک سے ساری حدیثیں سنتے رہے۔ سننے کے بعد خاموش ہو گئے۔ امام بخاری کی اس خاموشی پر بعض لوگ سمجھنے لگے کہ امام بخاری کی سمجھ میں نہیں آئیں۔ بعض نے کہا وہ سمجھ گئے ہیں۔ اسی طرح یکے بعد دیگر سب منتخب محدث آئے اور دس دس حدیثیں جو مقلوب المتن تھیں اور جن کی سندیں خلط ملط کر دی گئی تھیں پیش کیں۔ اس طرح امام بخاری کے سامنے سو حدیثیں پیش کر دی گئیں۔ جب طے شدہ پروگرام کے مطابق سارے محدث سنا چکے تو امام بخاری نے پہلے کو بلایا اور جو احادیث جن متون اور سندوں سے پڑھی تھیں پہلے بعینہٖ انہی متون اور سندوں کے ساتھ سب کی سب پڑھ کر سنائیں پھر ان کی اصل سندیں اور متون بالترتیب بیان فرما دیں اور واضح کر دیا کہ ان کی اصل سندیں یہ ہیں اور غلط وہ ہیں جنہیں آپ نے مقلوب اور مخلوط صورت میں پیش کیا تھا۔ اسی طرح سب کو یکے بعد دیگرے بلاتے رہے اور ان کی بیان کردہ سندیں اور متن سناتے رہے اور ساتھ ہی ان کی اصل سندیں اور متون بیان فرماتے رہے۔ اس طرح امام بخاری نے مقلوب المتن اور مخلوط سندوں کی سو حدیثوں کی صحیح سندیں پیش کر دیں۔ یہ صورت واقعہ دیکھ کر لوگ حیران و ششدر رہ گئے۔ احادیث کی صحیح سندیں جو امام بخاری کو پہلے سے یاد تھیں ان کا بیان کر دینا۔ اتنا باعث تعجب اور موجب حیرت نہیں تھا بلکہ نئی سندوں کو اتنے مختصر اور کم وقت میں بالترتیب یاد کرنا۔ اور پھر بالترتیب ہی کسی کمی و بیشی کے بغیر بیان کرنا نہایت ہی عجیب بات تھی۔

اسی طرح سمرقند میں تشریف لے گئے۔ وہاں چار سو محدث تھے۔ انہوں نے انتہائی کوشش

کی کہ کسی طرح امام بخاری کو مغالطہ میں ڈالیں مگر وہ اپنے ارادوں اور عزائم میں ناکام رہے۔ اور انہیں مغالطہ انگیزی کے جال میں نہ پھانس سکے۔

ابوالعباس فضل کی شہادت ابوالعباس فضل نامی جو "فضلاتؒ" کے نام سے مشہور تھے کسی نے پوچھا کہ تم ابوزرعہ اور امام بخاری میں محاکمہ کرو کہ کون ان میں سے زیادہ علم رکھتا ہے۔ اس نے کہا میں ابوزرعہ کو تو جانتا ہوں اور انہیں میں نے دیکھا ہوا ہے۔ امام بخاری کو میں نے ابھی تک نہیں دیکھا اور نہ ہی ان کی علمیت کے متعلق صحیح طور پر معلوم ہے۔ چند دن گذرے اتفاق سے اثنائے سفر میں ان کی امام بخاری سے ملاقات ہو گئی۔ ابوالعباس کہتے ہیں میں امام بخاری کی رفاقت و معیت میں ایک منزل تک رہا۔ میں نے بڑی ہی کوشش کی کہ امام بخاری کے روبرو ایسی حدیث پیش کروں جو ان کے علم میں نہ ہو۔ مگر میں اس مشن میں ناکام ہی رہا۔ اس کے بعد انہوں نے دونوں کے درمیان محاکمہ کیا اور کہا کہ ابوزرعہ واقعی بڑا عالم ہے۔ سات لاکھ احادیث نوکِ زبان ہیں مگر میں ان کے سامنے اتنی حدیثیں پیش کر سکتا ہوں جتنے اس کے سر کے بال ہیں جن کا اسے علم نہیں۔ ابوزرعہ اور بخاری میں اتنا نمایاں فرق ہے۔

فتح الباری کے مقدمہ میں حافظ ابن حجر عسقلانی نے بعض محدثین کی یہ رائے نقل کی ہے۔ امام بخاری افقہ عندنا وابصر بالحدیث من احمد بن حنبل واسحاق بن راھویہ۔ احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ سے زیادہ افقہ ہیں اور زیادہ ابصر بالحدیث ہیں۔ ابصر بالحدیث کے پہلو سے ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ متذکرہ بالا دونوں محدثین فقہا سے بیس گنا زیادہ واقفیت رکھتے ہیں۔ قتیبہ ان کا استاد ہے وہ کہتا ہے "جالست الفقهاء والزهاد والعباد فما رأيت منذ عقلت مثل محمد بن اسماعيل۔ فقہاء کی مجالس میں بیٹھا ہوں، علماء، زہاد اور عُباد کی مجلسوں میں بھی شریک رہا ہوں۔ سب کو سنا دیکھا ہے۔ مگر محمد بن اسمٰعیل جیسا آدمی کوئی نہیں دیکھا۔ نہ زہد و تقویٰ میں، نہ عبادت و پرستش میں اور نہ علم و معرفت میں۔ زاہد تھے مگر کمال درجہ کے زاہد تھے کہتے ہیں چالیس سال تک انہوں نے سوکھی اور خشک روٹی کھائی ہے۔ سالن بھی استعمال نہیں کیا۔ حالانکہ امیر خاندانی اور موروثی امیر تھے۔ والد کی میراث سے کثیر دولت ملی تھی۔ مضاربت پر اپنا سرمایہ بھی تجارت میں لگا رکھا تھا۔ حلوہ، بریانی، کوفتے، کباب استعمال کر سکتے تھے استطاعت کے باوجود لذتِ کام و دہن سے دُور رہے۔

مضاربت میں منافع اور آپ کے زہد و قناعت کا اندازہ اس واقعہ سے بخوبی ہوتا ہے۔ کہ ایک مرتبہ ایک شخص جسے آپ نے مضاربت پر رقم دی ہوئی تھی، نے آپ کا مضاربت کا منافع پچیس ۲۵ ہزار روپیہ ضبط کر لیا۔ لوگوں نے مشورہ دیا کہ حکومتِ وقت سے استغاثہ کریں۔ انہوں نے

فرمایا میں حکومت سے مدد لینا نہیں چاہتا۔ ہو سکتا ہے کہ حکومت مجھ سے ایسا فتویٰ طلب کرے جو ان کی منشاء کے خلاف ہو اس رقم میں سے آپ کو کچھ بھی وصول نہ ہوا۔
پانچ صد درہم ماہوار ان کے مصارف و اخراجات کے لئے گھر سے آیا کرتے تھے۔ اس رقم میں سے بقدر ضرورت استعمال کے لئے رکھ کر باقی سارا طلباء پر خرچ کر دیتے تھے۔

امام بخاری بہت بڑے فقیہہ تھے

علم اور فقہ دونوں میں امام بخاری کو کافی مہارت تھی۔ ابو مصعب احمد شامی بہت بڑے فقیہ گذرے ہیں۔ مکہ کے قاضی بھی رہے ہیں۔ ذہبی انہیں کان اماماً فی السنۃ لکھتا ہے۔ سنت اور احکام میں ان کا درجہ امامت کا تھا کان فقیہاً بلیغاً فقیہ بھی اور فصیح و بلیغ بھی تھے۔ یہ امام بخاری کے استاد ہیں۔ کہتے ہیں امام بخاری امام احمد بن حنبل سے زیادہ افقہ ہیں۔ بعض لوگوں نے جب یہ الفاظ ان سے سنے تو کہنے لگے کہ تم نے امام بخاری کی تعریف میں مبالغہ سے کام لیا ہے۔ انہوں نے کہا کہ تم نے امام بخاری کی تعریف میں مبالغہ سے کام لیا ہے۔ انہوں نے کہا میں نے مبالغہ نہیں کیا۔ اگر تم مالک کو بھی دیکھتے اور محمد بن اسمٰعیل کو بھی دیکھتے تو تم دونوں کو فقہ میں برابر پاتے۔ گویا امام بخاری امام مالک کے ہم پلہ ہیں۔

محمد بن بشار نے بھی کہا ہے أفقه هذه الامة فی زماننا۔ اس زمانے میں ساری امت سے زیادہ افقہ ہیں۔ انہوں نے تو امام بخاری کو سید الفقہاء بھی کہا ہے۔

بعض لوگ ان کے حافظہ کا تو انکار نہیں کرتے البتہ علم کا انکار کرتے ہیں اور ان کی فقاہت کے بارے میں لب کشائی کرتے ہیں۔ حالانکہ امام بخاری کی فقاہت کے بارے میں ان کے اساتذہ قتیبہ، محمد بن بشار اور دیگر لوگوں کی شہادتیں ہیں۔ افقه خلق الله فی زماننا۔ اس زمانے میں جتنے لوگ ہیں ان سب سے زیادہ افقہ ہیں۔ ان وزنی اور ثقہ شہادتوں کے علاوہ امام بخاری کی اپنی کتاب صحیح بخاری اس بات کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ واضح اور غیر مبہم شہادت دے رہی ہے۔ بیرونی اور خارجی شہادت کی چنداں ضرورت ہی نہیں۔ ان کے استنباطات خود بتا رہے ہیں کہ مسائل پر ان کی ایسی گہری اور عمیق نظر ہے۔ جس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری بہت ہی صاحب علم و بصیرت اور نہایت ہی دانشمند اور دور بین انسان ہیں۔ کتاب بخاری ایک محدث و مجتہد کی محض کتاب ہی نہیں بلکہ وہ مجتہد گر کتاب ہے۔ مجتہد بنا دیتی ہے۔ غور و تعمق سے پڑھنے والوں کو۔

امام بخاری نے کتاب میں ابواب بندی کا ایک نیا طرز، نیا اسلوب اور نیا طریقہ اختیار کیا ہے۔ اسی طرز و اسلوب پر امام نسائی چلے ہیں۔ انہوں نے اپنی نسائی میں اسی طرح باب قائم کئے ہیں جس طرح امام بخاری نے کئے ہیں۔

امام بخاری مستقل مجتہد تھے

فقہ میں بھی امام بخاری کا مقام و مرتبہ بہت بلند اور ارفع ہے ایسا نہیں ہے کہ اس میں آپ سب سے پیچھے ہیں یہی وجہ ہے کہ بعض لوگ انہیں حنبلی کہتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ شافعی ہیں اور بعض مالکی کہتے ہیں۔ صحیح ترین بات تو یہ ہے کہ امام بخاری کسی مسلک کے نہیں بلکہ مستقل مجتہد ہیں۔ جیسا کہ بعض حنفی کہتے ہیں انور شاہ نے بھی اقرار کیا ہے کہ بخاری مستقل مجتہد ہے کسی کا مقلد نہیں۔

اگر بعض مسائل میں شافعیہ کے ساتھ موافقت ہے تو اسی طرح بعض مسائل میں حنفیہ سے بھی موافقت ہے شافعیہ کے جن مسائل سے موافقت ہے وہ تعداد میں کچھ زیادہ نہیں ہیں۔ امام شافعی سے تو امام بخاری نے ایک حدیث بھی روایت نہیں کی۔ البتہ دو مقام پر ان کا ذکر ضرور آیا ہے اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ امام شافعی ایام شباب ہی میں وفات پا گئے تھے اور ان کے اساتذہ سے امام بخاری کی براہ راست ملاقات تھی۔ اس لئے وہ حدیث کے بارے میں نیچے اترنا نہیں چاہتے تھے۔ اس کے علاوہ ممکن ہے کوئی اور وجہ بھی ہو۔ بہر حال امام شافعی سے حدیث نہ لینے کی عام طور پر علماء یہی وجہ بیان کرتے ہیں۔ صحاح ستہ میں ائمہ اربعہ میں سے زیادہ تر ذکر امام مالک اور امام احمد بن حنبل کا ہی آتا ہے۔ دوسرے ائمہ کا ذکر بہت کم ہے۔ بخاری میں تو امام شافعی کا سند میں ذکر نہیں۔ البتہ دوسری کتابوں میں ان کا ذکر آ جاتا ہے جب کہ امام ابو حنیفہ کا صحاح ستہ کی اسانید میں کہیں بھی ذکر نہیں آتا۔ احناف اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ان ائمہ کے چونکہ شاگرد بہت تھے۔ اس لئے ان کی روایت کے ضائع ہونے کا امکان نہیں تھا۔ اس لئے محدثین نے صرف انہی سے احادیث بیان کی ہیں۔ جن کی احادیث کے ضائع ہونے کا خطرہ اور اندیشہ تھا۔ یہ بالکل فضول اور بے معنی بات ہے۔ کیونکہ امام مالک کے اتنے شاگرد ہیں کہ انہیں ایسا کوئی خطرہ پیش نہیں آ سکتا تھا پھر ان کی اپنی تصنیف مؤطا بھی موجود تھی۔ ان کے علاوہ ان کے شاگردوں کی کتابیں بھی تھیں۔ اس کے باوجود امام مالک سے بکثرت حدیثیں آئی ہیں۔ بخاری کا شائد ہی کوئی صفحہ ایسا ہو جہاں امام مالک کا ذکر نہ ہو۔ امام شافعی کا ذکر نہیں کرتے۔ اس کی تو وجہ جیسا کہ اوپر بیان کی گئی ہے یہ تھی کہ وہ جوانی میں فوت ہو گئے اور ان کے اساتذہ سے براہ راست امام بخاری کی ملاقات تھی۔ لیکن امام ابو حنیفہ تو بہت پہلے گزر چکے تھے۔ ان کے شاگردوں سے مثلاً مکی بن ابراہیم سے بخاری میں روایت موجود ہے پھر امام ابو حنیفہ سے ایک بھی روایت نہ لینے کی آخر کیا معقول وجہ ہے۔ بخاری تو اپنی جگہ امام مسلم اور ترمذی وغیرہ نے بھی ان سے کوئی روایت نہیں لی۔ کوئی راز تو ضرور ہو گا۔ جس کی پردہ داری ہے۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری اپنے آپ کو امام ابو حنیفہ کی حدیثوں سے مستغنی

تصور کرتے تھے اور ان کی احادیث کی ضرورت ہی محسوس نہیں کرتے تھے امام بخاری کے ہاں بیشمار اور احادیث تھیں جو ان کے معیار مطلوب پر پوری اترتی تھیں۔ یہ بات بھی خارج از امکان نہیں کہ امام بخاری ان سے بدظن ہو گئے ہوں۔ اس کی وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ ان دنوں خلق قرآن کا مسئلہ زوروں پر تھا اور تنہا امام احمد بن حنبل کو تکلیفیں دی جا رہی ہیں۔ اذیت اور تکلیف دینے اور دلوانے میں جو لوگ پیش رو تھے۔ وہ حنفی ہی کہلاتے تھے اگرچہ تھے وہ معتزلہ ہی۔ اس دور کے معتزلہ بھی اپنے تئیں حنفی ہی کہلاتے تھے جیسا کہ زمخشری ہے اسے حنفزلی کہتے ہیں۔ حنفی اور معتزلی دونوں کی مرکب نسبت ہے۔ حنفی تو وہ اس لئے ہے کہ امام ابوحنیفہ کی جانب نسبت ہے۔ اگرچہ وہ خود کہتا ہے کہ میں نے اپنا مذہب پردۂ اخفار میں چھپا رکھا ہے۔ ظاہر نہیں کرتا کہ میں حنفی ہوں یا مالکی ہوں، شافعی ہوں یا حنبلی یا اہلحدیث ہوں۔ زمخشری چوتھی پانچویں صدی کا آدمی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں یہ سارے مذاہب تھے۔ ان مذاہب سے اظہار بیزاری کرتے ہوئے خود کہتا ہے :- ان شافعیا قلتُ قالوا باننی اُبیح نکاح البنت والبنت تحرم۔ میں اگر اپنے آپ کو شافعی مسلک کا پیرو کہوں تو لوگ کہیں گے یہ لڑکی کا نکاح جائز سمجھتا ہے یا در ہے شوافع ولد الزنا لڑکی کو زانی کی لڑکی تصور نہیں کرتے حالانکہ عرفاً عقلاً اسی کی لڑکی ہوتی ہے اس سے نکاح کس طرح جائز ہو سکتا ہے۔ شوافع کا یہ مسلک درست نہیں۔ شوافع خود بھی اس کو غلط قرار دیتے ہیں ان کی فقہ میں منسوب ضرور ہے۔

دراصل بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ حرمت مصاہرہ کا ہے اس کا شوافع انکار کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہتے ہیں کہ زنا سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ یہیں سے پھر ذرا آگے نکل جاتے ہیں اور ولد الزنار لڑکی کو مصاہرہ میں داخل نہیں کرتے۔

پھر زمخشری کہتا ہے :-

وان حنفیا قلتُ قالُوا باننی ابیحُ الطلا وھو الشراب المحرم۔ اگر میں اپنی نسبت حنفیوں سے جوڑوں گا تو کہیں گے یہ طِلا کو حلال سمجھتا ہے۔ حالانکہ وہ شراب ہے اور حرام ہے۔ طِلا زمخشری کے قول کے مطابق تو شراب ہی ہے اور حنفی مذہب میں خمر اسے کہتے ہیں جو انگور کے رس سے تیار کی جائے یعنی غیر ماء عنب سے جو تیار ہو ان کے نزدیک وہ خمر نہیں۔ انگور کے رس سے تیار شدہ پر بھی شرط لگاتے ہیں کہ انگور کے رس کا دو ثلث سے کم سڑ کر ختم ہو جائے وذھب اقل من ثلثین دو ثلث اگر ختم ہو جائے تو اسے طلا کہتے ہیں۔ طلا گویا احناف کے نزدیک خمر کی تعریف میں نہیں آئی۔ حالانکہ وہ انگور کے رس سے تیار شدہ ہے اسے تو ضرور کہنا چاہئے۔ ھو النیئُ من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف الزبد وذھب اقل من ثلثیه۔ ان کے

ہاں خمر کی یہ تعریف ہے۔ انگور کا رس کچا ہو اس میں جوش پیدا ہو جائے۔ بغیر گرم کئے پڑے پڑے اس میں سُکر پیدا ہو جائے اور دو ثلث سے کم ختم ہو تو شراب ہے ورنہ دو ثلث تک اگر ختم ہو جائے تو وہ طِلاء ہے خمر نہیں۔ (وہ تھوڑا سا پی لے تو جائز ہے) تمر و زبیب وغیرہ سے تیار کردہ شراب کو بھی تھوڑی سی مقدار میں پینے کو جائز سمجھتے ہیں اور زیادہ پینے کو ممنوع کہتے ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی ہیں خواہ وہ سکر ہی ہوں ان کو تقوّی کے لئے جائز سمجھتے ہیں یعنی عبادت کے لئے قوت کی بحالی مقصود ہو مثلاً نماز تہجد پڑھنا ہے (تاکہ تھک نہ جائے) طلا بھی شیرے سے تیار ہوتا ہے اس لئے اس پر تو خمر کو صادق آنا چاہیئے۔ زمخشری بہرحال اس طلا کو بھی حرام ہی سمجھتا ہے۔ اسی لئے تو کہا ہے۔ وان حنفیا قلت قالوا باننی ابیح الطلاء وھو الشراب المحرم پھر آگے کہتا ہے۔ وان مالکیا قلت قالوا باننی ابیح لھم اکل الکلاب وھم ھم امام مالک کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ ایک یہ کہ جن چار چیزوں کا قرآن نے ذکر کیا ہے۔ صرف وہی حرام ہیں ان کے علاوہ اور کوئی چیز حرام نہیں۔ باقی میں کراہت ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ان چار کے علاوہ اور بھی حرام ہیں۔ زمخشری نے پہلے قول کو لے لیا اور دوسرے کی طرف سے صرف نظر کر لی۔ اس نے امام مالک کے اس قول کو ترجیح دی کہ صرف چار چیزیں ہی حرام ہیں۔ قل لا اجد فیما اوحی الی محرمًا علی طاعم یطعمہٗ الا ان یکون میتۃ او دما مسفوحًا او لحم خنزیر فانہ رجس او فسقًا اھل لغیر اللہ بہ ۔ یہ چار چیزیں صرف حرام ہیں اور کوئی نہیں۔

امام مالک کے ایک قول کے مطابق کتا پاک ہے حلال ہے۔ حالانکہ مؤطا میں وہ حدیث لائے ہیں۔ جس میں پنجے سے شکار کرنے والے جانور اور ذی ناب جانور کو حرام بتایا گیا ہے۔ اس حدیث کی رُو سے کتا بھی حرام ہے۔ بہرحال زمخشری کا کہنا یہ ہے کہ اگر میں کہوں کہ میں مالکی مسلک کا قائل ہوں تو طعنہ دیا جائے گا کہ کتے کو حلال سمجھتا ہے۔

وان حنبلیا قلت قالوا باننی ثقیل حلولیٌ بغیضٌ مجسم۔ اگر اپنے آپ کو حنبلی کہوں، تو کہیں گے کہ خداوند تعالیٰ کی صفات مانتا ہے۔ کہ خدا کے ہاتھ ہیں اس کی آنکھیں ہیں۔ اس کی کمر ہے۔ پنڈلیاں ہیں یہ مجسم ہے۔ وان قلت من اھل الحدیث وحزبہ ۔ یقولون تیس لیس یدری و یفھم اس وقت کے اہل حدیث ظاہری قیاس کے قائل نہیں تھے کہتا ہے ان کو کچھ بھی سمجھ نہیں۔ اذا سألوا عن مذھبی لم ابح بہ ۔ واکتمہ کتمانہ لی اسلم۔ میں نے اپنے مذہب کو چھپا لیا ہے۔ کتمان ہی میرے لئے اسلم ہے۔

مامون کے عہدِ خلافت میں معتزلہ کا بڑا زور تھا۔ مامون بھی ان کا ہم خیال ہو گیا تھا۔ اس لئے زمخشری سمجھتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں یہ حوادث نہیں ہو سکتے محل حوادث جو

چیز ہو گی وہ حادث ہو گی یہ پہلا مسئلہ تھا معتزلہ کا۔

اشعری جبائی کا شاگرد ہے۔ یہ سنی ہو گیا اس کے باوجود یہ مسئلہ اس میں رہا۔ حالانکہ پہلے مسئلہ پر غلطی لگی ہے۔ اور صفات باری کا انکار کیا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے کا یا اللہ تعالیٰ کے سماء دنیا پر آنے کا اس قسم کے تمام مسائل میں کہ یہ حوادث چیزیں ہیں اور محل حوادث کا حادث ہوتا ہے۔ انکار کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کچھ نہیں کرتے۔ حالانکہ یہ بنیادی طور پر ہی غلط ہے اسی لئے ابن قیم کہتا ہے:

فلئن سألت وقلت ماهذا الذی ... اداهم لخلاف ذا التبیان

ولای شیئ لم یقولوا انه ... سبحانه هو دائم الاحسان

پس اگر آپ سوال کریں کہ کس چیز نے ان کو اس بیان کی مخالفت پر لگا دیا ہے؟ اور انہوں نے اللہ تعالیٰ جل جلالہٗ کے دائم الاحسان ہونے کا عقیدہ کیوں نہیں رکھا؟

فاعلم بان القوم لما اسسوا ... اصل الکلام عموا عن القرآن

وعن الحدیث ومقتضی المعقول بل ... عن فطرة الرحمٰن والبرهان

وبنوا قواعدهم علیه فقادهم ... قسرا الی التعطیل والبهتان

نفی القیام لکل امر حادث ... بالرب خوف تسلسل الاعیان

فیسد ذاك علیهم فی زعمهم ... اثبات صانع هذه الاکوان

اذا اثبتوه بکون ذی الاجسام حا ... دثة فلا تنفك عن حدثان

فاذا تسلسلت الحوادث لم یکن ... لحدوثها اذا ذاك من برهان

فلاجل ذا قالوا التسلسل باطل ... والجسم لا یخلو عن الحدثان

فیصح حینئذ حدوث الجسم من ... هذا الدلیل بواضح البرهان

کہتے ہیں رب تعالیٰ سے قیام حوادثات کی نفی کرنی چاہیئے کیونکہ اگر حوادثات اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوئے تو اللہ تعالیٰ چونکہ ازلی ہے اس لئے حوادثات بھی اللہ تعالیٰ کے ساتھ ازل میں چلے جائیں گے تو ماضی میں حوادثات کا تسلسل لازم آئے گا۔ وغیرہ وغیرہ الخ۔

هذی نهایات لاقدام الوری ... فی ذا المقام الضیق الاعطان

فمن الذی یاتی بفتح بین ... ینجی الوری من غمرة الحیوان

فالله یجزیه الذی هو اهله ... من جنة الماوی مع الرضوان

میں نے اپنے رسالہ تحفۃ الاخوان کے آغاز میں مدلل طور پر اس مسئلہ کا ذکر کر دیا ہے کہ محل حوادث حادث ہوتا ہے یا نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ معتزلی نہ تھے

امام ابو حنیفہ خود معتزلی نہ تھے۔ اس زمانہ کے معتزلہ نے اس مسئلہ کو بھی امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ اسی نسبت کی وجہ جو دراصل مبنی برحقیقت نہیں تھی۔ امام احمد بن حنبل جو اذیت اور تکلیفیں اٹھا رہے تھے۔ امام ابو حنیفہ کے بارے میں شبہ ہو گیا کہ اس اذیت رسانی میں بالواسطہ یا بلا واسطہ ان کا اشارہ کنایہ کار فرما ہے اس لئے امام احمد بن حنبل کہتے ہیں۔ اذا رأیت رجلاً یتقی اباحنیفة ورأیه وفقهه فارج منه خیراً۔

بعد کے قریب سے ملنے اور دیکھنے والوں کی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ امام ابو حنیفہ ایسے نہیں تھے جس طرح انہیں مشہور کیا گیا ہے۔

ابن تیمیہ اور ابن قیم وغیرہ نے ان کے اقوال نقل کئے ہیں اور بتایا ہے کہ وہ خلق قرآن کے قائل نہیں تھے۔ اشعری اور ماتریدی چونکہ معتزلہ کے شاگرد تھے ان کے ذہن میں یہ بات راسخ ہو چکی تھی کہ محل حوادث حادث ہے وہ کسی صورت میں بھی قرآن کو غیر مخلوق نہیں مان سکتے تھے۔ ہم جس قرآن کو کلام اللہ کہتے ہیں وہ اس کو مخلوق مانتے ہیں اور کلام نفسی کو غیر مخلوق تسلیم کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے انہوں نے تاویل کی ہے حالانکہ تاویل کی یہاں کوئی ضرورت نہیں۔

امام احمد بن حنبل اور معتزلہ کا اگر موضوع کلام ایک نہیں تو پھر جھگڑا کس بات میں تھا۔ معتزلہ کلام لفظی کو مخلوق کہتے ہیں اور امام احمد بن حنبل کلام نفسی کو غیر مخلوق کہتے ہیں۔ اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں ایک دوسرے کو اپنا مدعا و مطلب سمجھا ہی نہیں سکے۔ حالانکہ امام احمد بن حنبل اس قرآن کو غیر مخلوق کہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ ہماری تلاوت غیر مخلوق ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ سے جس کا صدور ہوا تھا اسے غیر مخلوق کہتے ہیں۔

ابن تیمیہ جو حنابلہ کے بڑے نمائندہ ہیں وہ قرآن کو حادث تو مانتا ہے مگر مخلوق تسلیم نہیں کرتا۔ امام احمد بن حنبل اور معتزلہ کا باہمی اختلاف صرف یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے آواز صادر ہوئی یا نہیں۔ معتزلہ انکار کرتے تھے اور کہتے تھے کہ آواز حادث ہے۔ اس صورت میں اللہ محل حوادث ہو جائے گا۔ اور محل حوادث حادث ہوتا ہے اس طرح مخلوق ہو جائے گا۔ ان کے برعکس امام احمد بن حنبل مانتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام تو تب ہو جب اللہ تعالیٰ سے اس کا صدور ہو۔ صدور اگر مجھ سے ہو تو اللہ تعالیٰ کا کلام کیسے ہوگا۔ معتزلہ کا نظریہ وخیال تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اس خلار یا ہوا میں آواز پیدا کر دی یا لوح محفوظ میں نقوش ثبت کر دیئے۔ گویا دراصل یہ آواز ہوا یا خلار میں پیدا ہوئی تھی۔ یا لوح محفوظ پر نقوش ثبت کر دیئے تھے۔ نقوش بھی حادث ہیں آواز بھی حادث ہے گویا معتزلہ کے نظریات کے مطابق وہ مخلوق ہے۔

قرآن حادث تو ہوسکتا ہے مخلوق نہیں ہوسکتا۔

امام احمدؒ بن حنبل کہتے تھے اس صورت میں وہ اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں اللہ تعالیٰ کا کلام تو تب ہوتا اگر اس کا صدور اللہ تعالیٰ سے ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ سے اس کا صدور ہوگا تو اس کا کلام ہوگا۔ گویا جھگڑا متصل اور منفصل ہونے کا تھا۔ معتزلہ کہتے تھے اللہ تعالیٰ سے متصل ہے۔ اللہ تعالےٰ نے خلاء یا ہوا میں آواز پیدا کر دی۔ یا لوح محفوظ میں نقوش ثبت کر دیئے اس واسطے وہ مخلوق ہے۔ احمد بن حنبل کہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے ہی آواز صادر ہوئی ہے۔ بقول ابن تیمیہ اس صورت میں حادث تو کہہ سکتے ہیں مگر مخلوق نہیں کہہ سکتے ہیں۔

مخلوق کا مطلب یہ ہے کہ وہ دو چیز پر مشتمل ہو پہلی حادث یعنی موجود بعد از عدم ہو اور دوسری چیز یہ کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے منفصل ہو، خواہ وہ چیز اللہ تعالیٰ کی ذات میں حادث ہو اس کو مخلوق نہیں کہہ سکتے وہ اللہ کی صفت ہے۔

امام احمد بن حنبل کا مطلب یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں جو چیز ہے وہ غیر مخلوق ہے جیسا کہ بعض کہتے ہیں۔ اور قرآن کو غیر مخلوق مانتے ہیں۔ ابن تیمیہ قرآن کے قدیم ہونے کے قائل نہیں۔ حادث مانتے ہیں۔ بعض ایسے حنابلہ بھی ہیں جو لفظی کلام کو اللہ تعالےٰ کا کلام مانتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے کلام کو لفظی مانتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوا کہ الفاظ سے مرکب ہے جیسے الحمد للہ رب العٰلمین مگر وہ حروف کو بھی قدیم مانتے ہیں یہ عجیب بات ہے۔

محدث، کے معنی بخاری نے بھی محدث نزولہ کے کہتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ محدث ذکر کا اطلاق بہت سی چیزوں پر ہوتا ہے۔ ذکر کا اطلاق نبی پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ قرآن میں ذِکرًا رسولاً آیا ہے۔ رسول تو سب کے نزدیک محدث ہے ما یأتیھم من ذکر من ربھم محدث بمعنی ما یأتیھم من رسولٍ الا کانوا بہٖ یستھزءون۔ ایک فریق کا ترجمہ تو یہ ہے دوسرا کہتا ہے کہ مخلوق اور حادث میں دراصل کوئی فرق نہیں۔

جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے محدث، مخلوق، مخترع، منشا میں کوئی فرق نہیں نہ لغتاً نہ عقلاً اور نہ شرعاً۔ لا لغتاً ولا عقلاً ولا شرعًا۔

حافظ ابن تیمیہ نے کرامیہ کا مسلک اختیار کیا ہے کہتے ہیں کہ حادث میں اور مخلوق میں فرق ہے۔ مخلوق خاص ہے۔ وہ چیز موجود جو عدم کے بعد موجود اور خدا سے منفصل ہو اس کو مخلوق کہتے ہیں اور حادث عام ہے۔ جو چیز موجود بعد از عدم ہو خواہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے متصل ہو یا منفصل ہو۔

کرامیہ اللہ تعالیٰ کے اندر تین چیزیں مانتے ہیں اور تینوں کو حادث مانتے ہیں جب کہ دوسرے

ان تین کو بھی قدیم ہی مانتے ہیں۔ ماتریدی ارادہ فعل کو قدیم مانتے ہیں یہ عجیب بات ہے۔ فعل کو قدیم ماننے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اندر جو قدرت ہے جب وہ مقدور کے ساتھ متعلق ہو جاتی ہے ارادہ کے واسطہ و ذریعہ سے تو وہ شے خارج میں موجود ہو جاتی ہے۔ قدرت کے تعلق کا نام ہی در اصل فعل ہے۔ اور یہ اعتباری چیز ہے۔ اشعری اسے حادث مانتے ہیں اور ماتریدی اسے صفت قدیمہ کہتے ہیں۔ تکوین، ارادہ اور کلام تینوں کو قدیم مانتے ہیں گویا کلام نفسی قدیم ہے۔

لفظی کلام اس لئے ایجاد کی گئی ہے تاکہ امام احمد بن حنبل کے قول کو درست کیا جائے چونکہ یہ کہتے تھے غیر مخلوق ہے سوال پیدا ہوتا تھا کہ کون سی چیز غیر مخلوق ہے ان کے اپنے قول کے مطابق لفظی تو ہو نہیں سکتی اس لئے کہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ محل حادث کا تو ہے نہیں لہذا وہ آواز خارج میں ہی پیدا ہو گی، خارج میں ہونے کی صورت میں منفصل بھی ہو گئی اور موجود بعد از عدم بھی ہو گئی۔

امام احمد چونکہ خلق قرآن کے مسئلہ کی وجہ سے اہل سنت اور غیر اہل سنت کے درمیان امرِ فاصل بن گئے تھے اس لئے ان کا انکار بھی مشکل تھا۔ ویسے امام احمد کی اس حد تک تو بات ٹھیک ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اس سے تو انکار نہیں کرنا چاہیئے۔ اگر معتزلہ کی بات درست ہو کہ اللہ تعالیٰ نے ہوا یا خلاء میں آواز پیدا کر دی تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم نہیں۔ ہوا اور خلاء تو بعد کی پیداوار ہے اس طرح تو گویا اللہ تعالیٰ محتاج ہو گیا کہ پہلے ہوا یا خلاء پیدا کرے تب کہیں بات کر سکتا ہے۔ بصورت دیگر نہیں کر سکتا۔ کرامیہ کا مذہب بظاہر ٹھیک معلوم ہوتا ہے۔

وہ حنابلہ جو کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام باوجود لفظی ہونے کے قدیم ہے وہ اس کی تعبیر یہی کرتے ہیں جیسے حفظ میں کلام لفظی محفوظ ہے اور اس کا حفظ کا جو درجہ ہے اس کے بعد جب ہم التفات و توجہ کرتے ہیں تو ہمارے خیال میں وہ الفاظ پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس درجے سے پہلے جو درجہ ہے بغیر التفات کے اس درجہ میں گویا وہ چیز اللہ تعالیٰ کے اندر پائی جا سکتی ہے اس کا نام کلام لفظی ہے۔

آخر شرح مواقف میں بھی اسی موقف کو اختیار کیا ہے۔ چونکہ اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ احمد بن حنبل تو کسی اور چیز کو غیر مخلوق کہہ رہے ہیں اور معتزلہ کسی اور کو مخلوق کہہ رہے ہیں معلوم نہیں جھگڑا کیا تھا۔ سبھی بے وقوف دکھائی دیتے ہیں۔ مثلاً ایک کہتا ہے زید قائم ہے۔ دوسرا کہتا ہے۔ عمرو قائم نہیں۔ تنازع کس امر میں ہے۔ جھگڑا اس صورت میں تو ہو سکتا ہے کہ ایک فریق کہے کہ زید قائم ہے دوسرا فریق کہے کہ زید قائم نہیں ہے۔ اس صورت میں تو جھگڑا

ہو سکتا ہے۔ پہلی صورت میں کیا جھگڑا ہے۔ ایک شخص کلام نفسی کو غیر مخلوق کہتا ہے۔ دوسرا کلام لفظی کو مخلوق کہتا ہے۔ شرح مواقف میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ موضوع ایک ہی تھا یعنی کلام نفسی۔ کلام نفسی کا وہ درجہ جو حافظ کے ذہن میں التفات اور توجہ سے پہلے ہوتا ہے۔ وہ مرتبہ مراد ہے۔ وہ قدیم ہے اللہ تعالیٰ کی ذات میں۔

خلاصہ کلام

دراصل گفتگو اس پہلو پر ہو رہی تھی کہ امام احمد بن حنبل امام ابو حنیفہ سے نالاں اور ناراض کیوں تھے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ وہ امام ابو حنیفہ سے روایت نہیں لیتے۔

امام بخاری بھی امام ابوحنیفہ سے سخت ناراض ہیں۔ امام بخاری کی طرف سے تو یہ معذرت ہو سکتی ہے کہ انہیں صحیح حالات نہیں پہنچے۔ اگر پہنچے تھے پھر بھی ناراض تھے تو اس کی وجہ اور ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ امام بخاری نے امام ابوحنیفہ سے مسائل میں اختلاف کیا ہے اور انہوں نے امام ابوحنیفہ کے متعلق یہاں تک کہہ دیا ہے۔ خَالَفَ رَسُوْلَ اللّٰہِ[1]۔ یہ بڑے سخت الفاظ ہیں ان سے بڑھ کر اور سخت الفاظ کیا ہوں گے۔

بہر حال اس دور کے حنفی معتزلہ نے فضا کو اتنا مکدر کر دیا کہ محدثین ان کی غلط باتوں کی اشاعت کی وجہ سے امام ابوحنیفہ کے خلاف محاذ بنانے پر مجبور تھے۔ خواہ امام ابوحنیفہ بالکل بری الذمہ ہوں۔

صحیح بات وہی ہے جو ابن تیمیہ نے کہی ہے وہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ اس کے قائل نہیں ہیں وہ محدثین کے ہمنوا ہیں۔ بعد میں معتزلہ نے یہ بات اپنی طرف سے گھڑی ہے اور اسے امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب کر دیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے کوئی حدیث روایت نہ کرنے کی وجہ

امام بخاری نے امام ابوحنیفہ سے کوئی حدیث نہیں لی۔ اس لئے نہیں لی کہ انہوں نے شرط عائد کر رکھی تھی کہ ان لوگوں سے حدیث لی جائے گی جو ان کے نزدیک ثقہ ہوں گے، حافظہ ان کا اعلیٰ درجہ کا ہو گا۔ امام ابوحنیفہ کو اس مقام و مرتبہ پر نہیں سمجھتے تھے تو ان سے حدیث کیسے لیتے۔ ثقہ اس معنی میں تو ضرور تھے کہ وہ نیک نفس، متقی اور پرہیزگار تھے۔ معلوم نہیں امام بخاریؒ کے نزدیک ان کی یہ حالت تھی بھی یا نہیں۔ کیونکہ ان سے وہ بدظن ہو گئے تھے۔

اس دور کے تقریباً تمام معتزلہ حنفی کہلاتے تھے اور وہ سب کے سب امام احمدؒ بن حنبل کے مخالف تھے اس بنا پر دوسرے محدثین بھی بدظن ہو گئے۔ انور شاہ صاحب نے بھی لکھا ہے کہ

---

[1] مخالفت کا ایک معنی یہ ہوتا ہے کہ عمداً اور دیدہ دانستہ کسی چیز کو چھوڑا ہے۔ دوسرا اجتہاداً کسی کو ترک کر دیا ہو اس دوسری صورت میں مخالفت رسول نہیں کہہ سکتے۔ (جب دوسری صورت میں بھی مخالفت کا معنی ہے تو اسے مخالفت کہنے کی نفی کرنا درست نہیں)۔

محدثین امام ابو حنیفہؒ سے اس لیئے بدظن ہو گئے تھے کہ ان کو احناف کی جانب سے بہت تکلیفیں پہنچی تھیں۔ چونکہ قریب سے محدثین نے امام ابو حنیفہ کو نہیں دیکھا تھا۔ اور حنبلی معتزلہ کی پھیلائی ہوئی باتوں کی روشنی میں جو وہ امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب کرتے تھے، بدظن ہو گئے۔ جب کسی شخص کے متعلق اس قسم کی باتیں اڑائی اور پھیلائی جائیں اور سرکاری سطح پر ہوں تو سننے والا آدمی خواہ مخواہ بدظن ہو جاتا ہے۔

ان اسباب کی وجہ سے اہل حدیث اور اہل الرای دو فریق بن گئے۔ اس وجہ سے فریقین میں عصبیت کے جراثیم بھی پیدا ہو گئے۔ مثلاً حنفیہ نے ایک حدیث بنائی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت میں ایک آدمی پیدا ہو گا۔ اس کو محمد بن ادریس کہیں گے۔ یکون اضر علی امتی من ابلیس۔ اور اسے امام شافعی پر چسپاں کر دیا۔

ہم ان باتوں کو صحیح نہیں سمجھتے۔ امام ابن تیمیہ آئمہ کے بارے میں معتدل مزاج ہیں ان کی تحقیق بھی یہی ہے کہ ائمہ کے متعلق ایسی باتوں کا انتساب ٹھیک نہیں ہے۔ یہ معتزلہ ہی تھے جو اس قسم کی باتیں کرتے اور بناتے رہتے ہیں۔ ممکن ہے امام بخاری نے بھی ان باتوں کی وجہ سے امام ابو حنیفہ سے حدیث نہ لی ہو۔ یہ وجہ نہیں ہے کہ امام ابو حنیفہ کے چونکہ شاگرد بہت تھے اور ان کی احادیث کے ضائع ہونے کے امکانات نہیں تھے۔ اگر یہی وجہ ہوتی تو وہ امام مالک سے کوئی حدیث بھی نہ لیتے۔ حالانکہ بخاری کا کوئی صفحہ خالی نہیں جہاں امام مالک کا نام نہ آئے۔

امام بخاری کے علاوہ دیگر محدثین نے بھی ان سے کوئی حدیث نہیں لی۔ البتہ اور لوگوں نے امام صاحب سے روایات بیان کی ہیں یہ لوگ ان کو بڑا عالم سمجھتے تھے۔ عبداللہؒ بن مبارک امام ابو حنیفہؒ کے ملنے والوں سے ہیں۔ اور ابتدا میں ان کی بڑی تعریف بھی کرتے رہے۔ آخر عمر میں انہوں نے بھی یہ کہہ دیا تھا کہ اگر امام ابو حنیفہ سے کوئی روایت ملے تو اس پر قلم پھیر دو۔ اس کی وجہ بھی غالباً وہی تھی جو معتزلہ نے امام ابو حنیفہ کے بارے میں مشہور کر رکھا تھا۔ میں نے جو روایات امام ابو حنیفہ سے لی ہیں ان پر لکیر کھینچ دو۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے امام ابو حنیفہ سے روایات لی ہیں۔ آخر عمر میں بدظن ہو گئے یا بدظن نہ ہوئے ہوں اور اس مرتبہ کا آدمی نہ سمجھا ہو گا جس مرتبہ پر دوسرے محدثین فائز تھے۔

امام ابو حنیفہ کے باتقویٰ اور متدین ہونے کی وجہ سے مخالفتِ رسولؐ کی توقع ان سے نہیں کی جا سکتی۔ امام بخاری کا مخالفتِ رسول کہنا اسی وجہ سے ہو گا کہ وہ معتزلہ اور وہ بھی حنفی معتزلہ کی طرف سے پھیلائی ہوئی باتوں سے متاثر ہوئے ہوں گے ورنہ کسی تعصب کی وجہ سے ایسا نہیں کہا۔ اس سے امام ابو حنیفہ پر بھی کوئی دھبہ نہیں آتا اور امام بخاری بھی معذور تھے۔

امام احمد بن حنبل کا بھی ایک دو جگہ ہی نام آیا ہے کیونکہ ان کی ملاقات ان کے بڑے بڑے اساتذہ سے براہِ راست تھی۔ وہ اپنی شرائط سے انحراف کر کے کسی حدیث کو نہیں لیتے تھے کہ وہ حدیث ہے اور کسی راوی نے اسے روایت کیا ہے۔

بعد میں بخاری کی صحت پر سب کا اتفاق ہو گیا۔ باوجودیکہ امام ابو حنیفہ کی مخالفت کی ہے پھر بھی احناف اس اتفاق میں شامل ہو گئے۔ اس لئے کہ امام بخاری نے حدیث کی بڑی خدمت کی ہے۔ احناف نے ان کی اس خدمت کا لحاظ رکھا ہے۔ انور شاہ صاحب نے بھی اعتراف کیا ہے۔ لکھتے ہیں۔ اما البخاری فیھجوہ۔ امام بخاری امام ابو حنیفہ کی ہجو کرتا ہے۔ اس مخالفت کے باوجود احناف نے بخاری کو تسلیم کیا ہے۔

بخاری کے حفظ، علم و معرفت کا انکار نہیں ہو سکتا۔ خاص طور پر علم حدیث پر بڑی مہارت تھی۔ یہاں معرفت سے مراد احادیث کی معرفت ہے۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت مراد نہیں۔ یہاں صوفیوں کی معرفت بھی مراد نہیں۔ بلکہ یہاں معرفت خبرتِ تامہ، حفظ، فہم ثاقب اور خبرت تامہ کاملہ مراد ہے جس شخص میں یہ عناصر ہوں اسے علل سے واقفیت ہوتی ہے۔

امام بخاری جہاں علم و معرفتِ علل حدیث کے روشن مینار تھے وہاں وہ صاحب زہد و تقویٰ اور پرہیزگار اور قناعت پسند انسان تھے۔ چالیس سال تک خشک روٹی بغیر سالن استعمال کرنا ان کے زہد و تقویٰ کی روشن مثال ہے۔ سالن کا استعمال غالباً انہوں نے اس لئے نہیں کیا۔ کہ مبادا نفس سرکش اور خراب نہ ہو جائے اور لذتِ کام و دہن میں مگن نہ ہو جائے۔

عمر بھر شادی بھی انہوں نے نہیں کی اگرچہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ کی ہوگی۔ اگر کی ہوتی تو ضرور اس کا کہیں ذکر آتا۔ یہ بھی کوئی چھپانے اور پردۂ راز میں رکھنے کی بات تھی۔ لونڈی ان کے ملکِ یمین میں تھی۔ اولاد اس سے بھی نہیں ہوئی۔ زندگی کا معتدبہ حصہ تو تحصیلِ علم کے لئے سفر میں صرف کر دیا تھا، شادی کیسے کرتے۔

امام نووی نے بھی شادی نہیں کی تھی۔ انہوں نے ساری عمر خدمتِ دین میں کھپا دی تھی۔ ابن تیمیہ نے بھی شادی نہیں کی۔ ان کی عمر بھی خدمتِ دین کے لئے وقف رہی۔ موقع ہی نہ ملا کہ ازدواجی زندگی کے رشتہ میں منسلک ہوں۔

امام بخاری حافظِ قرآن بھی تھے۔ ان کی عبادت کا یہ عالم تھا کہ قرآن پاک کی ہر وقت تلاوت کرتے رہتے تھے۔ حافظ ابنِ حجر کہتے ہیں رمضان میں ان کا معمول تھا کہ ایک پارہ نماز تراویح میں سناتے۔ پھر تہجد میں دس پارے انفرادی طور پر پڑھتے تھے اس کے علاوہ رمضان مبارک میں ہر روز ایک قرآن مکمل ختم کرتے تھے۔

امام بخاریؒ کا اخلاق عظیم

اس پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ امام بخاری اس حدیث کی مخالفت کرتے تھے جس میں یہ آیا ہے کہ تین دن سے پہلے ختم کرنا نافہمی پر دلالت کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس شخص کے لئے ہے جسے فہم رسا ذہن کی نعمت نہ ملی ہو اور وہ فہم قرآن سے نابلد رہ جائے۔ امام بخاری ایسے آدمی نہیں تھے وہ جتنا پڑھتے سمجھ کر پڑھتے تھے۔ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے کہ ہر آدمی پر یہ ممانعت صادق آئے۔

حضرت عثمانؓ کے متعلق آتا ہے کہ ایک شب صرف ایک وتر میں سارا قرآن ختم کر دیا تھا شبینہ بھی اسی طرح ہے کسی میں قیام کی اتنی استطاعت ہو اور اسے قرآن کے سننے کا اشتیاق بھی ہو تو بڑے شوق سے سنے اور اجر و ثواب سے بہرہ ور ہو۔

قناعت اور پرہیزگاری کے نقطۂ نظر سے امام بخاری بہت اونچے اور ارفع مرتبہ کے انسان تھے۔ ۵ سو درہم ماہانہ گھر سے اخراجات و مصارف کے لئے آتے تھے اس کے علاوہ اپنے مضاربت پر لگائے ہوئے سرمایہ کا منافع تھا جو انہیں ملتا تھا۔ اپنے جائز حد تک مصارف کے علاوہ باقی ساری رقم غریب اور ضرورت مند طلباء میں تقسیم کر دیتے تھے۔ ایک دفعہ ایک تاجر رات کو امام بخاریؒ کے پاس آیا اور پیش کش کی کہ آپ کے فلاں سامان پر ہم پانچ ہزار روپیہ نفع دیں گے۔ آپ نے فرمایا صبح بتاؤں گا۔ صبح دوسرے تاجر نے پانچ ہزار کے مزید اضافہ کی پیش کش کی۔ آپ نے فرمایا کہ میں نے نیت کر لی ہے۔ اس لئے زیادہ منافع نہیں لوں گا۔ اس واقعہ سے ان کے تقویٰ اور زہد کا اندازہ ہوتا ہے کہ صوفی منش انسان تھے۔ متقی اور پرہیزگار آدمی تھے۔

امام بخاری تیر اندازی کا شوق رکھتے تھے۔ ایک دفعہ دوران سفر میں تیر اندازی فرما رہے تھے کہ ایک تیر کسی پل کی لکڑی پر جا لگا اور وہ لکڑی دو ٹکڑے ہو گئی۔ شہ زوری کے علاوہ ان کی خدا خوفی اور پرہیزگاری ملاحظہ فرمائیں اس پل کے مالک کے پاس اپنے منشی کو بھیجا اور اسے ساری صورت واقعہ سے آگاہ کیا اور پیش کش کی کہ یا تو اس لکڑی کی قیمت لے لے یا پھر میں خود لکڑی خرید کر لا دیتا ہوں۔ مالک نے بھی بڑی فراخ دلی اور کشادہ قلبی کا ثبوت دیا اور کہا کہ جاؤ میں خود لگا لوں گا۔ میں نے معاف کیا۔ اس پر امام بخاری بڑے خوش ہوئے۔ اظہار تشکر کے لئے تین سو درہم راہِ خدا میں غرباء و ضرورت مندوں میں تقسیم کر دیئے اور وہاں پڑھانے کے لئے مجلس حدیث قائم کر دی۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ حقوق العباد کا کس قدر خیال رکھتے تھے۔

امام بخاری کہتے ہیں جس وقت سے مجھے معلوم ہوا ہے کہ غیبت حرام ہے میں نے کسی کی غیبت نہیں کی کسی نے کہا آپ نے جرح و تعدیل پر جو کتاب لکھی ہے لوگ اس پر اعتراض کرتے ہیں امام بخاری نے جواب دیا کہ میں نے اس میں اپنی جانب سے کوئی بات نہیں کہی لوگوں کی طرف سے

نقل کیا ہے۔

حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ امام بخاری جب اپنی طرف سے کوئی لفظ بولتے ہیں تو سکتوا کا لفظ بولتے ہیں اور فیہ نظر کہتے ہیں۔ احتیاط کا انتہائی اقدام ہے۔ دوسرے لوگوں کی طرح کذاب اور دجال قسم کے الفاظ خود نہیں بولتے دوسرے لوگوں سے نقل کرتے ہیں کہ فلاں نے یوں کہا ہے۔ فلاں نے اس طرح کہا ہے۔ بغیر تحقیق کے کوئی بات زبان سے نہیں نکالتے اس لئے دوسرے لوگوں نے ان کی باتوں پر اعتبار کیا ہے۔ پھر بھی بہرحال معصوم تو کوئی نہیں ہوتا۔

امام کی کرامات کہتے ہیں ان کی قبر سے خوشبو آتی تھی۔ لوگوں نے وہاں سے مٹی لینی شروع کر دی۔ ایک دفعہ سمرقند میں قحط پڑ گیا۔ آپ کی قبر سمرقند کے قریب ہی تھی۔ وہاں کے ایک آدمی کو خواب آیا۔ کہ تم بخاری کی قبر پہ جاؤ اور وہاں جا کر اللہ تعالیٰ سے دعا کرو۔ وہ شخص امیرِ وقت کے پاس گیا اور خواب بیان کیا۔ امیر نے وہاں جانے کے احکام صادر کر دیئے۔ سب لوگ وہاں چلے گئے اور دعا کی۔ قسطلانی کہتے ہیں بڑی بارش ہوئی۔ لوگ چھ سات روز تک وہیں رُکے رہے۔ قسطلانی نے اس روایت کی سند بھی بیان کی ہے جو صحیح ہے۔

یہاں سے بعض لوگ مسئلہ توسل نکالتے ہیں۔ یہ الگ مسئلہ ہے جائز ہے یا نہیں۔ بہرحال لوگوں کی ضرورت پوری ہو گئی۔ بعض وقت ایک چیز انسان کی کرامت کے لئے ظاہر ہو جاتی ہے یہ نہیں ہوتا کہ وہ ضرور جائز ہی ہو۔

ایک واقعہ حدیث میں ایک واقعہ کا ذکر ہے ایک قبیلہ آپ کے پاس آیا اور کہا کہ ہمارے علاقہ میں قحط پڑ گیا تھا۔ ہمارے ہاں عُم انس نامی ایک بت تھا۔ ہم نے اس کے نام کی بڑی قربانیاں کیں۔ اور ہم نے ایثار سے کام لیا کہ خود گوشت نہ کھایا بلکہ جنگلی جانوروں کے لئے چھوڑ دیا حالانکہ خود ہمیں بڑی شدید احتیاج و ضرورت تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے بڑی بارش برسائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایثار کا بھی اثر ہوتا ہے۔ اس واقعہ میں بتوں کا ذکر آ گیا وہ الگ چیز ہے۔ قربانیاں اگرچہ انہوں نے بتوں کے لئے کی تھیں۔ مگر انہوں نے جس ایثار کا مظاہرہ کیا۔ اس کا بہرحال اپنی جگہ اثر تھا جو بارانِ رحمت کی شکل میں ظہور پذیر ہوا۔ یہ بجائے خود قابلِ قدر چیز ہے۔ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ بت پرستی ثابت ہو گئی یہ سارا سن کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خاموش ہو گئے اور آپ نے اس کی کوئی تردید نہیں فرمائی۔

میلاد کے موقعہ پر لوگ غریبوں اور مسکینوں کو کچھ دے دیتے ہیں۔ اس سے اس طبقہ کی ضروریات پوری ہو جاتی ہیں۔ یہاں بھی ایثار کی وجہ سے ایسا ہوا نہ کہ اس وجہ سے کہ میلاد النبی اس کا سبب بنا ہے۔ ایسے کاموں میں ایثار کا جس قدر حصہ ہوتا ہے اس کی وجہ سے

اس کا ظہور ہوتا ہے۔

انسان بسا اوقات ایسی کوئی حرکت کرتا ہے جو فی نفسہ جائز نہیں ہوتی مگر اس میں کچھ نہ کچھ حصہ جواز کا بھی ہوتا ہے۔ جیسا کہ ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ بدعات دو چیزوں سے مرکب ہوتی ہیں۔ مشروع اور غیر مشروع۔ غیر مشروع میں تعیین ہوتا ہے اور مشروع صدقہ ہوتا ہے۔ بعض وقت غیر مشروع تعیین اجتہاد کی وجہ سے معاف بھی ہو جاتا ہے۔ پھر اس کو ثواب بھی مل جاتا ہے۔ جیسا شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ ہم نے میلاد النبیؐ میں بہت سی برکات دیکھیں۔ کہتے ہیں ایک دفعہ ہمارے والد صاحب نے جب کوئی چیز نہ ملی تو چنے ہی دیدیئے۔ اس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ محبت کا اظہار ہے۔ یہ الگ چیز ہے کہ اس میں تعیین جائز نہیں تھا۔ بعض وقت اجتہادی غلطی معاف ہو جاتی ہے۔ اور اس کا نتیجہ مرتب ہو جاتا ہے۔ اس پر بعض لوگ حیران ہو جاتے ہیں اور اس سے نتیجہ یہ نکالتے ہیں کہ ہر شے صحیح ہے حالانکہ وہ چیز ہر طرح تو جائز نہیں ہوتی۔ اس سے یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ توسل جائز ہے۔

توسّل کی حقیقت ابن تیمیہ توسل کو شرک قرار نہیں دیتے۔ تاہم اسے خلاف سنت کہتے ہیں۔ بعض لوگ توسل کو جائز سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ غزنوی اور لکھوی حضرات ہیں۔ محمد بن عبدالوہاب کے متبعین اسے جائز نہیں سمجھتے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بذاتِ خود نہایت اعلیٰ درجہ کے پارسا، نیک، متقی اور پرہیز گار تھے۔ آپ کو توسل کی ضرورت ہی کیا تھی۔ اس معنی میں سنت ہو بھی نہیں سکتا۔ سنت کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ آپ کے قول سے یہ چیز ثابت ہو۔ ایسا بھی نہیں۔ حدیثِ بخاری میں آتا ہے۔ كنا نتوسل بنبيك یہاں توسل بالذات مراد نہیں۔ توسل بالدعا مراد ہے۔ بعض ضعیف حدیثوں سے توسل بالذات بھی ثابت ہوتا ہے۔ جیسا کہ نسئلك بحق السائلين عليك بحيك..... بحق السائلين کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالٰے پر سائلین کا حق ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے مجھ سے مانگو میں دوں گا۔

توسل بالعمل تو جائز ہے جیسا کہ ایک حدیث میں تین آدمیوں کا ذکر آتا ہے جو ایک مصیبت میں گھر گئے تھے۔ ہر ایک نے اپنے عمل کے اخلاص کا توسل پیش کرکے اللہ تعالٰے سے نجات کی دعا کی جو قبول ہوئی۔ یا جیسے سارہ نے کہا انی اٰمنت بك و نبيك۔ انہوں نے اللہ تعالٰے کے حضور اپنا ایمان پیش کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ توسل بالایمان بھی جائز ہے۔ توسل بالنبی اس معنی سے تو جائز ہے کہ توسل بالایمان بالنبی ہو۔ اس صورت میں وہ عمل ہو گیا۔ بہر حال توسل کا مسئلہ شرکیہ مسئلہ نہیں کیونکہ عام متقدمین اسے جائز سمجھتے ہیں۔

ابن تیمیہؒ اس کو بھی جائز نہیں سمجھتے کہ کوئی شخص کسی کی قبر پر جا کر قبر والے سے کہے کہ میرے

لئے دعا کرو۔ البتہ بعض لوگ اسے جائز سمجھتے ہیں۔ وہ اسے شرک قرار نہیں دیتے۔ جیسا کہ شاہ ولی اللہ کا خاندان ہے لیکن وہ ایک شرط لگاتے ہیں کہ پہلے صاحب قبر کے لئے دعا کرے پھر ان سے کہے کہ میرے لئے دعا کرو۔ ان کے لئے دعا کرنے سے اللہ تعالیٰ دعا کرنے والے کو اس کا ثواب اور اجر دے گا۔ یہ بات صحیح معلوم نہیں ہوتی۔

ایک دفعہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں قحط پڑ گیا۔ ایک شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ مبارک پر آیا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرکے کہنے لگا۔ یا نبی اللہ قد هلك امتك فادع الله۔ پھر جا کر لیٹ گیا۔ خواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نصیب ہوئی۔ آپ نے فرمایا عمرؓ سے کہو اللہ تعالیٰ سے دعا کرے۔ حضرت عمر کے پاس وہ شخص گیا اور سارا واقعہ بیان کیا۔ حضرت عمرؓ نے لوگوں کو جمع کیا اور انہیں باہر لے گئے دعا کی اللہ تعالیٰ نے باران رحمت کی۔

اس شخص کو عمرؓ نے ڈانٹا نہیں کہ تم روضۂ اطہر پہ کیوں گئے اور آپ کو مخاطب کرکے اس طرح کیوں کہا۔ بہرحال ان واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ توسل شرک تو نہیں۔ جائز و ناجائز ہونے کا مسئلہ ہے۔ بعض اسے جائز تصور کرتے ہیں اور بعض اسے ناجائز کہتے ہیں۔

ابن تیمیہ اسے ناجائز کہتے ہیں اور دلیل دیتے ہیں کہ مرنے کے بعد انسان مکلف نہیں رہتا دنیا میں جب کسی سے کہتے ہیں کہ میرے لئے دعا کرو۔ وہ مکلف ہوتا ہے۔ مکلف ہونے کی حیثیت سے اس کے لئے دعا کرنا جائز ہے بلکہ بہتر ہے۔ اللہ تعالےٰ اسے قبول کرے یا نہ کرے اسے اس کا ثواب مل جائے گا۔ ثواب کے لئے ہی وہ دعا کرتا ہے۔ بخلاف میت کے۔ اس کا عمل ختم ہو چکا ہے وہ ثواب کے لئے نہیں کرے گا۔ اس کے اعمال تفویض کے حکم میں ہیں۔ اللہ تعالےٰ نے جو اس میت کے سپرد کیا ہے۔ بس وہ وہی کام کرے گا۔ انقطع عمله کی رو سے ثواب کے لئے تو وہ نہیں کرے گا۔ اس معنی میں وہ فرشتوں کے زمرہ میں آگیا ہے۔ فرشتوں کو آج تک کسی نے نہیں کہا کہ اس کیلئے دعا کریں۔ اللہ تعالیٰ نے میت کو تفویض نہیں کیا کہ وہ کہے کہ میرے پاس آیا کرو۔ اگر یہ بات ہوتی تو حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرما دیتے کہ میری قبر پہ آیا کرو میں تمہارے لئے دعا کیا کروں گا۔ کہیں ثابت نہیں ہے کہ آپ نے ایسا کوئی حکم دیا ہو۔ نہ آپ کے ارشاد سے یہ ثابت ہے اور نہ کسی صحابی کے عمل سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ اگر کسی ایک آدھ آدمی نے ایسا کیا ہے تو یہ اس کا انفرادی معاملہ ہے۔ جم غفیر کا یہ مسلک نہیں ہے۔ اگر کسی ایک شخص کے محض انفرادی اور شخصی عمل کو بنیاد بنا کر اسے ایک اصول کی حیثیت قرار دے دیا جائے تو اس سے شرک کے پیدا ہونے کے امکانات پیدا ہو جاتے ہیں۔

ایک واقعہ اسی طرح ابن کثیر نے بھی نقل کیا ہے۔ لکھتے ہیں ایک شخص روضۃ النبی صلی

اللہ علیہ وسلم پر آیا۔ عتبی وہاں بیٹھا ہوا تھا۔ عتبی کا بیان ہے کہ میں نے اپنے کانوں سے سنا کہ وہ شخص کہہ رہا تھا کہ اے رسولِ خدا میں نے سنا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جب ظلم کر بیٹھتے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے الخ۔ میں آپ کے پاس آیا ہوں میرے لئے بخشش مانگو۔ عتبی کہتا ہے یہ کہہ کر وہ شخص چلا گیا۔ اس کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عتبی کو خواب میں ملے آپ نے فرمایا اعرابی سے کہو جاؤ اللہ تعالیٰ نے تمہارے گناہ معاف کر دیئے ہیں۔ السیف الملکی میں لکھا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے مگر عتبی کے خواب کا کوئی اعتبار نہیں۔

قصہ مختصر، بخاری کے حافظے کے بارے میں کوئی بات نہیں کر سکتا۔ آپ کو علل میں بھی کافی واقفیت تھی۔ احمد بن بدون کہتا ہے میں نیشا پور میں تھا کہ ایک جنازہ اٹھایا جا رہا تھا۔ دریافت کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ جنازہ عثمان بن ابی سعید بن مروان کا ہے۔ میں ان لوگوں کے ساتھ شامل ہو گیا۔ معلوم ہوا کہ امام بخاری اس جنازہ میں شریک ہیں۔ محمد بن یحییٰ ذہلی بھی اس جنازہ میں شامل تھے۔ جو بڑے عالم فاضل آدمی تھے۔ امام بخاری کے استاد بھی ہیں۔ ہم عمر ہیں۔ ایسے ہیں جیسے رفقاء اور احباب ہوتے ہیں۔ امام بخاری نے ان سے روایات بھی لی ہیں۔ بعد میں انہوں نے امام بخاری کی مخالفت بھی کی ہے۔ وہ خود علل کے بڑے ماہر تھے۔ امام بخاری سے جب وہ علل کے متعلق سوال کرتے امام بخاری اس کا جواب اس طرح دیتے جیسے ہم قل ھو اللہ احد پڑھتے ہیں۔ یعنی بلا تکلف اور بلا جھجک جواب دیتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کو سب چیزیں مستحضر تھیں۔

امام کی علل حدیث پر گہری نظر

ایک مرتبہ امام مسلم نے آپ سے سوال کیا کہ اس حدیث کی صحیح سند بیان فرمائیے۔ آدھی سند کچھ اس طرح بیان کی عن عبید اللہ بن عمر عن ابی الزبیر عن جابر قال بعثنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سریۃ ومعنا ابو عبیدۃ۔ امام بخاری نے فوراً اس کی سند بیان کر دی۔

ایک اور شخص نے اسی مجلس میں ایک اور حدیث بیان کی۔ حجاج بن محمد کے واسطہ سے عن ابن جریج عن موسیٰ بن عقبہ عن سھیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ علیہ وسلم۔ کفارۃ المجلس اذا قام العبد ان یقول سبحانک اللھم وبحمدک اشھد ان لا الہ الا انت استغفرک واتوب الیہ۔ امام مسلم پاس تھے انہوں نے کہا اس کی سند کیا عجیب ہے۔ امام بخاری نے کہا ہے تو واقعی عجیب مگر ہے معلول حدیث۔ امام مسلم حیران ہو کر پوچھنے لگے کہ معلول کس طرح ہے۔ امام بخاری نے تھوڑا سا توقف فرمایا۔ امام مسلم رونے لگے۔ امام بخاری نے اسی حدیث کی دوسری سند بیان کی۔ حدثنا موسیٰ بن اسماعیل حدثنا وھیب ناموسیٰ بن عقبۃ عن عون بن عبد اللہ، قال قال رسول اللہ وہ سند اس طرح ہے۔ عون

زیادہ ثقہ ہے۔ اس کی اصل سند اس طرح آتی ہے۔ امام مسلم نے جب سنا تو قائل ہوگئے۔ اور کہا اشھد انہ لیس فی الدنیا مثلك۔ تو بے نظیر ہے تجھ سا دنیا میں اور کوئی نہیں۔ یہ شہادت شاگرد کی استاد کے بارے میں ہے۔

دیو بندی مکتب فکر کا مولوی عبدالرشید نعمانی یہاں آیا اور کہنے لگا کہ امام مسلم کا امام بخاری سے تلمذ ثابت نہیں اس لئے کہ مقدمہ فتح الباری میں اس قصہ کی انہوں نے سند بیان نہیں کی۔ حالانکہ تین سندیں حافظ نے بیان کی ہیں۔ میں نے کہا سند نہ بھی بیان کی ہو تو کوئی مضائقہ نہیں۔ کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ میں مقدمہ میں جو کچھ بیان کروں گا۔ صحت کے اعتبار سے وہ حسن یا صحیح کے درجہ میں ہوگا۔ وہ کہنے لگا یہ تو فتح الباری کے متعلق ہے۔ مقدمہ کے متعلق نہیں۔ میں نے آکر دیکھا فتح الباری میں بھی یہ واقعہ ہے اس حدیث پر بحث حافظ ابن حجرؒ نے آخر میں کی ہے۔ وہاں صاف طور پر ذکر ہے کہ امام مسلم نے آکر یہ کہا تھا۔

مولوی عبدالرشید نے کہا امام مسلم نے امام بخاری کی مقدمہ مسلم میں بہت مخالفت کی ہے میں نے کہا امام مسلم نے ان لوگوں کی مخالفت کی ہے جو معنعن روایت صحیح نہیں سمجھتے۔ بخاری ان روایات کو صحیح تو سمجھتا ہے مگر اپنی کتاب میں وہ حدیث نہیں لاتا۔ کیونکہ بخاری نے راوی اور مروی عنہ کا ہم عصر ہونا ہی کافی نہیں سمجھا بلکہ ملاقات کی شرط بھی لگائی ہے۔ اس لئے وہ اس روایت کو بخاری میں نہیں لائے۔ ابن کثیر نے اصول حدیث کے متعلق جو کتاب لکھی ہے اس میں لکھا ہے کہ بخاری معنعن روایت کو صحیح سمجھتا ہے۔ اس میں چونکہ سماع کا شبہ ہوتا ہے اس لئے انہوں نے بخاری میں اس حدیث کو درج نہیں کیا۔ انور شاہ صاحب نے بھی فیض الباری میں کہا ہے کہ بخاری معنعن روایت کو صحیح سمجھتا ہے۔ امام مسلم نے معاصرت کی قید لگائی ہے اور امام بخاری نے معاصرت کے ساتھ ملاقات کی بھی شرط لگائی۔ امام مسلم کا جھگڑا ان لوگوں سے ہے جو معنعن روایت کو صحیح تسلیم نہیں کرتے۔ مولوی عبدالرشید کا یہ کہنا کہ امام مسلم کا امام بخاری سے تلمذ ثابت ہی نہیں صحیح نہیں کیونکہ فتح الباری کے آخر میں اس کی توضیح اور تصدیق و توثیق ہو جاتی ہے۔ فتح الباری کے یہ بھی قائل ہیں۔

بخاری اصح الکتب بعد کتاب اللہ کتاب اللہ کے بعد بالاتفاق اور بالاجماع بخاری کو اصح الکتب قرار دیا گیا۔ محدثین نے تمام کتب حدیث کی بغور جانچ پڑتال اور دیکھ بھال کے بعد متفقہ فیصلہ کیا کہ بخاری سب سے زیادہ صحیح کتاب ہے۔ محدثین کے اس فیصلہ کی نوعیت الہامی تو قرار نہیں دی جا سکتی۔ البتہ تواتر کی طرح کی صورت ضرور ہے صحتِ حدیث کی پانچوں شرطیں اس کتاب میں بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں۔ دوسری کسی کتاب میں

ایسا اہتمام نہیں کیا گیا۔ اس کو اس مثال سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ مکہ موجود ہے۔ جس طرح مکے کا وجود یقینی ہے۔ محدثین کا اجماع بھی اسی طرح یقینی ہے۔ سب نے بخاری کی برتری پر اتفاق کر لیا اور ایک بھی مخالف نہ رہا۔ اس اجماع کے بعد اب بخاری اسی طرح مفید للعلم ہے جس طرح کتاب اللہ مفید للعلم ہے۔ تواتر بھی مفید للعلم ہوتا ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ بخاری کی احادیث کی صحت قطعی ہے۔

صحت قطعی، ثبوت قطعی کو مستلزم ہے۔ یہ بحث تفصیل سے کی جا چکی ہے کہ صحت قطعی ثبوت قطعی کو مستلزم ہے گویا دو مقدمے ہوئے صحت قطعی اور ثبوت قطعی۔ صحت قطعی اجماع سے ثابت ہوتی ہے۔ اس بات پر اجماع ہو گیا ہے کہ بخاری اصح الکتب بعد کتاب اللہ ہے بجز چند احادیث کے جن پر دارقطنی وغیرہ نے تنقید کی ہے۔

یہ بات احناف پر شاق گذرتی ہے کیونکہ قرآن کی خبر واحد کے ساتھ تقیید اور تخصیص کے وہ قائل نہیں اگر ان کا ثبوت بھی قطعی ہو جائے پھر تو قائل ہونا چاہیئے۔ اس لئے دو تین روشیں اختیار کی گئی ہیں۔

پہلی روش ایک روش تو یہ ہے کہ اجماع کوئی نہیں ہے۔ بحرالعلوم جو سمجھدار آدمی تھا اس نے کہا ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ جس چیز کی صحت پر اجماع ہو جائے اس کا ثبوت قطعی ہوتا ہے۔ گویا انہوں نے تسلیم کر لیا ہے۔ گویا اس کی صحت پر اجماع نہیں ہے۔ اس کی جو دلیل دی ہے وہ عقلی ہے۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ نقلی دلیل پیش کرتے اور کہتے کہ فلاں فلاں شخص اس اجماع میں داخل نہیں لہٰذا اس کی صحت اجماعی نہیں بلکہ یوں کہا ہے کہ بخاری میں بعض ایسے لوگوں کی حدیثیں ہیں جو کچھ تو رافضی ہیں کچھ مرجیہ ہیں اور کچھ شیعہ ہیں ان کی روایت لینے میں علماء کا اختلاف ہے اور وہ احادیث بھی ہیں جن پر دارقطنی وغیرہ نے تنقید کی ہے اس لئے اجماع نہیں ہوا۔

اس کا جواب تو حافظ ابن حجر نے دے دیا ہے کہ ان احادیث کے علاوہ اجماع ہے جن پر دارقطنی نے تنقید کی ہے۔ وہ تو گویا پہلے ہی مستثنیٰ ہیں اُن پر جو اعتراض کیا گیا ہے۔ وہ اعتراض دراصل بخاری پر ہے کہ اس نے فلاں حدیث کی فلاں سند بیان کیوں کی۔ اس میں فلاں فلاں راوی ایسے ہیں جن پر اعتراض ہو سکتا ہے انکی سندیں ان کے علاوہ اور بھی ہیں۔

امت کا ان کی تلقی بالقبول کی وجہ سے اجماع ہو چکا ہے۔ اجماع اس چیز کو مستلزم ہے کہ یہ صحیح ہے۔ دوسری چیز یہ ہے کہ یہ اختلاف متقدمین کا تھا بعد میں محدثین نے اصول حدیث میں اتفاق کر لیا کہ بدعتی قسم کے لوگ اگر صادق اللہجہ ہوں، جھوٹ نہ بولتے ہوں اور

متقی پرہیزگار ہوں۔ ان کی روایات ان کے نظریات اور آراء کی مؤید نہ ہوں تو ایسی صورت میں ان کی روایت لی جا سکتی ہے۔ محض تعصب سے کام نہیں لینا چاہیئے۔ بسا اوقات ایسا آدمی کسی دلیل کی وجہ سے ایسا مسلک اختیار کر لیتا ہے۔ اس مسلک کے اختیار کرنے میں اسے غلطی لگ جاتی جاتی ہے کہ فلاں انسان دوسروں کی نسبت زیادہ پرہیزگار اور متقی ہے مثلاً خوارج جھوٹ کو کفر سمجھتے ہیں ایسا خارجی اگر کوئی روایت کرے تو اسے لینے میں آخر کیا مضائقہ ہے اسے اگر لیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔ لہذا بعد کے اجماع سے پہلا اختلاف مرتفع ہو گیا۔ اجماع سے یہاں محدثین کا اجماع مراد ہے۔ متکلمین کا اجماع مراد نہیں ہے۔ ہر فن میں اس کے ماہرین اہل فن کا اجماع قابل اعتقاد اور معتبر ہوتا ہے۔

دوسری روش مولوی شبیر احمد نے کہا ہے کہ صحت قطعی جو ہے وہ ثبوت قطعی کو مستلزم نہیں صحت قطعی کا مطلب صرف اتنا ہے کہ اس پر بلا جھجک عمل کیا جا سکتا ہے سوچنے اور سمجھنے کی چنداں ضرورت نہیں۔ اس پر اس قسم کی بحث کرنے کی ضرورت نہیں کہ اس میں ضعف نہ ہو۔ لیکن صحت قطعی کا مطلب صرف یہ ہے کہ ایک شخص کو ظن غالب تھا کہ یہ شرطیں پائی جاتی ہیں۔ تمام مظنون مل کر قطعی کیسے بن گیا۔

حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ وہ مظنون جس پر اجماع ہو جائے وہ تو قطعی ہو جاتا ہے۔ اور مظنون الاجماع میں خطا بھی نہیں ہو سکتی۔ جب خطا نہیں ہو سکتی تو قطعی ہو گئی۔ قطعی کا مطلب تو یہی ہے کہ اس میں خطا نہ ہو۔

تیسری روش ایک بات انور شاہ صاحب نے بنائی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہے تو قطعی مگر اس قسم کے قطعی کے ساتھ تخصیص نہیں ہو سکتی جب تک روایتی قطع نہ ہو۔

یہ بات بھی غلط ہے شامی میں لکھا ہے کہ اگر کسی مجتہد کو خبر واحد کے متعلق علم ہو جائے کہ وہ قطعی ہے تو اس کے ساتھ فرضیت بھی ثابت ہو سکتی ہے اس کا حکم دلیل قطعی کا ہی ہوتا ہے۔ شامی نے الحج عرفۃ والی حدیث کو بطور استشہاد پیش کیا ہے۔ یہ خبر واحد ہے۔ عرفہ میں حاضر ہونا حنفیہ کے نزدیک بھی فرض ہے۔ اس کے بغیر حج نہیں ہوتا۔

★★★★★★

باب ۱۰: صحیح بخاریؒ کی خصوصیّت

۱۔ بخاری کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت اس کے تراجم ہیں۔ جن پر کافی گفتگو ہو چکی ہے
۲۔ دوسری خصوصیت حافظ ابنِ حجرنے یہ بیان کی ہے کہ امام بخاری کسی کتاب کو جب ختم کرتے ہیں تو وہاں ایسی حدیث لاتے ہیں۔ جس میں یہ اشارہ ہوتا ہے کہ کتاب ختم ہو گئی۔ جیسا کہ بدالوحی جب ختم ہوئی تو اس کے آخر میں یہ لفظ لائے ہیں۔ کان ھذا آخر شان ھرقل گویا کہ اشارہ ہے کہ کتاب ختم ہو گئی ہے۔ اسی طرح کتاب الایمان کے آخر میں اور یہی حال کتاب العلم کا ہے۔ ان کے آخر میں بھی ایسا لفظ ہو گا جو اس طرف اشارہ کرے گا کہ کتاب ختم ہو چکی ہے۔ گویا حافظ ابن حجرنے یہ ایک نکتہ بیان کیا ہے۔ فتح الباری میں بالاستیعاب تمام کتابوں میں یہ بتایا ہے۔
بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام بخاری جو کتاب کے آخر میں لفظ لاتے ہیں اس سے ان کا اشارہ اس طرف ہوتا ہے کہ ہر ایک نے مرجانا ہے۔ اس لئے دنیاوی زندگی کی مختصر مہلت میں سعی و کوشش کر لو۔ کہ آخرت میں کام آئے کیونکہ آخرکار اس جہاں نے فنا پذیر ہونا ہے۔
۳۔ ایک خصوصیت جس کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا جا چکا ہے یہ ہے کہ آیاتِ قرآنی سے استدلال کرتے ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ قرآن مجید کی آیت لانے سے امام بخاری کا اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے کہ اس کا حکم کب نازل ہوا یا پھر اس کے شروع ہونے کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔
۴۔ بخاری کی ایک امتیازی شان یہ بھی ہے کہ کہیں کہیں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھ دیتے ہیں حالانکہ کتاب وہاں سے شروع نہیں ہوتی۔ اثنار کتاب میں چند مقامات پر ایسا کیا ہے اس کا یہ نکتہ بیان کرتے ہیں کہ امام بخاری شاید ہر کتاب کے شروع کرنے سے پہلے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھ دیتے تھے۔ امام بخاری کا یہ تو معمول تھا کہ ہر حدیث لکھنے سے پہلے غسل طہارت کرتے۔ دو رکعت نفل ادا کرتے پھر استخارہ کرتے۔ جب یقین ہو جاتا کہ حدیث بالکل صحیح ہے۔ تب اسے لکھتے۔
۵۔ ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ بخاری نے پڑھنے والوں کے لئے دعا کی تھی آپ چونکہ مستجاب الدعوات تھے اس لئے پڑھنے والا بھی ان کی دعا کا مستحق ہو جاتا ہے اور دعا پر مرتب اثرات و نتائج سے برابر مستفید ہوتا ہے۔

ایک یہ بھی خصوصیت بتائی جاتی ہے کہ کسی آفت و مصیبت میں بخاری پڑھنے سے وہ مصیبت اور آفت دور ہو جاتی ہے یہ بھی تجربہ بیان کیا جاتا ہے کہ جہاد کے لئے سواری پر ساتھ لے جانے سے کامیابی ہو گی اور مطلوب مقصد غلط نہیں ہو گا۔

ان خصوصیات کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ظاہری اسباب کو یکسر نظر انداز کر دیا جائے اور اور محض بخاری کی تلاوت پر انحصار کر لیا جائے۔ ظاہری اسباب کے ساتھ ساتھ اس کا بھی اہتمام مفید اور کار آمد نتائج برآمد کر سکتا ہے ورنہ وہی حشر ہو گا۔ جیسا کہ روس نے جب حملہ کیا تو لوگوں نے ظاہری اسباب کو نظر انداز کر کے صرف بخاری کی تلاوت شروع کر دی۔ تلاوت بخاری میں برکت اس طرح ہے جس طرح کلام الٰہی میں برکت ہے۔ مگر اس کا بھی یہ مطلب نہیں ہے۔ کہ ظاہری توپ و تفنگ کی جانب توجہ ہی نہ ہو۔ حالانکہ ظاہری اسباب کے لئے قرآن کا صاف حکم ہے۔ یا ایھا الذین خذوا حذرکم، واعدوا لھم ما استطعتم من قوۃ ومن رباط الخیل۔ یعنی دشمن سے بچاؤ اور حفاظت کے لئے سامانِ حرب مہیا کرو۔ خذوا حذرکم فانفروا ثبات او انفروا جمیعا۔ گروہ در گروہ نکلو یا اجتماعی صورت میں سارے کے سارے نکلو۔ یہ قرآن کا حکم نہیں ہے کہ ظاہری اسباب و ذرائع سے استفادہ نہ کیا جائے اور تلاوت بخاری یا سورہ یٰسین پڑھنا شروع کر دے۔ ان سے فوائد ضرور مرتب ہوتے ہیں۔ جیسا کہ تقسیم ملک کے دوران میں بعض مہاجرین نے اس قسم کے وظائف کئے اور اس کے نتیجہ خیز اور خاطر خواہ ثمرات برآمد ہوئے۔

حضرت زیدؓ کا واقعہ

زید بن حارثہؓ کا بھی ایک مشہور واقعہ ہے۔ وہ دشمنوں کے نرغے میں گھر گئے۔ وہی زید جو نبی کریم صلی اللہ علیہ کا متبنیٰ تھا حضورؐ کو ان سے بڑا پیار تھا۔ دشمنوں نے سوچا کہ اسے تہ تیغ کر دینا چاہیئے۔ زید کی مشکیں کس کر باندھ دیں اور اس کے قتل پر آمادہ ہوئے۔ زید نے یا رحمٰن کہہ کر اللہ تعالیٰ کو پکارا۔ قاتل کو آواز آئی۔ لا تقتل۔ یہ غیبی اور اجنبی آواز سن کر وہ ادھر اُدھر دیکھنے لگا آواز دینے والا کسی طرف نظر نہ آیا۔ اس نے خیال کیا کہ وہم ہو گا۔ یہ سوچ کر پھر قتل کا ارادہ کیا۔ پھر وہی آواز دوبارہ آئی۔ لا تقتل مگر اس مرتبہ پہلے کی نسبت ذرا زور دار تھی۔ آواز سن کر وہ پیچھے ہٹ گیا۔ تیسری دفعہ پھر ارادۂ قتل کیا، تو ایک آدمی نمودار ہوا اور اسے اس نے قتل کر دیا۔ زید کی اس نے مشکیں کھول دیں۔

زید نے اس سے پوچھا آپ کون ہیں اس نے کہا میں فرشتہ ہوں۔ تیری دعا سن کر میں نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی کہ اس مہم پر جانے کی مجھے اجازت مرحمت فرمائیں۔ بارگاہ

الٰہی سے اجازت مل گئی اور میں یہاں پہنچ گیا۔ اور قاتل کا کام تمام کر دیا۔ ارشادِ باری برحق ہے امن یجیب المضطر اذا دعاہ۔

بہرحال لوگوں کا ذاتی تجربہ ہے کہ بخاری کو مصیبت کے وقت پڑھنے سے مصیبت ٹل جاتی ہے۔

الصحیح کے شروع میں تسمیہ لکھنے کی وجہ

امام بخاری کے پہلے باب بداء الوحی کے ترجمہ قائم کرنے پر بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بخاری نے بسم اللہ تو لکھی ہے مگر الحمد کو نظر انداز کر دیا ہے۔ ایسا کیوں کیا؟ جب کہ عام طور الحمد لکھی جاتی ہے۔ کافیہ پر بھی اعتراض کرتے ہیں۔ کہ انہوں نے بھی الحمد سے چشم پوشی کی ہے۔ اس کا جواب تو یہ دیتے ہیں۔ شافعیہ اور کافیہ دونوں ایک ہی کتاب ہے۔ شافعیہ میں لکھ دی ہے۔ اس لئے کافیہ میں لکھنے کی ضرورت ہی نہیں رہی۔ کیونکہ یہ اس کا حصہ ہے۔ مگر یہ جواب درست نہیں۔

امام بخاری نے نہیں لکھی۔ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ الحمد والی روایت امام بخاری کی شرط پر نہیں اس لئے اسے نظر انداز کر دیا ہے اور اس پر عمل نہیں کیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ الحمد سے مراد اللہ تعالیٰ کی تعریف اور توصیف ہے۔ الثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری۔ بسم اللہ میں ثنار آ ہی جاتی ہے۔

تیسری چیز یہ ہے کہ ابتداء میں اقرأ باسم ربك الذی ہی نازل ہوئی ہے۔ اس باب میں وہ حدیث خاص طور پر امام بخاری کی نظر میں ہے اور اسی کو ملحوظ رکھتے ہوئے ابتدا میں بسم اللہ ہی لکھی ہے اور الحمد نہیں لکھی۔

بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ ممکن ہے امام بخاری نے زبان سے پڑھ لیا ہو کیونکہ وہ استخارہ کرتے تھے۔ پہلے غسل طہارت کرتے دو رکعت نفل پڑھتے پھر استخارہ کرتے تھے۔ استخارے میں حمد و ثنار سب چیزیں ہوتی ہیں وہ تو اعلیٰ درجہ کے حمد و ثنار تھی۔ لہٰذا اس کا الگ سے لکھنا کوئی ضروری نہیں۔ اس قسم کے جواب حافظ ابن حجر نے دیئے ہیں۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام بخاری نے الحمد اس واسطے نہیں لکھی کہ بسم اللہ اور الحمد کی روایت میں تعارض پیدا ہو جاتا تھا اس لئے انہوں نے بسم اللہ کو ترجیح دی ہے اور الحمد کو چھوڑ دیا ہے۔

بعض کا خیال ہے کہ ابتداء سے مراد اگر ابتداء اضافی لیا جائے پھر تو الحمد لکھی جا سکتی ہے۔ قرآن پر بھی عمل ہو سکتا ہے۔ قرآن میں پہلے بسم اللہ ہے پھر الحمد۔

بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ امام بخاری نے الحمد اس لئے نہیں لکھی کہ حدیث سے

پہلے اپنی جانب سے کوئی چیز نہ کہیں، خطبہ بھی اسی لئے نہیں دیا۔ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ گویا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے پہلے کوئی چیز مقدم نہیں کرنا چاہتے تھے۔ اس لئے صرف بسم اللہ ہی لکھی اور الحمد نہیں لکھی۔

بہر حال اعتراض آتا ہے کہ قرآن مجید کی کوئی آیت ہی لکھ دیتے مثلاً الحمد للہ رب العالمین ہی لکھ دیتے اس طرح بھی کام چل جاتا تھا۔

یہ اتنی وزنی بات نہیں، شاید ان کے دماغ میں یہ بات آئی ہو۔ بعض وقت ایک چیز ذہن میں آجاتی ہے مگر اس کا جواب نہیں آتا۔ اس پر عمل کر لیتے ہیں۔

بسم اللہ تو قرآن مجید میں ہے اقرأ باسم ربك الذی خلق۔ اشعار وغیرہ کے بارے میں سعید بن جبیر کا خیال ہے کہ بسم اللہ آنی چاہیئے۔ جب کہ بعض لوگ اس کے قائل نہیں ہیں۔ حافظ ابن حجر کا بھی خیال یہی ہے کہ اگر اشعار اچھے ہوں تو کوئی حرج نہیں۔ کفریہ کلمات ہوں تو پھر نہیں ہونی چاہیئے۔

حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ بدأ الوحی کسی نسخے میں باب ہے اور کسی میں نہیں اور بعض نے کتاب میں لکھا ہے۔ ابن حجر کا خیال ہے کہ کتاب تو درکنار یہاں باب ہونے میں بھی اختلاف ہے۔

عام اصطلاح ہو چکی ہے کہ کتاب کا لفظ بہت سی جزئیات کو شامل ہوتا ہے اور باب کا لفظ اس سے کم جزئیات کو شامل ہوتا ہے۔ کتاب ذرا عام ہے اور باب ذرا خاص ہے جیسا کہ مشکوٰۃ میں ہے۔ کئی فصلیں مل کر باب بنتا ہے۔ کوئی خاص قاعدہ کلیہ نہیں بعض وقت اجزاء ہوتے ہیں جزئیات نہیں ہوتے۔ جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ ہے۔ اس کے کچھ جزئیات بھی ہیں۔ مثلاً صلوٰۃ نوافل، صلوٰۃ فرض، صلوٰۃ تطوع، صلوٰۃ تہجد۔ یہ اس کے جزئیات ہیں۔ بعض اجزاء ہیں۔ مثلاً رکوع سجود، قومہ، جلسہ، باب الرکوع، باب السجود، باب التشہد۔ معلوم ہوا کہ بعض جگہ اجزاء بھی ہوتے ہیں۔ اسی طرح دوسری شرائط وغیرہ بھی ہوتی ہیں۔

امام بخاری نے یہاں کتاب کیوں نہیں لکھی۔ حافظ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ بدء الوحی کا حصہ بمنزل مقدمہ کے ہے۔ مقدمہ کو اس چیز سے شروع کرنا ٹھیک نہیں جس سے کتاب کو شروع کیا جائے۔

بعض نے یہ خیال ظاہر کیا ہے۔ بدأ الوحی چونکہ تمام کتاب کے لئے مقسم ہے اس واسطے کتاب کے ساتھ شروع نہیں کیا۔ بدأ کی جگہ عینی کہتا ہے کہ بدو بھی آیا ہے۔ حافظ کہتا ہے کہ روایت میں تو بدو نہیں ہے۔ بدأ ہی ہے بلکہ ایک نسخہ میں ابتداء بھی ہے۔ اس سے معلوم

ہوتا ہے کہ بدا ہی ہے۔ اسی طرح دوسرے ابواب ہیں مثلاً بدار الاذان، بدار الحیض وغیرہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ بدار ہی ہونا چاہیئے۔ بدؤ کا لفظ بخاری نے کہیں ذکر نہیں کیا۔

بدار الوحی۔ وحی کا مصدری معنی ایحار کے آتے ہیں۔ وحی کا ایک معنی کلام موحیٰ بھی ہوتا ہے۔ اس جگہ وحی کا معنی ایحاء کا بھی ہو سکتا ہے اور کلام موحیٰ کا بھی ہو سکتا ہے۔

ایحاء کی قرآن نے تین صورتیں بیان کی ہیں۔ اسے کلام کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ وما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولاً۔ گویا ایک القار قلب میں جس پر وحی کا لفظ بولا گیا ہے۔ قذف فی القلب۔ اس کی حقیقت معلوم نہیں۔

وحی کی حقیقت ایک دفعہ ابن عربی کے پاس کچھ صوفی جمع ہوئے اور کہنے لگے کہ وحی کے متعلق کچھ بات کرو۔ ابن عربی نے کہا۔ وحی مجھ پر نہیں اترتی اس لئے میں نہیں کر سکتا۔ مطلب یہ تھا کہ جس چیز کا علم ہو بات وہی کرے۔ مجھ پر وحی نہیں ہوتی۔ میں کیسے پتہ کروں کہ وحی کیا ہے۔

بعض صوفیوں نے بعد میں بات بنائی ہے کہ جس وقت انسان کا نفس کامل ہوتا ہے۔ اذا کان الرجل ذا نفس کاملة غایة الکمال۔ فطرتاً نفس انسانی غایت کمال پر ہو۔ اللہ تعالےٰ اس پر تجلی کرنا چاہتا ہے۔ لامر مالا یعلم سر لمیة۔ جب اللہ تعالےٰ کا ارادہ تجلی کرنے کا ہوتا ہے۔ نفس عرش بن جاتا ہے۔

روح انسانی کے تین حصے روح انسانی کے تین حصے کرتے ہیں۔ ایک نسمہ، ایک روح ملکوتی اور ایک نفس ناطقہ۔ نفس ناطقہ اور روح ملکوتی کا تعلق اس طرح ہے جس طرح ہیولے اور صورت کا ہوتا ہے۔ نفس ہیولے کی طرح ہے یعنی محل ہے۔ اور روح ملکوتی اس میں حال ہے۔ یہ دونوں مل کر روح منعقد کی شکل بن جاتی ہے۔ اس کا مرکب نسمہ ہے۔ جسے لوگ روح طبی کہتے ہیں۔ اطبار روح کا لفظ بولتے ہیں۔ نفس ناطقہ مراد نہیں لیتے۔ ما نعنی بالروح ما یعنیٰ فی الکتب الالٰھیة بل نعنی بالروح جسماً لطیفاً بخاریا یتکون من لطافة الاخلاط کتکون الاعضاء من کثافتها۔ موجز میں یہ تعریف کی ہے۔ اخلاط کی لطافت سے ایک لطیف چیز پیدا ہوتی ہے۔ جسم لطیف بخاری۔ اطباء کا اس میں اختلاف ہے کہ لطافت اخلاط سے روح پہلے ہوتی ہے یا سانس سے۔ جالینوس کا خیال ہے کہ سانس سے پیدا ہوتی ہے۔ آج کل بھی یہ بات واضح ہو گئی ہے۔ کیونکہ آکسیجن جب اندر جاتی ہے تو کاربن اکسائڈ باہر نکلتا ہے۔ اس کاربن کے ساتھ جب اس کا اختلاط ہوتا ہے اس وقت کاربن اکسائڈ بن جاتا ہے اور گرمی پیدا ہو جاتی ہے۔

پھیپھڑے میں تین قسم کی نالیاں ہوتی ہیں۔ ایک نالی دل سے آتی ہے۔ اس میں خون آتا ہے جو گندہ خون ہوتا ہے۔ دوسری نالی صاف خون لے کر دل کی طرف جاتی ہے۔ اور تیسری نالی سانس والی ہوتی ہے اور تینوں نالیوں کے منہ ملے ہوتے ہیں۔ یہ اللہ تعالیٰ کی حکمت ہے آکسیجن سانس والی نالی میں جائے گی جو گندہ خون ہے وہ اسی راستہ میں نکلے گا اور صاف ہونے کے بعد خون اُدھر ہی جائے گا۔ اس میں آکسیجن چلی جائے گی۔ آکسیجن سے ہی گویا روح پیدا ہوتی ہے۔ انسان کے ٹمپریچر کی خاص مقدار کا نام ہی روح ہے۔ جالینوس کا یہ خیال ہے اس نے اتنی تفصیل تو نہیں کی صرف اتنا کہا ہے کہ سانس سے روح پیدا ہوتی ہے۔ لیکن یہ کہتے ہیں کہ جسم لطیف بخاری ہے۔ وہ نسمہ ہے۔ شاہ ولی اللہ کا خیال ہے کہ نسمہ کا وجود تجدد امثال کی بناء پر ہے۔ یعنی تحلیل ہوتا رہتا ہے اور بنتا رہتا ہے۔ لیکن کچھ حصہ اس کا ایسا بھی ہے جو متشخص اور متعین ہے اس سے زیادہ پھر وہ فنا نہیں ہو سکتا جیسا کہ ہوا ہے۔

فلسفی کہتے ہیں خلار محال ہے۔ ہوا کو قارورہ سے جذب کیا جائے تو اس کا کچھ حصہ باقی رہ جاتا ہے۔ جو پھیل کر اس کو پُر کر دیتا ہے۔ پھر اس کے بعد ہوا نہیں پھیلتی۔ روح طبی ایک متشخص چیز ہے اور روح منعقد اس پر سوار ہے۔ یا بقول بعض شخصی شکل ہے۔ جس وقت انسان کا روح قبض ہوتا ہے۔ وہ نسمہ بھی ساتھ ہی منقبض ہوتا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ قوائے دماغی نسمہ میں ہوتی ہیں۔ حس مشترک وغیرہ ساری چیز منقبض ہو کر یہ ایسی چیز ہوتی ہے۔ جس میں حواس باطنی ہوتے ہیں۔ اس میں ذرا وسعت دی جائے تو حواس ظاہرہ کا کام دینا شروع کر دیتی ہے۔ شاہ ولی اللہ کا خیال ہے کہ روح اندھا بہرہ ہے اس میں حواس نہیں ہوتے۔ ایک نابینا کو دیکھ لو اس میں جو روح ہوتی ہے۔ اس سے کچھ بھی نہیں دیکھتا۔ اگر بہرہ ہو تو سنتا کچھ نہیں فی نفسہ اس میں کوئی چیز نہیں یہ جسمی حواس کے ساتھ سنتا ہے۔ شاہ ولی اللہ کا خیال ہے کہ یہ چیزیں نسمہ میں ہوتی ہیں۔ مثلاً اندرونی حواس، حس مشترک، خیال قوت واہمہ اور قوت متصرفہ وغیرہ نہیں ہوتے۔ مگر مرنے کے بعد اس کی حس مشترک میں ایسی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ جو حواس خمسہ کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ انہوں نے اس طرح کی توضیح کی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ نفس ناطقہ بمنزل عرش کے بن جاتا ہے۔ روح ملکوتی اس کے لئے تجلی کا کام دیتا ہے۔ اس کا نسمہ حظیرۃ القدس کی جگہ ہو جاتا ہے۔ حظیرۃ القدس میں جو علوم ہوتے ہیں۔ ان کا انحصار قوت عاقلہ پر جو ہوتا ہے۔ اگر نبی ہو تو اس کا نام وحی ہے۔ اگر محدث ہو تو اس کا نام تحدیث ہے۔ انہوں نے یہ حقیقت بیان کی ہے۔ معلوم نہیں غلط ہے یا صحیح ہے چونکہ وہ بھی صوفی آدمی تھے۔ محدث کے مقام پر بھی شاید ہوں گے۔ اس لئے ان کی بات

رد نہیں کی جا سکتی، مگر ایسی بھی نہیں کہ اس پر ایمان لایا جائے۔

بہرصورت وحی کی حقیقت اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ ان لوگوں نے جو کچھ بتایا ہے ممکن ہے انہیں کچھ درک ہو گیا ہو۔ پہلے صوفی تو انکار ہی کرتے رہے ہیں۔ ابن عربی ان کا مسلمہ شیخ اکبر ہے اس نے بھی انکار کر دیا تھا اور کہا تھا کہ مجھے علم نہیں کیونکہ مجھ پر وحی نہیں اترتی۔ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ ابن عربی کو پہلے بکثرت الہام ہوا کرتے تھے۔

حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحابہ نے وحی کی حقیقت دریافت کی تھی یا نہیں۔ آگے کیف کا لفظ آرہا ہے۔ لیکن حقیقت تو اسی شخص کو معلوم ہوتی ہے جس پر واردات گزریں دوسرا کیا جانے اس کی صورت تو ایسے ہی ہے جیسے کسی نابینا کے روبرو کسی رنگ کا بیان کیا جائے تو وہ کیا بتا سکتا ہے۔ ان چیزوں کا ادراک ذوق کے ساتھ ہوتا ہے۔ جن لوگوں میں وہ ذوق نہیں وہ کیا معلوم کر سکتے ہیں۔ یہ مسئلہ بڑا دقیق ہے۔ وہ انہیں مجنون کہتے ہیں۔ اور یہ انہیں محجوب کہتے ہیں فیصلہ وہی کر سکتا ہے جو ان کے مقام میں ہو۔ کیا واقعی محجوب ہیں یا نہیں۔

ابن تیمیہ کی بات بھی کچھ کمزور ہی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ما فی الاذھان کا ما فی الاعیان کے ساتھ ان پر اشتباہ ہو گیا ہے۔ ان کی بات دیکھی جائے تو وہ کہتے ہیں غلط ہے ایسا نہیں ہے کہ حالت سکر کی باتیں ہیں۔ حالت میں ہوش و حواس ہی قائم نہیں رہتے۔ حالانکہ یہاں تو ایسا نہیں ہوتا چونکہ وہ صاحب ذوق نہیں ہوتے۔ انہیں جو ایسی چیزیں ملتی ہیں ان میں سکر ہوتا ہے گویا وہ سکری حالت کی باتیں ہوتی ہیں۔ ابن تیمیہ کی بات اپنے مقام کے لحاظ سے ہے۔ ان کی باتوں پر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ سکر کی حالت نہیں ہے۔ جس طرح ایک بینا آدمی دیکھتا نابینا اس طرح نہیں دیکھ سکتا۔ بینا آدمی کو یقین ہوتا ہے کہ وہ جو کچھ دیکھ رہا ہے صحیح ہے۔ نابینا کی یہ صورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح انہیں بھی شبہ نہیں ہوتا۔ یہ الگ چیز ہے۔ کہ جو شخص اس مقام پر نہیں ہے اور وہ شبہ کرے۔

ابن تیمیہ نے مست ملنگ لوگوں پر بھی بحث کی ہے کہتے ہیں پہلے حالت اگر ٹھیک تھی اور نماز پڑھتے تھے بعد میں بے ہوش ہو گئے ہوں تو مسلمان کہا جائے گا ولی نہیں کہہ سکتے۔ ہاں اگر پہلے ولایت تھی تو اب ولی کہا جا سکتا ہے۔ اگر بے ہوشی سے پہلے بدکردار اور شرابی تھا اور بیہوش ہو گیا۔ اس کو تو کسی صورت بھی ولی نہیں کہا جا سکتا۔ شرعی نقطہ نگاہ سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں ہر شخص اللہ تعالیٰ کی طرف سے مکلف ہے خواہ کسی مقام پر پہنچ جائے۔

وحی کے مصدری معنی پر گفتگو ہو رہی تھی۔ ایحاء کے معنی کے اعتبار سے اس کی کئی قسمیں ہیں۔ جبریل کی مختلف صورتیں تھیں کبھی اپنی اصل شکل میں آتا اور کبھی انسانی شکل میں خاص طور

پر وحیہ کلبی کی شکل پر۔
وحی کا ایک معنیٰ کلام مُوحیٰ عام ہے۔ قرآن کو بھی شامل ہے اور سنت کو بھی شامل ہے۔ اس جگہ وحی سے مراد کلام مُوحیٰ ہے۔
بدء کے جو معنی شاہ ولی اللہ نے بیان کئے ہیں۔ وہ زیادہ موزوں ہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ کلام موحٰی جو قرآن وسنت کی شکل میں ہے۔ اس کی ابتداء کیسے ہوئی۔ بعض لوگ ملہم کا دعویٰ کرجاتے ہیں۔
ان کے دعویٰ کا مبداء کلام نفسی ہے۔ کلام نفسی کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذرا جنون کی حالت ہوتی ہے جس طرح انسان پاگل ہو جاتا ہے۔ ان کا نفس تدبیر بدن سے ذرا غافل ہو جاتا ہے۔ اور دوسری طرف اس کی توجہ ہو جاتی ہے۔
غیب کی بعض چیزیں بھی اسے معلوم ہو جاتی ہیں۔ وہ بات اپنی جگہ حق ہوتی ہے ولی بہرحال وہ نہیں ہوتا۔

کلام نفسی کی مختلف اشکال کلام نفسی کی بھی ایک شکل ہوتی ہے۔ انسان اگر اپنے خیالات میں مستغرق ہو جائے تو ایسے شخص کو حالتِ استغراق میں ایک خواب نظر آتا ہے۔ صوفی لوگ جسے کشف کہتے ہیں۔ اس استغراق فی الخیال میں بعض وقت آواز بھی آنے لگتی ہے۔ اس کو کلام نفسی کہتے ہیں۔
دوسری ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ انسان بڑا دانشمند اور سمجھدار ہوتا ہے اور لوگوں کو اپنے زیر سایہ کرنے اور اپنے تابع بنانے کی غرض سے کہہ دیتا ہے کہ مجھ پر وحی آتی ہے تاکہ لوگ اس کی بات کو مان لیں یہ سمجھ کر کہ جب اس پہ اللہ تعالےٰ کی طرف سے وحی آتی ہے تو جو بات کہہ رہا ہے وہ درست اور ٹھیک ہے۔
تیسرا احتمال یہ بھی ہوتا ہے کہ واقعۃً اسے شیطان کے ساتھ تعلق پیدا ہو جائے اور شیطان اس سے ہمکلام ہو۔ اور وہ شخص تمیز نہ کر سکے کہ شیطان اس سے باتیں کر رہا ہے یا فرشتہ۔ اس پر گویا شیطانی تسلط ہو جاتا ہے۔
چوتھی شکل یہ ہوتی ہے کہ وہ چیز اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے۔ شیطانی مداخلت اس میں نہیں ہوتی۔ فرشتہ کا براہِ راست تعلق ہوتا ہے۔ یا اللہ تعالیٰ خود براہِ راست ہمکلام ہوتا ہے۔ یہ چار احتمالات ہیں۔
اس زمانے کے کافر کہتے تھے۔ افترىٰ على الله كذبا ام به جنّة۔ یہ شخص اللہ تعالےٰ پر جھوٹ جوڑ رہا ہے تاکہ عوام اس کے مطیع اور تابع ہو جائیں یا پاگل آدمی ہے۔ اس کا دماغ

پھل گیا ہے۔ اس قسم کی آوازیں اسے سنائی دیتی ہیں اور وہ سمجھتا ہے کہ وحی ہے۔

بعض عیسائیوں کا بھی یہی خیال ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عقل مند آدمی تھے۔ انہوں نے سمجھا کہ اہلِ عرب میں شجاعت اور بہادری بڑی ہے۔ لیکن ان میں انتشار اور افتراق ہے اتحاد و یگانگت نامی گراں مایہ شے کا فقدان ہے۔ اس قوم کو اگر کسی پلیٹ فارم پر مجتمع کر دیا جائے تو ان سے بڑا نمایاں کام لیا جا سکتا ہے۔

تمدن عرب میں لیبان نے بھی لکھا ہے کہ یہ بڑے سمجھدار آدمی تھے۔ اس لئے انہوں نے سوچ لیا تھا کہ عربی لوگ بڑے شجاع، بہادر اور دلیر ہیں۔ بڑے شاہسوار ہیں۔ لیکن بت پرستی، حجر پرستی، شجر پرستی، کواکب پرستی ایسی گمراہی میں پھنسے ہوئے ہیں۔ ہر قبیلے کا خدا، مشکل کشا، حاجت روا جدا جدا تھا۔ اگر انہیں بے شمار پرستیوں سے ہٹا کر صرف ایک خدا کی جانب لگا دیا جائے تو ان میں اتفاق و اتحاد پیدا ہو سکتا ہے۔

حضورؐ کی حیاتِ طیبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جب حالات پڑھے جاتے ہیں۔ جنہیں یہ لوگ بھی پڑھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ساری ساری رات بیدار رہتے تھے۔ یاد خدا میں راتیں بسر ہوتی تھیں۔ پاؤں میں طویل قیام کی وجہ سے ورم آجاتا تھا۔ اس قسم کا آدمی بھی کبھی لالچی اور فریب کار ہوتا ہے۔ اس قسم کے آدمی میں زندگی کے ایسے لمحات نہیں پائے جاتے۔ کہ دن میں اصلاح معاشرہ کے لئے سرگرمی اور شب میں شب بیداری ہو۔ بھلا پاگل آدمی سے بھی ایسے کار خیر اور اصلاح معاشرہ کی توقع ہو سکتی ہے۔ پھر اگر آپ مفتری اور کذاب ہوتے تو لازماً دنیاوی شان و شکوہ کے ٹھاٹھ جماتے بڑے بڑے عالی شان محلات تعمیر کرتے۔ روپیہ پیسہ اکٹھا کرتے۔ زمینیں خریدتے باغات لگواتے اور امن و سکون سے ایام زندگی بڑے مزے سے گذارتے۔ مگر آپ کی زندگی کے حالات ان سے یکسر خالی نظر آتے ہیں۔ نہ لالچ ہے نہ حرص و آز نہ فریب اور نہ دھوکہ ہے اور نہ دغا۔ سیدھی سادی تکلفات سے پاک زندگی ہے۔

کفار مکہ کے ذہن میں یہ بات بھی آئی تھی کہ ان کو حسین ترین عورت اور ڈھیروں مال اور فرمانروائی کا کہیں شوق نہ ہو۔ چنانچہ انہوں نے ایک سردار کو آپ کی خدمت میں بھیجا، کہ وہ انہیں ان چیزوں کی پیش کش کرے۔ سردار قریش آپ کی جناب میں حاضر ہو کر کہتا ہے۔ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کیا تمہیں خوبصورت اور حسین ترین عورت کی خواہش ہے تو مہیا کئے دیتے ہیں۔ مالدار بننے کی تمنا ہے تو ڈھیروں تمہارے قدموں میں نچھاور کرتے کو تیار ہیں۔ سرداری کی طلب ہے تو تمام قبائل اپنا سردار بنانے کے لئے تیار ہیں۔ ان میں سے اگر کسی چیز کی تمنا

نہیں ہے اور ظاہری کوئی مرض ہے تو اس کا ہم اپنے مصارف پر علاج کرائے دیتے ہیں۔ آپ نے فرمایا۔ مالدار بننا یہ مطمع نظر نہیں۔ مالدار و حسین عورت کا حصول میرا مقصد نہیں۔ سرداری اور چودھراہٹ میرا مدعا نہیں۔ میرے پیش نظر تو پیغام الٰہی توحید ربانی پیش کر کے اصلاح معاشرہ ہے اور بس۔

آپؐ کے بارے میں بعض کفار کے خیالات

تاریخی واقعہ ہے کہ ایک دفعہ ضماد ازدی حکیم قریش کے پاس آیا۔ اور دریافت کیا کہ وہ شخص کہاں ہے جس کا دماغ درست نہیں۔ میں اس کا علاج کر دیتا ہوں۔ قریشیوں نے کہا ہے کہ اگر تم نے اس کی بات سن لی تو تم بھی دماغی حالت کھو بیٹھو گے۔ اور اس کا سحر اور جادو تم پر بھی چل جائے گا۔ اس نے اپنے کانوں میں روئی ٹھونس لی تاکہ اس کی بات میرے کانوں تک نہ پہنچ سکے۔ پھر اسے خیال آیا کہ میں دانا بینا حکیم ہوں۔ بُرے بھلے کی تمیز کر سکتا ہوں ناداں نہیں۔ آخر اس سے ملاقات تو کی جائے۔ یہ سوچ کر وہ آنجناب کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا۔ اور آپ سے کہا کہ آپ اپنا حال بیان کریں اور بیماری بتائیں میں اس کا علاج کروں گا۔

آپ نے یہ نہیں کہا کہ میں بیمار ہوں یا نہیں۔ کیونکہ اگر آپ یہ کہتے کہ میں بیمار نہیں ہوں تو شاید اسے اعتبار نہ ہوتا اور خیال کرتا کہ بیمار ہمیشہ یہی کہا کرتا ہے کہ وہ بیمار نہیں ہے اور اگر خاص کر وہ پاگل ہو تو پھر وہ ضرور ہی کہتا ہے کہ وہ بیمار نہیں۔ بالکل ٹھیک ٹھاک ہے اس لئے آپ نے کچھ کہنے کی بجائے خطبہ مسنون پڑھا۔ خطبہ مسنونہ سن کر ضماد متاثر ہوا اور حیران ہو گیا۔ اس نے دوبارہ پڑھنے کی استدعا کی۔ آپ نے دوبارہ خطبہ ارشاد فرمایا۔ پھر تیسری مرتبہ پڑھا۔ اس نے کہا میں نے آج تک ایسا کلام نہیں سنا۔ آپ کے دست مبارک پر بیعت کی اور چلا گیا۔

کفار کا چونکہ یہ خیال بھی تھا کہ آپ کا دماغی توازن ٹھیک نہیں۔ اسی چیز کو مدنظر رکھتے ہوئے امام بخاری نے یہ باب باندھا ہے اور یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جو وحی آتی تھی وہ من جانب اللہ تھی اس میں نہ تو کلام نفسی ہے اور نہ افتریٰ کی شکل اور نہ یہ کہ آپ پر کوئی شیطان مسلط ہو گیا تھا۔ جتنی احادیث آرہی ہیں انہی احتمالات کی تردید کے لئے ہیں۔

وحی میں کلام نفسی کا احتمال نہیں

بدءِ الوحی کا مطلب یہ ہوا کہ وحی کا مبدا اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ اس میں کلام نفسی کا احتمال نہیں اور نہ دوسرے احتمالات کا اس میں کوئی دخل ہے۔ قرآن مجید میں بھی ان احتمالات کا دفاع کیا ہے۔ وما هو بقول الشيطان الرجيم ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون ۝ تنزيل من رب العالمين ۝

کہتے ہیں ایک دن حضرت عمرؓ قرآن سن رہے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سورہ الحاقہ پڑھ رہے تھے اس میں مقفٰی عبارت آئی۔ جب رکوع ختم ہوگیا۔ تو انہیں خیال آیا کہ واقعی کوئی شاعر معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ شعر کی طرح کی باتیں ہیں۔ دوسرے رکوع میں فلا اقسم بما تبصرون وما تبصرون انه لقول رسول کریم۔ وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون۔ یہ سن کر حضرت عمر کہنے لگے کاہن نہ ہو کیونکہ میرے دل کی بات معلوم کرلی ہے۔ آگے تھا۔ ولا بقول کاهن قليلا ما تذکرون تنزيل من رب العلمين ساری بات میرے ذہن میں اترگئی۔ ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من احد عنه حاجزين۔ جو سوال حضرت عمر کے ذہن میں پیدا ہوتا تھا۔ قرآن کا نظم عبارت ہی ایسا تھا کہ اس کا جواب آگے آجاتا۔ حضرت عمر اپنے ذہنی سوال کا جواب پاکر حیران و ششدر رہ جاتے۔ معلوم یہی ہوا کہ یہ کسی پاگل مجنون اور سحر زدہ یا شاعر کا کلام نہیں اور نہ ہی آنجنابؐ کا اپنا تصنیف کردہ بلکہ رحمان و رحیم، رب العلمین قدیر و خبیر کا نازل کردہ ہے۔

اس لئے اب بعض عیسائی اس طرف آگئے ہیں کہ آپ واقعی اللہ کے رسول ہیں۔ مگر آپ کی رسالت صرف اہل عرب کے لئے تھی۔ عام نہیں تھی۔

یہود بھی آپ کی رسالت کا انکار نہیں کرتے تھے۔ بلکہ وہ یہ کہتے تھے کہ آپ کی رسالت اُمیوں کے لئے ہے ہم تو خواندہ اور لکھے پڑھے اہل کتاب لوگ ہیں۔ لہذا اس رسالت کی ہمیں ضرورت نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے یہاں وحی کے معنی اعلام فی خفاء کئے ہیں۔ یعنی مخفی اور پوشیدہ طور پر کسی کو کوئی بات بتا دینا۔ اس میں خفاء ہی معتبر ہے۔ پھر کتابت، رسالت، ایماء، اشارہ، تصویت وغیرہ سب کو شامل کر دیتے ہیں۔

شرعاً اس کا معنی اعلام بالشرع ہے کیف کے متعلق شاہ ولی اللہ کا خیال ہے کہ یہ زائد ہے۔ باب اصل میں بدء الوحی ہے کیف کے لفظ کا زائد اضافہ اس لئے کر دیا کہ بدء الوحی کے من جانب اللہ ہونے کی کیفیت زیادہ نمایاں ہو جائے۔ ورنہ کیف عنوان کا جز نہیں۔ جزو صرف بدء الوحی ہے اگر کیف کان بدء الوحی سارے کا سارا باب ہو پھر باب ہی ہوگا۔ سوال کیف جواب بدء الوحی۔ یعنی کیف کان بدء الوحی کا جو سوال تھا اس کا جواب دیا گیا ہے۔

لفظ باب کی قرأت کئی لوگ بابٌ پڑھتے ہیں اور کوئی بابُ اور کوئی بابٌ پڑھتا ہے۔ مضاف کی صورت میں تو بابُ ہی ہوگا۔ تنوین کا ذکر کرمانی نے کیا ہے بابٌ پڑھنا۔ حافظ نے بھی کرمانی سے نقل کیا ہے۔ بابْ بھی پڑھا جا سکتا ہے اس صورت

میں ھذا بابٌ ہوگا۔ یہ الگ جملہ ہوا آگے دوسرا جملہ الگ ہے۔ بابُ مضاف کی شکل میں اور بابْ سکون سے اگر پڑھا جائے۔ اس صورت میں یہاں کوئی مبتداد وغیرہ نہیں نکالا جائے گا۔ کیونکہ اعراب اس وقت ہوگا جب اسے کسی جملے کی جز بنایا جائے۔ یعنی عامل کے ساتھ مرکب ہو ورنہ مبنی ہے جیسے واحد، اثنان، ثلاثہ کے الفاظ بولے جاتے ہیں۔

بعض نے اعتراض کیا ہے کہ یہ اس وقت ہوتا ہے۔ جب اکٹھے بولے جائیں۔ واحد، اثنان ثلاثہ جیسے ایک دو تین بولتے ہیں۔ کیونکہ اس وقت کوئی اعراب نہیں ہوتا، کیونکہ وہاں مبتدا، خبر یا عامل بنانا مقصود نہیں ہوتا۔ صرف گنتی یاد کرنی مقصود ہوتی ہے یا مثلاً گھریلو اشیاء میز، کرسی، تختی الگ الگ نہیں بلکہ میز، کرسی وغیرہ اکٹھی بولی جائیں گی۔ تو ان پر بھی کوئی اعراب نہیں ہوگا۔

یہ تو ایک مثال تھی اصل مطلب تو ان کا یہ ہے کہ اگر کسی عامل کے ساتھ ترکیب نہ ہو اس وقت تک کوئی اعراب نہیں ہوتا۔ عامل کے ساتھ ترکیب کا نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ دو تین چار کا اکٹھا ہی ذکر ہو۔ مثال میں ذکر کر دیا گیا ہے ورنہ اکٹھا ہونا کوئی ضروری نہیں۔ اعراب تو صرف اسی صورت میں آئے گا جب اس کے ساتھ کوئی عامل ہو، عامل اسی وقت ہوگا جب پہلے ہذا نکالیں۔ ہذا اگر نہ نکالیں تو پھر کوئی اعراب نہیں ہوگا۔

کان بدأ الوحی الی رسول اللہ۔ رسول کا لفظ عام ہے لیکن اس مقام پر خاص ہے اس جگہ اضافت گویا تعیین کے لئے ہے اضافت عہد کے لئے بھی ہوتی ہے یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی مراد ہیں اور کوئی نہیں۔

بدأ الوحی کے بعد قولُ اللہ یا قولِ اللہ دونوں طرح پڑھ لیتے ہیں۔ اگر قولُ اللہ ہو تو یہ مبتداء ہوگا اور اس کی خبر محذوف ہوگی یعنی قول اللہ وارد فی ذلك۔ اللہ تعالٰے کا قول اس میں وارد ہے اگر قولِ اللہ پڑھو تو باب کے تحت عطف ہو جائے گا یعنی بابُ قولِ اللہ یا بابْ قولِ اللہ پڑھا جائے۔ بعض نے بدء الوحی پر عطف کیا ہے اس کا حافظ نے انکار کیا ہے۔ اس لئے کہ حافظ کلام نفسی کا قائل ہے۔ کلام نفسی کی کوئی کیفیت نہیں ہوتی۔ اس پر کیف کا لفظ نہیں بولا جا سکتا۔ اگر کلام لفظی بولا جائے تو اس کی کیفیت ہوتی ہے کیونکہ اس میں صوت ہے حافظ نے اپنے خیال کے مطابق کہہ دیا ہے۔

اگر قولِ اللہ یعنی باب کے نیچے عطف ڈالا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ باب مرکب ہے۔ ایک جز اس کی بدء الوحی ہوگی اور دوسری جز قولِ اللہ عبارت یوں ہوگی۔ باب تفسیر قولِ اللہ ایک باب کی دو جزیں ہوگئیں۔ ایک بدء الوحی اور ایک تفسیر قول اللہ۔ اگر قول اللہ وارد فی ذلك

ہو جائے۔ اس صورت میں یہ آیت بطورِ دلیل ہو گی۔ اور اسے مترجم لہ یا مترجم بہ کہیں گے۔

تراجم میں آیات و آثار کی نوعیت

حافظ کا خیال ہے کہ ترجمے میں جتنی آیات قرآنی یا معلق روایات آجاتی ہیں یا بعض آثار آجاتے ہیں۔ سارے کے سارے مترجم بہ ہیں۔ آگے جو حدیث آرہی ہے۔ اس کے لئے اگر بطور تفسیر لیا جائے پھر مترجم لہ بھی ہو سکتا ہے ان کے قول کے مطابق مترجم لہ صرف حدیث ہی ہے۔ حدیث مترجم لہ اس واسطے ہے کہ یہ کتاب احادیث کے لئے ہی تصنیف کی گئی ہے۔ الجامع الصحیح المسند جو روایتیں مسند و مرفوع ہیں وہی بیان کرنا مطلوب و مقصود ہیں۔ ترجمے میں جو آیت قرآنی ذکر ہوتی ہے یا آثار مذکور ہیں یا معلق روایت آئی ہے ان کو اگر آگے آنے والی کے لئے تفسیر قرار دیا جائے تو ان کو بھی مترجم لہ کہا جا سکتا ہے۔

اس میں جو ذکر ہو گا وہ مترجم بہ ہو گا۔ کیونکہ وہ مقصود بالذات نہیں۔ مقصود بالذات بہر حال حدیث ہی ہے اس لئے حدیث مترجم لہ ہے۔ باقی سب چیزیں مترجم بہ ہیں۔ حدیث کے لئے اگر ان کو بمنزل تفسیر کے قرار دیا جائے تو اسے مترجم لہ بھی کہہ سکتے ہیں۔

یہ تو اس لحاظ سے ہوا کہ تفسیر وغیرہ کا لحاظ نہ کیا جائے تو پھر مترجم بہ ہے میرا خیال یہ ہے کہ اس معنی میں مترجم لہ کہہ دیا جائے جیسا کہ حدیثیں ترجمے پر دلیل ہیں۔ اس طرح قرآن کی آیت بھی ہے اس صورت میں مترجم لہ کہنا ٹھیک ہے۔

ترجمے میں دو چیزیں ہو گئیں ایک چیز تو یہ کہ اس کی دو جزو ہیں۔ دوسری یہ کہ قول اللہ کے جملہ کو بطور دلیل سمجھ لیا جائے۔ گویا قول اللہ وارد فی ذالک سے اس پر استدلال کرتے ہیں کہ مبداء وحی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے۔ انا اوحینا۔ اللہ تعالیٰ نے بتا دیا کہ ہم نے وحی کی۔ اس کی دلیل انا اوحینا الی نوح والنبیین من بعدہ۔

جب کسی چیز کے متعلق معلوم کرنا مطلوب ہو کہ وہ کس نوع سے ہے تو اس نوع کے دوسرے افراد کو دیکھا جاتا ہے کہ وہ فرد دوسرے افراد میں انہی خواص میں ملتا ہے یا نہیں۔ اگر مماثلت بین پائی جائے تو اسی نوع کا فرد ہو گا۔

آپ کا نبی ہونا ایک حقیقت ہے

اب یہاں دیکھنا ہے کہ آپ نبی ہیں۔ اس بارے میں دوسرے انبیاء کے حالات کو دیکھا جائے گا۔ جب دوسرے انبیاء کے حالات پڑھے جاتے ہیں تو معلوم ہو جاتا ہے کہ آپ کے حالات بھی دوسرے انبیا کی طرح ہوں، تو آپ واقعی نبی ہیں۔ گویا اہل کتاب کے پہلے سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ تھا یسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذالك کہ ہم پر اکٹھی کتاب اللہ تعالیٰ

کی جانب سے نازل کردو پھر ہم مانیں گے۔ اللہ تعالٰے نے جواب دیا۔ انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح والنبیین من بعدہ۔ پہلے کوئی کتاب اکٹھی نہیں لایا۔ اسی طرح بتدریج وحی اللہ تعالٰے کی طرف سے نازل ہوتی تھی۔ کیونکہ معاشرتی، مذہبی اور اقتصادی اصلاح کا تقاضا یہی ہے کہ جس طرح ان میں استعداد پیدا ہوتی رہے اسی طرح اس پر وحی اترتی رہے۔

موسٰی علیہ السلام کے متعلق جو مشہور ہے کہ ان پر اکٹھی کتاب اتری تھی۔ کہتے ہیں یہ بھی یہود کا افسانہ ہے کیونکہ تورات کا مطالعہ کرنے والا ہر شخص جانتا ہے کہ موسٰی علیہ السلام پہلے کوہ طور پر تشریف لے گئے۔ اس وقت بھی وحی نازل ہوئی تھی۔ کتاب تو بعد میں ملی ہے۔ ولقد اتینا موسی الکتاب من بعد ما اھلکنا القرون الاولی بصائر للناس۔ یہ وحی بھی کتاب کے ملنے سے پہلے کی ہے۔ ولقد اتینا موسی الکتاب وجعلنا معہ اخاہ ھرون وزیرا۔ فقلنا اذھبا الی القوم الذین کذبوا بایتنا فدمرنٰھم تدمیرا۔ ان کی بربادی کتاب آنے کے بعد ہوئی۔ وادی مقدس میں پہلے جو وحی کی گئی تھی۔ اس میں تین حکم دیئے گئے تھے۔ فاستمع لما یوحی انی انا اللہ لا الٰہ الا انا۔ توحید کا مسئلہ۔ آگے فاعبدنی۔ عبادت کا مسئلہ۔ اقم الصلوۃ لذکری آگے ان الساعۃ اتیۃ۔ قیامت کا ذکر۔ یہ پہلے ہی بتا دیا ہے کتاب کی شکل میں تو صرف احکام عشرہ یعنی دس احکام ملے تھے۔ یہ دس احکام ایک ہی دفعہ ملے تھے۔ اس کے بعد آہستہ آہستہ ان کی تکمیل ہوتی رہی قرآن میں بہت سے مقامات ہیں جو اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ موسٰی علیہ السلام کو تورات کے احکام عشرہ سے پہلے بھی وحی ہوئی ہے۔ مثلاً مصر سے جب نکلے تو پہلے حکم ہوا۔ و اوحینا الی موسی ان اسر بعبادی فاضرب لھم طریقا فی البحر یبسا لا تخاف درکا ولا تخشی اضرب بعصاک البحر فانفلق۔ واذا ستسقی موسی لقومہ فقلنا اضرب بعصاک الحجر۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ موسٰی علیہ السلام پر تورات کے احکام عشرہ سے پہلے بھی اور بعد میں بھی وحی ہوتی رہی ہے۔ خود تورات کا اپنا بیان ہے کہ کوہ طور سے حضرت موسٰی یک مشت احکام عشرہ لائے تھے۔

تورات مختلف اوقات میں ملنے والے احکام کا مجموعہ ہے

احکام عشرہ دراصل اصولی احکام تھے۔ ان میں بہت سی چیزیں آ ہی جاتی ہیں۔ اس میں ان کی تفصیل بھی آ گئی۔ اس سے بعض نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہودی صرف مسلمانوں کے لئے ایسی باتیں کرتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ تورات اکٹھی نہیں ملی۔ صرف احکام عشرہ ہی اکٹھے ملے ہیں۔ انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح والنبیین من بعدہ واوحینا الی ابراھیم واسماعیل واسحاق ویعقوب والاسباط وعیسی وایوب ویونس وھرون وسلیمن واتینا داود زبورا۔ ورسلا قد قصصنٰھم علیک من قبل ورسلا لم نقصصھم علیک وکلم اللہ موسی تکلیما ورفعنا

فوقکم الطور۔ یہ بعد کی وحی ہے۔ کیونکہ یہودی کہتے تھے کہ بڑے سخت احکام ہیں۔ ان پر عمل کرنا مشکل ہے۔ سمعنا وعصینا واشربوا فی قلوبھم العجل بکفرھم قل بئسما یامرکم بہ ایمانکم اس قسم کی یہودی باتیں کرتے تھے اسی لئے حضرت موسیٰ کی طرف وحی آتی رہی۔ واذ قال موسیٰ لقومہ یقوم اذکروا نعمۃ اللہ علیکم اذ جعل فیکم انبیاء وجعلکم ملوکا واتکم مالم یؤت احدًا من العٰلمین ہ یقوم ادخلوا الارض المقدسۃ التی کتب اللہ لکم۔ اس سے انہوں نے انکار کیا۔ پھر حضرت موسیٰ نے اللہ سے دعا کی۔ انی لا املک الا نفسی واخی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا انھا محرمۃ علیھم اربعین سنۃ یتیھون فی الارض فلا تأس علی القوم الفٰسقین ہ یہ وحی بھی تو بعد کی ہے۔ اسی لئے فرمایا۔ واتکم مالم یؤت احدًا من العٰلمین ہ اب تم ارض مقدس میں داخل ہو جاؤ یہ حکم تمہارے لئے لکھ دیا ہے۔

قرآن نے صحف ابراہیم و موسیٰ کہا ہے۔ صحف موسیٰ سے کیا مراد ہے بعد میں کئی صحیفے بن گئے ہیں۔ اس سے مراد وہ ہیں۔ قرآن مجید کو بھی صحف کہا گیا ہے یتلوا صحفًا مطھرۃ فیھا کتب قیمہ۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے چونکہ پرورش شاہی گھرانے میں پائی تھی۔ لکھنا پڑھنا جانتے تھے۔ ممکن ہے وحی خود ہی لکھ لیتے ہوں یا دوسرے سے لکھوا لیتے ہوں۔ حضرت موسیٰ آنحضرت ﷺ کی طرح اُمّی نبی نہیں تھے۔

تراجم صحیح کی مزید وضاحت بدا الوحی الی رسول اللہ وقول اللہ تعالیٰ۔ قول کو اس کی جزء قرار دیا جائے تو ترجمہ کی دو جزیں ہوں گی۔ اور ترجمہ مرکب ہو گا۔ آگے جو احادیث آ رہی ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق پہلی جزء کے ساتھ ہو گا اور بعض کا دوسری جزء کے ساتھ اگر قول اللہ تعالیٰ اصل میں دلیل بن جائے تو اس کا تعلق بدا الوحی کے ساتھ جوڑنا پڑے گا۔ اور سب حدیثوں کا تعلق پھر اس کے ساتھ ہو گا۔ اور قول اللہ تعالیٰ وارد فی ذالک کا تعلق تو ظاہر بدا الوحی کے ساتھ ہے۔ انا اوحینا کا معنی ہے کہ مبداء ہم ہیں۔ جس طرح سابق انبیاء پر پہلے ہم نے وحی کی ہے اسی طرح آپ پر بھی وحی کی گئی ہے۔ اب اس کی صحت معلوم کرنے کے لئے کافی ہے کہ سابق انبیاء کی ہسٹری پڑھ لو ان کی تعلیم دیکھو۔ انہوں نے کس طرح انقلاب برپا کیا۔

ایک انگریز اپنی کتاب میں لکھتا ہے کہ :۔

" اگر دنیا میں نبوت برحق ہے یعنی اللہ کی جانب سے وحی آتی ہے اور وحی کی غرض یہی ہے کہ اہل دنیا کی اصلاح ہو پھر تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم سب سے بڑے نبی ہیں۔ اگر یہ نبی نہیں پھر تو سارا سلسلۂ نبوت ہی نہیں۔ جو کام ان انبیاء نے کیا ہے ان سے زیادہ کام آپ نے

کیا ہے۔"

غیر مسلم انگریز کا تو یہ تاثر ہے مگر شیعہ حضرات نے کام ہی خراب کر کے رکھ دیا ہے کہتے ہیں کہ سارے مسلمان مرتد ہو گئے تھے۔

انا اوحینا۔ کا حافظ نے بھی ذکر کیا ہے کہ بخاری نے ایک حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے جس میں آتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو جو وحی ہوتی تھی۔ پہلے انہیں بھی خواب ہی آیا کرتے تھے۔ بعد میں پھر عالم بیداری میں وحی ہوتی تھی۔ وحی کی ابتداء یہ تھی جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

انا اوحینا الیك كما اوحینا الی نوح والنبیین من بعده۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ذکر آگے آ رہا ہے کہ آپ کو بھی پہلے خواب آنے شروع ہوئے پھر عالم بیداری میں وحی آنی شروع ہوئی۔

اس آیت قرآنی سے بھی جواز ملتا ہے کہ سابق انبیاء کی وحی اور آنحضرت صلعم کی وحی ملتی جلتی ہے۔ جو سابق انبیاء کی نبوت کو مانتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ ان کو بھی نبی مانے یا پھر سب کا انکار کرے۔

حضرت نوح سے پہلے کے انبیاء بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ یہاں حضرت نوح علیہ السلام کا خاص طور پر کیوں ذکر کیا ہے۔ نوح علیہ السلام سے پہلے انبیاء کا ذکر کیوں نہیں کیا۔

اس کے مختلف جواب ہیں۔ ایک جواب تو یہ ہے کہ نوح مشرّع انبیاء سابقین میں سب سے پہلے نبی ہیں۔ آدم علیہ السلام نبی تو تھے مگر ان پر جو وحی ہوتی تھی اس کا تعلق امورِ زراعت وغیرہ سے تھا۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں بتایا کہ گیہوں اور دیگر خورد و نوش اور ضروریاتِ زندگی کی اشیاء کس طرح بوئی کاٹی جائیں اور ان سے کس طرح استفادہ کیا جائے۔ اسی طرح شیث علیہ السلام گذرے ہیں، ادریسؑ گزرے ہیں۔ انہیں صنعت وحرفت اور تمدنی ومعاشرتی ضروریات کی تعلیم دی گئی تھی۔ چونکہ تمدن ابھی آغاز میں تھا۔ انہی چیزوں کی زیادہ تر احتیاج تھی۔ مسائلِ شریعت سب سے پہلے حضرت نوح علیہ السلام کو ہی بتائے گئے۔

اس موقعہ پر یہ سوال کرنا کہ جن اشیاء کو انسان ذاتی تجربہ اور ضرورت کے پیشِ نظر معلوم کر سکتا ہے شریعت کے ذریعہ اسے بتانا کیا معنی رکھتا ہے۔

وہ آفرینش انسانیت اور ابتدائے تمدن کا زمانہ تھا۔ انسان کو صنعت وحرفت اور زراعت وغیرہ کی ہی ضرورت تھی۔ ورنہ اگر تجربہ سے ہی معلوم کرتا تو بہت وقت درکار ہوتا۔ تفاسیر میں آتا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے ہزار کسب سکھائے تھے۔ تاکہ وہ اپنی اولاد

کو سکھائیں تاکہ معاشی ضروریات کسب کے ذریعہ سے حاصل کریں اور دین فروشی نہ کرتے پھریں شاہ عبدالعزیز نے اس کا اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے اور علم آدم الاسماء کلھا کے ضمن میں بھی یہی ذکر کرتے ہیں کہ آدم علیہ السلام کو دنیا میں پیش آنے والی ضروریاتِ زندگی کی تعلیم مراد ہے۔ مثلاً یہ کہ یہ آگ ہے جلانے کے لئے، یہ ہنڈیا ہے سالن وغیرہ تیار کرنے کے لئے وغیرہ۔ گویا تمدنِ اول کی ضروریاتِ زندگی کی اشیاء تمام کی تمام انہیں بتائی گئیں اور ان کے استعمال کی ترکیب بتائی گئی۔

اس مقام پر قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے لکھا ہے کہ اسماء کا لفظ اسماءِ الٰہی کو بھی شامل ہے۔ پھر آگے کلھا کا مطلب یہ لکھا ہے کہ انسان میں استعداد ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ہر اسم کو معلوم کرنے کی خاص طور پر آدم علیہ السلام میں یہ استعداد بدرجہ اتم موجود تھی۔ کیونکہ انہیں مٹی سے بنایا تھا نور اور نار دونوں میں یہ استعداد نہیں مٹی میں یہ استعداد ہے یعنی تجلی ذات انسان اللہ تعالیٰ کی تجلی کا محل ہے بخلاف ملائکہ کے، ان میں تجلی اسمائی ہے۔

یہ صوفیوں کی ایک اصطلاح ہے۔ اسماء سے مراد ان کے ہاں رحمٰن و رحیم نہیں بلکہ اسماء سے ان کے نزدیک جبروت کا مقام تجلیات اور تنزلات مراد ہے۔ لاہوت کے نیچے جبروت ہے۔ اور جبروت تنزلات خمسہ اور تجلیات اربعہ کے مجموعہ کا نام ہے۔ جب جبروتی، ظاہر وجود اور باطن وجود ان پانچ تنزلات کا انہوں نے اسماء وحدت احدیت نام رکھا ہے ملائکہ کی تجلی جبروتی اشیاء کی ہوتی ہے۔ تاکہ اپنے علم کو لوگوں سے ذرا مخفی رکھ سکیں۔ تجلی مجرد، تجلی مثالی، تجلی صوری اور تجلی معنوی تجلیات اربعہ ہیں۔

صوفی حضرات اللہ تعالیٰ کے اسماء غیر متناہی مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انسان میں تجلی ذاتی یعنی یہ استعداد ہے کہ لاہوت میں مستغرق ہو کر ہر اسم الٰہی کو معلوم کر سکتا ہے کیونکہ انسان تجلی لاہوت کا محل بن سکتا ہے۔ ملائکہ صرف جبروتی چیزوں کو معلوم کر سکتے ہیں۔ بقول ان کے ان کی حقیقت بھی جبروتی ہے۔

فرشتہ کی حقیقت

شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ فرشتہ کیا ہے۔ حقیقة جبروتیه بشرط تمثلها بعالم المثال۔ حقیقت جبروتی جب عالم مثال میں ممثل ہوتی ہے۔ اس کا نام فرشتہ ہے۔ فرشتوں کا وجود نوری ہے۔ اس لئے ان کے لئے تجلی ذاتی میں فنا کی کوئی صورت نہیں۔ انسان میں یہ ہے جیسے شیشہ ہوتا ہے۔ اس کے پیچھے اگر کوئی مادی چیز لگا دی جائے تو اپنی شکل نظر آ جاتی ہے۔ اگر نہ لگائی جائے تو گزر جاتی ہے۔ پھر نظر نہیں آتی۔ اللہ تعالیٰ نے مٹی میں تجلی ذاتی کی خاصیت رکھی ہے۔

علم آدم الاسماء کلھا میں علم اشیاء جو تمدن اُول کے لئے از بس ضروری تھیں اور علم الٰہی دونوں کو شامل ہیں۔ دونوں چیزیں انسان میں ہیں ایسا نہیں ہے کہ انسان کی تخلیق کا مقصد وحید صرف خوردونوش اور تن پوشی کرنا ہے۔

انبیاء سابقین کا مزید بیان گفتگو ہو رہی تھی کہ انبیاء سابقین میں سے اس آیت میں صرف نوح علیہ السلام کا ذکر خاص طور پر کیوں کیا گیا ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام کے بعد حضرت شیث علیہ السلام اور حضرت ادریس علیہ السلام گذرے ہیں۔ ان کو کیوں ذکر نہیں کیا گیا۔

حضرت ادریس جنہیں اخنوخ کہتے ہیں۔ حضرت نوح علیہ السلام کا سلسلہ نسب ان سے جا ملتا ہے۔ نوح بن لمق بن متوشلخ بن اخنوخ حضرت ادریس کے زمانے کے بعد جب ان کے لڑکے ودؔ سواع۔ یغوث۔ یعوق اور نسر فوت ہو گئے۔ یہ سب بڑے نیک اور صالح انسان تھے۔ شیطان نے عوام کو ورغلا کر ان کے بت بنوا دیئے اور ذہنوں میں یہ خیال ڈال دیا کہ اولیاء اللہ مرتے نہیں الا ان اولیاء اللہ لا یموتون۔ ان لوگوں کے اذہان میں یہ عقیدہ راسخ کر دیا کہ اولیاء اللہ مرا نہیں کرتے۔ منتقل ہو جاتے ہیں۔ ان کی شکلیں بنا دیں پھر تمہیں ان سے وہی لطف اور مزا حاصل ہوگا۔ جو پہلے تم ان سے حاصل کرتے رہے ہو۔ جب لوگ شیطان کے اس فریبی جال میں پھنس گئے تو پھر انہیں یہ احساس دلایا کہ یہ بزرگ ہستیاں تمہیں کچھ دے بھی سکتی ہیں۔ آڑے وقت کام آ سکتی ہیں۔ مشکل کشائی اور حاجت روائی کر سکتی ہیں۔ تمہاری بگڑی بنا سکتی ہیں۔ شیطان کے ان اوہام کی لوگوں میں بڑی پذیرائی ہوئی۔ گو اس طرح حضرت ادریس کے بعد شرک کا آغاز ہو گیا۔ ان سے پہلے نہیں تھا۔

حضرت ادریس کے بعد پہلے نبی حضرت نوح ہیں جنہیں کفر و شرک کے مقابلے میں بھیجا گیا۔

دوسری بات یہ بھی ہے کہ قوم نوح نے جب آپ کی دعوت کو رد کر دیا اور مدتوں تبلیغ کا جواب ہٹ دھرمی اور اپنے غلط عقائد پر مصر رہنے سے دیا تو آخر کار اللہ تعالیٰ کا عذاب اس قوم پہ آیا اور صفحہ ہستی سے نیست و نابود کر دیا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات میں تشبیہہ دی گئی ہے جس طرح دوسرے مقام پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے تشبیہہ دی ہے۔ سورہ مزمل میں ارشاد ہے انا ارسلنا الیکم رسولاً شاھداً علیکم کما ارسلنا الی فرعون رسولاً۔ وہاں مصری فرعون تھا۔ عرب میں متعدد فراعنہ مختلف ناموں سے موجود تھے۔ کوئی ابوجہل کی شکل میں تھا۔ کوئی عتبہ، شیبہ کے لباس میں۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی مخالفت کر کے فرعون دریا میں غرق ہوا اور یہ فراعنہ

میدان بدر میں اپنے انجام کو پہنچے۔

انا اوحینا الیك كما اوحینا الی نوح والنبیین من بعدہ۔ رواہ ابو نعیم فی الدلائل باسناد حسن عن علقمہ بن قیس صاحب ابن مسعود قال ان اول ما یؤتی بہ الانبیاء فی المنام حتی تھدا قلوبھم ثم ینزل الوحی بعد فی الیقظۃ۔ اس کی سند حسن ہے۔ ابونعیم نے دلائل میں روایت کیا ہے۔ شاید بخاری نے اس کی طرف اشارہ کیا ہو۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ مبداء وحی اللہ تعالیٰ کی ذات با برکات ہے اس کے متعلق مختلف مقامات پر قرآن نے دلائل بھی دیئے ہیں۔ اور آپ کی نبوت پر کفار نے جو اعتراضات اٹھائے تھے۔ ان کی تردید بھی کر دی ہے۔

پہلی حدیث پر بحث

سب سے پہلے بخاری حمیدی کی سند لائے ہیں۔ اس پر بعض لوگوں نے اعتراض بھی کیا ہے کہ اس سند کو پہلے کیوں لائے ہیں۔

حمیدی کا نام عبداللہ بن زبیر ہے کنیت ابوبکر ہے۔ امام بخاری کے قریشی اساتذہ میں سب سے افقہ ہیں۔ قدموا قریشا ولا تقدموا علیھا والی حدیث پر عمل کیا ہے۔ قریشی کو مقدم کرو اس لئے امام بخاری نے اپنے قریشی اساتذہ میں سے سب سے افقہ استاذ کا پہلے ذکر کر دیا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ حمیدی مکی ہیں۔ مکہ آکر آباد ہوگئے تھے اور یہیں رس بس رہے تھے۔ پہلی وحی بھی مکہ میں نازل ہوئی تھی۔ اس لئے ان کو پہلے ذکر کیا ہے۔

حمیدی امام شافعی کے شاگرد ہیں جب تک امام شافعی مصر میں زندہ رہے ان کی صحبت اور معیت میں رہے جب امام شافعی دار عقبیٰ کو کوچ کر گئے تو حمیدی مکہ میں فروکش ہوگئے اور مکہ کو ہی اپنا مستقل مستقر بنالیا امام بخاری جب مکہ میں تشریف لائے تو حمیدی اس وقت مکہ میں ہی تھے۔ کہتے ہیں کسی آدمی سے حمیدی کا تنازعہ بھی ہوا تھا امام بخاری جب ان کی خدمت میں پہنچے تو دیکھتے ہی کہہ دیا جاء من یفصل بیننا فیصلہ کرنے والا آ گیا ہے۔ امام بخاری کہتے ہیں میں نے فیصلہ حمیدی کے حق میں دیا۔ کیونکہ وہ حق پر تھے۔ وکان الحق منہ۔

حدثنا۔ میں "نا" پہلا مفعول ہے دوسرا مفعول سارا جملہ ہوتا ہے۔ اس کے تین مفعول بھی آجاتے ہیں۔ سارا جملہ مل کر دو مفعولوں کے قائم مقام ہوگیا۔

حدث اور اخبر۔ امام بخاری دونوں میں کوئی فرق نہیں کرتے کہتے ہیں خواہ استاد پڑھے یا شاگرد حدثنا اور اخبرنا لفظ بولنا جائز ہے۔ امام مسلم دونوں میں فرق کرتے ہیں کہ شاگرد پڑھے تو اخبرنا اور استاد پڑھے تو حدثنا۔

قال حدثنا سفیان۔ یہاں سفیان سے مراد سفیان بن عیینہ ہیں۔ ایک سفیان ثوری ہیں۔ یہ آئمہ اربعہ کے مقام کے آدمی ہیں۔ کوفہ میں رہتے تھے۔ سفیان بن عیینہ مکہ میں رہتے تھے

پہلے استاد حمیدی بھی مکہ میں تھے۔ اور دوسرے استاد سفیان بھی مکہ میں۔

قال حدثنا یحیی بن سعید الانصاری ۔ یہ انصاری ہیں۔ ابن سعید قطان اور ہے بعض نے یحیی بن سعید قطان لکھ دیا ہے۔ حالانکہ وہ امام مالک کے ہم عصر ہیں اور تبع تابعین میں سے ہیں۔ یحیی بن سعید انصاری صغار تابعین میں سے ہیں یہ عباسی دور میں قاضی بھی رہے ہیں بڑے سخت آدمی تھے۔ خلیفہ کے روبرو مجرم کو مارنا شروع کردیتے تھے۔

یحیی بن سعید انصاری کے متعلق ذہبی نے لکھا ہے کہتے ہیں جب مجھے قاضی بنایا گیا۔ میں اس وقت سمجھتا تھا کہ علم پر میں حاوی ہوں کوئی مسئلہ مجھ سے مخفی اور پوشیدہ نہیں۔ جب میں نے اپنے عہدے کا چارج سنبھالا تو پہلے جو مسئلہ درپیش تھا اس کا ہی مجھے علم نہ تھا۔ میں نے سلیمان بن بلال کو مدینہ میں لکھا اور اسے ربیعہ کے پاس بھیجا کہ ان سے یہ مسئلہ پوچھ کر مجھے بتائے اور کسی کو علم تک نہ ہونے دے ربیعہ امام مالک کے استاد تھے بڑے معروف و مشہور عالم تھے۔ قصاص کے مسائل ہوتے ہی ایسے پیچیدہ ہیں کہ قاضی بھی بسا اوقات پریشان ہوجاتا ہے۔

حدثنا یحیی بن سعید الانصاری قال اخبرنی محمد بن ابراہیم التیمی یہ ان کے استاد ہیں۔ اور اوساط تابعین میں سے ہیں۔ انہ سمع علقمہ بن وقاص اللیثی علقمہ کے متعلق اختلاف ہے بعض اسے صحابی کہتے ہیں مشہور یہی ہے کہ یہ کبار تابعین میں سے ہیں یقول سمعت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ وہ کہتے ہیں میں نے حضرت عمر سے منبر پر سنا۔ آپ منبر رسول پر بیٹھے ہوئے تھے انہوں نے کہا۔ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے۔ انما الاعمال بالنیات۔ النیات کو بعض نے تخفیف سے بھی پڑھا ہے۔

نیت اصل میں نِوْیَۃٌ تھا واؤ میں تبدیل ہوگئی تو نِیَّۃٌ ہوگیا کثرت استعمال کی وجہ سے کبھی نِیَۃٌ بھی پڑھ لیتے ہیں۔ ہے دراصل نِیَّۃٌ ہے۔ انما الاعمال میں انما حصر کا کلمہ ہے بعض اسے حصر کے لئے نہیں مانتے۔ لغوی طور پر یہ حصر کے لئے ہی وضع کیا گیا ہے اور یہی صحیح بات ہے بعض جگہ جہاں حصر معلوم نہیں ہوتا وہاں حصر اضافی ہوتا ہے مثلاً انما اللہ الٰہ واحد اللہ الٰہ واحد یہی ہے اس میں الوہیت کا حصر ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اللہ کی صفت اور نہیں ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ ہی الٰہ ہے اور کوئی معبود نہیں نفی اس لحاظ سے کی گئی ہے۔

انما الاعمال میں اعمال سے کیا مراد ہے اعمال سے مکلفین کے افعال مراد ہیں اور مکلفین سے مراد مسلمان ہیں۔ یہاں نیت کا معنی شرعی مراد ہے۔ بالحیثین حضرات نیت کا صحیح معنی ہی نہیں سمجھتے کہ نیت کا شرعی معنی مراد ہے یا لغوی، نیت کا لغوی معنی مقصد کرنا ہیں۔ اس اعتبار سے بھی نیت کی کچھ تفصیل ہے۔ بعض اوقات ہم لفظ بولتے ہیں جو مختصر ہوتا ہے مگر

لغوی طور پر اس کی تشریح اگر کی جائے تو لمبی ہو جاتی ہے۔

نیّت کی بحث

حافظ نے یہاں اس کا جو معنی کیا ہے۔ اسے سمجھنے کی ضرورت ہے جب تک نیت کا معنی سمجھا نہ جائے۔ اس وقت تک اس حدیث کا مطلب سمجھ میں نہیں آتا۔ اس کا شرعی معنی تو مختصر ہے مگر لغوی معنی ذرا تفصیل طلب ہے اس لئے پہلے یہاں لغوی تفصیل بیان کرتے ہیں۔

انسان جو اختیاری کام کرتا ہے اس کام کے لیئے اس کا کوئی مقصد ضرور ہوتا ہے۔ اس مقصد کی بناء پر کسی فعل کی طرف توجہ کرنے کا نام دراصل نیت ہے۔ یہ اس کا لغوی معنی ہے شرعی معنی اخلاص ہے۔ محض لوجہ اللہ کوئی کام کرنا یا حکم الٰہی کی تعمیل کے لئے کوئی کام کرنا۔ یا اس پر جو جزا مرتب ہوتی ہے یعنی جنت کے لئے کام کرنا یا دوزخ سے بچنے کے لئے۔ ان میں کوئی بھی چیز ہو اخلاص آ جاتا ہے۔ حافظ ابن حجر نے بیضاوی سے یہ تعریف نقل کی ہے۔ بعض لوگوں نے اس کے لغوی اور شرعی معنی کی تنقیح نہیں کی۔ اس لئے بحث میں ذرا خرابی پیدا ہو گئی ہے۔ حافظ نے اس کا لغوی اور شرعی معنی بیان کر دیا ہے اور یہاں شرعی معنی مراد ہیں۔

اعمال سے مراد عبادات ہیں کیونکہ عبادات میں ہی نیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ عادات میں خلوص اور نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مثلاً کوئی شخص روٹی کھانے لگے اور ارادہ یہ ہو کہ میرا پیٹ بھر جائے اور بھوک رفع ہو جائے اس صورت میں یہ شخص گنہگار نہیں ہو گا۔ عبادت میں اگر نیت دکھاوے کی ہو تو عبادت اکارت اور ضائع جائے گی۔ کوئی اجر و ثواب نہیں ملے گا۔

عادات بھی نیت کے ساتھ عبادات بن جاتی ہیں۔ مثلاً ایک شخص نکاح اس نیت سے کرتا ہے کہ گناہ سے بچ جاؤں گا۔ زنا جسے اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے اس سے بچ جاؤں گا یا روٹی اس نیت سے کھاتا ہے کہ نماز پڑھنے کی اس سے قوت پیدا ہو جائے گی درس و تدریس کے قابل ہو جاؤں گا وعظ و نصیحت کی ہمت پیدا ہو جائے گی اس صورت میں یہ بھی عبادت بن جائے گی۔

بخاری نے آگے ایک جگہ کہا ہے کہ یہ حدیث عام ہے سب کو شامل ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ عادات بھی نیت سے عبادات بن سکتی ہیں۔ لیکن یہ عبادت نہیں بن سکتی۔ مثلاً ایک شخص اپنی روز مرہ خوراک کو کم کر دے۔ لوگوں کو یہ بتانے کے لئے کہ وہ بڑا پرہیزگار اور زاہد ہے یہ تو ریاکاری ہو گی۔

شیخ سعدی نے ایک قصہ بیان کیا ہے کہ ایک آدمی کی کسی کے ہاں دعوت طعام تھی

وہ گیا اور تھوڑا سا کھایا اور واپس آ گیا اور گھر آکر اہل خانہ سے کھانے کی طلب کی۔ اہل خانہ نے پوچھا کہ تمہاری تو آج فلاں کے ہاں دعوت تھی۔ کہنے لگا دعوت تو ضرور تھی۔ مگر میں نے لوگوں کو یہ دکھانے اور احساس دلانے کے لئے کہ میں بڑا کم خور ہوں، تھوڑا سا کھایا اور بغیر سیر ہوئے واپس آ گیا ہوں۔ تاکہ لوگوں پر یہ بات ظاہر ہو کہ صلحاء کی طرح میں بھی کم خور ہوں اور دنیاوی مرغوبات سے بہت کم دلچسپی ہے۔

یا مثلاً کسی نے کوئی چیز اس نیت اور ارادے سے خریدی کہ یہ چیز میری ملکیت میں آ جائے گی اور میں اس سے فلاں فلاں قسم کے فائدے حاصل کروں گا۔ اس صورت میں بیع درست ہو گی۔ اسے باطل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اگر وہ اس نیت سے خرید کرے کہ اس سے دینی کام میں مدد ملے گی۔ اس صورت میں وہ عبادت کے درجہ میں آ جائے گی۔ حصول فوائد کے ساتھ ساتھ اجر و ثواب بھی اسے ملے گا۔

نیت کی لغوی تحقیق نیۃ۔ کے اگر لغوی معنی لیئے جائیں اس صورت میں عبارت اس طرح ہو گی۔ انما الاعمال تعتبر بالنیات۔ یعنی عمل کا اعتبار نیت کے ساتھ ہو گا۔ تعتبر کی جگہ تصح یا اس قسم کا کوئی اور لفظ بھی نکالا جا سکتا ہے۔ جس قسم کی نیت کرے گا۔ اسی کا اعتبار ہو گا۔ مثلاً ایک شخص نکاح اس ارادے سے کرتا ہے کہ وہ عفاف اور پاک دامنی سے ہمکنار رہے۔ وہ شخص اپنی نفسانی خواہشات کی تکمیل کے ساتھ عفت مآبی کی نیت سے اجر و ثواب کا بھی مستحق ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں گویا اس نے عبادت کی۔ اور اگر اس کے برعکس اس کے سامنے صرف نفسانی خواہشات پوری کرنا ہو۔ ٹھیک تو وہ بھی ہے کیونکہ یہ انسان کی فطری اور عادی چیز ہے۔ عبادی نہیں ہے اس لئے ثواب نہیں ملے گا۔

عبادات کا ایک معنی عام ہے وہ ہے انقیاد، طاعت اور ایک معنی خاص ہے۔ وہ ہے خضوع، عاجزی خاص معنی جب مراد ہو تو اس وقت اس عمومی معنی طاعت و انقیاد کو مراد نہیں لیا جاتا۔ یہاں مخصوص معنی مراد ہے۔

علماء نے ایک تقسیم بھی کی ہے۔ ایک طاعت۔ ایک قربت اور ایک عبادت۔ یہ تینوں چیزیں الگ الگ ہیں۔ طاعت کا معنی کسی حکم کی تعمیل کرنا۔ یہ عام ہے۔ قربت کو بھی شامل ہے اور عبادت کو بھی۔ علاوہ ازیں دنیا کے دیگر سارے کام بھی اس میں آ جاتے ہیں۔

قربت۔ اس چیز کا نام ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا تقرب ہو۔ اس کی وضع ہی اس قسم کی ہو کہ تقرب الٰہی کے لئے اسے کیا جائے۔ مثلاً سبحان اللہ، الحمد للہ، اللہ اکبر۔ کہنا یا قرآن مجید کی تلاوت کرنا یا کسی جانور کو اس کے لئے ذبح کرنا۔ یہ سب قربت میں

شامل ہیں۔

عبادت جس کا معنی خضوع اور عاجزی ہے۔ وہ ہے نماز، اللہ تعالیٰ کو سجدہ کرنا۔ وغیرہ طاعت عام ہے۔ متکلمین نے اس کی ایک جزئی نکالی ہے جو نہ قربت ہے اور نہ عبادت۔ وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا فرض ہے کسی شخص کا اگر فطرتاً ایمان نہ ہو تو پھر اس پر فرض ہے کہ دلائل کی جستجو اور تلاش کرے۔ تاکہ ذاتِ باری پر اس کا ایمان مستحکم اور مضبوط ہو جائے ادلہ میں غور و فکر کرنے کو طاعت کہتے ہیں۔ یہ نہ قربت ہے اور نہ عبادت ہے۔ قربت میں متقرب الیہ کا علم پہلے ہونا چاہیئے۔ اس وقت تک تو اسے خدا کا علم ہی نہیں۔ جس پر قربت کرنی ہے۔ طاعت تو ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کو تو وہ جانتا ہی نہیں۔ اس پر تلاش وجستجو اور سعی و کوشش کا جو فریضہ عائد ہوتا ہے۔ اس معنی سے گویا طاعت ہے۔ علماء نے طاعت کی یہ ایک جزئی نکالی ہے جو قربت نہیں۔ باقی نماز، روزہ وغیرہ قربت بھی ہیں۔ تلاوت قرآن، ذکر اذکار، ذبح کرنا یہ عام معنی کے اعتبار سے طاعت نہیں قربت ہیں۔ کیونکہ طاعت تو سب سے عام ہے۔

عبادت میں نیت شرعی کا ہونا سب کے نزدیک ضروری ہے۔ قربت کی وضع ہی اس قسم کی ہے کہ اس میں تلاش کرنے کی ضرورت نہیں۔ طاعت میں نیت ہوتی ہی نہیں۔

ایک مرتبہ ابوبکر غزنوی سے اس بارے میں گفتگو ہوئی .... وہ کہتے تھے کہ ذکر اذکار بھی عبادت ہے۔ میں نے پوچھا عبادت کس طرح ہیں۔ عبادت تو خضوع اور عاجزی سے عبارت ہے۔ ذکر اذکار میں یہ کہاں۔ وہ کہنے لگے نہیں میں ذکر اس طرح کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نہایت ہی بلند ہے۔ میں عاجزی اور انکساری سے ذکر کرتا ہوں۔ اس طرح یہ بھی عبادت بن جاتی ہے۔ ان کا مطلب یہ تھا کہ صوفی لوگ اللہ اللہ جو کرتے ہیں یہ عبادت نہیں۔ سبحان اللہ بھی اصلی عبادت نہیں یہ تو انقیاد و طاعت کے عمومی معنی کے اعتبار سے عبادت ہے۔

نماز فرض ہے یہ اطاعت ہے اور ذکر بھی ہے۔ اقم الصلوٰۃ لذکری۔ تلاوت قرآن بھی ذکر ہے۔ اللہ اکبر بھی فرض ہے اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ باقی اذکار کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ واجب ہیں یا سنت۔

دعا تو سراسر عاجزی ہے۔ الدعاء مخ العبادۃ۔ عبادت کا مغز اور لب لباب ہے۔ اس سے بڑھ کر عاجزی اور کیا ہو گی کہ بندہ اپنے آقا اور مالک سے مانگتا ہے کہ مجھے فلاں چیز دے۔ منت و سماجت اور لجاجت اور انکساری کر رہا ہے۔ فی نفسہٖ ذکر عبادت نہیں کیونکہ اس میں عاجزی نہیں۔ وہ تو قربت ہے۔

عبادت کا جو خاص معنی کیا ہے وہ یہ نہیں ہے گویا ہر عبادت تو قربت ہے مگر ہر قربت عبادت نہیں۔ ہر قربت طاعت ہے مگر ہر طاعت قربت نہیں۔

نیت کا دیگر اعمال سے تعلق اتنی تفصیل اس لئے کرنی پڑی ہے کہ آگے وضو کے مسائل میں شافعی اور حنفی فقہاء کی آراء مختلف ہیں۔ شافعی کے نزدیک وضو کے لئے نیت ضروری ہے۔ بغیر نیت وضو نہیں ہوگا۔ کیونکہ حدیث میں آتا ہے کہ جب ایک مسلمان وضو کرتا ہے تو اس کے گناہ جھڑ جاتے ہیں۔ گناہ اسی صورت میں دور ہو سکتے ہیں جب نیت کرے۔ شیعہ کا مسلک بھی یہی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ بغیر نیت وضو نہیں ہوتا۔

احناف اس مقام پر یہ کہتے ہیں کہ نیت عبادت کے لئے ہے۔ قربت اور اطاعت کے لئے نہیں۔ ثواب قربت میں بھی مل جاتا ہے۔ وضو اپنی ہیئت کے اعتبار سے قربت ہو سکتا ہے۔

احناف کی یہ رائے صحیح نہیں کیونکہ قربت اسے کہتے ہیں۔ جس کی وضع اس قسم کی ہو۔ وضو میں ہاتھ منہ وغیرہ دھونا اس قسم سے نہیں جس میں قربت پائی جائے۔ حنفی تو یہاں تک کہتے ہیں۔ کہ ایک شخص جس کے ہاتھوں اور چہرے پہ گرد ہو اور وہ اُسے دھولے تو اس کا وضو ہو جائے گا کیونکہ پانی مطہر ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ پانی فی نفسہٖ مطہر ہے لیکن بحث اس میں نہیں کہ پانی مطہر ہے یا نہیں بحث تو حدث کے دور ہونے میں ہے۔ رفع حدث کے لئے نیت کی ضرورت ہے۔ کیونکہ آپ کا ارشادِ گرامی ہے کہ جب مسلمان وضو کریں گے گناہ دور ہوں۔ احناف کا بھی یہی مذہب ہے کہ گناہ اس صورت میں دُور ہوں گے جب نیت کرے گا۔

نیّت کا لغوی معنیٰ نیت کا لغوی معنی یہ ہے کہ انسان کسی کام کو کسی غرض کے لئے کرے۔ اسی لئے بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو ناوی نہیں کہتے۔ مرید تو کہہ دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ارادہ کسی غرض کو مستلزم نہیں یعنی دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس کے لئے غرض کا ہونا ضروری نہیں۔

ارادے کا مطلب اصدار فعل کا قصد کرنا ہے۔ نیت کا مطلب کسی غرض کے لئے اصدار فعل کا قصد کرنا ہے۔ دونوں میں نمایاں فرق ہو گیا۔

بیضاوی نے جو تعریف اس کی بیان کی ہے۔ حافظ ابنِ حجرؒ نے اسے ہی نقل کیا ہے۔ بیضاوی ان الفاظ میں تعریف کرتا ہے انبعاث القلب نحو ما یراہُ موافقاً لغرض من جلب نفع او دفع ضرحالاً او مالاً۔ لمبی تعریف کی ہے۔ خلاصہ یہی ہے کہ ایسے کام کی طرف دل کا اٹھنا جس کو وہ کسی غرض کے موافق سمجھتا ہے۔ خواہ وہ غرض جلب نفع کے لئے ہو یا دفع ضرر کے لئے وہ دنیا میں ہو یا آخرت میں۔ انسان جو فاعل مختار ہے وہ جو کام بھی کرے گا کسی نہ کسی غرض کے لئے کرے گا اور جو انسان فاعل

مختار نہیں جیسا کہ غافل نائم وغیرہ ان سے فعل تو سرزد ہوتا ہے مگر فاعل مختار نہیں ہوتے اس میں چونکہ اس کا اختیار نہیں ہوتا اس لئے وہ اس سے خارج ہیں۔

اللہ تعالیٰ نادی نہیں ہوتا اللہ تعالیٰ کے لئے ناوی کا لفظ نہیں بولا گیا۔ نیت چونکہ کسی نہ کسی غرض کو مستلزم ہوتی ہے اور ارادہ کسی غرض کو مستلزم نہیں۔ اللہ تعالےٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں یہ تو فلاسفہ کا خیال ہے۔

غرض کا لفظ فی نفسہٖ تو اچھا نہیں۔ اللہ تعالیٰ کے افعال کے لئے حکمتیں اور غایات وغیرہ قسم کے الفاظ بولے جاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ جو کام کرتا ہے اگر وہ کسی حکمت کے لئے کرے جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اس میں احتیاج لازم آئیگی۔ اللہ تعالیٰ کے فعل پر جو غایات مرتب ہوتے ہیں وہ اس لئے مرتب ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے نہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ارادے کے لئے ان اغراض کو سامنے رکھتا ہے۔ گویا یہ کرے تو پھر اللہ تعالیٰ محتاج ہو گیا۔

حقیقت رس نگاہ سے اگر فلاسفہ کے ان نظریات کو پرکھا اور دیکھا جائے تو فضول معلوم ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ سے افعال پر جو کچھ اغراض یا غایات یا حکمتیں وغیرہ مرتب ہوتی ہیں وہ سب اللہ تعالےٰ کے علم میں ہیں کیونکہ وہ علیم و حکیم ہے۔ اس لئے اگر وہ فعل کرے تو اس میں احتیاج لازم نہیں آتا۔

ناوی کا لفظ اللہ تعالیٰ کی ذات اقدس پر اس لئے استعمال نہیں کرتے کہ یہ لفظ کہیں آیا نہیں۔ بالفاظ دیگر یوں کہا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں۔ بعض جگہ ارادے اور غرض کا ذکر آ جاتا ہے اور بعض جگہ نہیں آتا۔ مثلاً ارشادِ ربانی ہے۔ يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ یہاں ارادے کے بعد اس کی علت بھی بیان کر دی ہے مَا يُرِيدُ اللّٰهُ ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم۔ اللہ تعالیٰ کا ارادہ ہے کہ وضو، غسل وغیرہ کا حکم اس لئے نہیں دیا کہ تم پر بوجھ ڈالا جائے ولکن یرید لیطهرکم بلکہ اس لئے کہ تمہیں پاک کرے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالےٰ کے افعال کے لئے کچھ غایات اور حکمتیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ اپنے فعل میں ارادہ کرے تو اس میں کوئی نقص لازم نہیں آتا نتیجہ یہ نکلا کہ نیت کا اگر لغوی معنیٰ لیا جائے تو انسان چونکہ اپنے ہر فعل میں نیت کرتا ہے اس لئے اس کے تمام اختیاری افعال اس میں آ جائیں گے۔

نیت کا شرعی معنیٰ نیت کا دوسرا معنیٰ شرعی ہے الارادة المتوجهة نحو الفعل الابتغاء مرضاة الله وامتثال امره۔ دوسرے پیرایہ بیان میں اسے اخلاص کہتے ہیں

حافظ ابن حجر کا خیال ہے کہ یہاں اعمال سے مراد عبادات ہیں اس صورت میں کفار کے سارے کام از خود نکل جائیں گے۔ کیونکہ کفار عبادت نہیں کرتے عبادت میں چونکہ نیت ضروری ہوتی ہے اور ان کی نیت ہوتی نہیں۔

ایک سوال اور اس کا جواب:۔ یہاں پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کفار کا کوئی فعل

بھی صحیح نہیں تو ان کا عتق کس طرح صحیح ہو جاتا ہے یعنی غلام کو آزاد کریں تو وہ آزاد ہو جاتا ہے۔

کفار کے اس پروانۂ آزادی دینے کی صحت کی دلیل اور ہے۔ اس حدیث کا جہاں تک تعلق ہے وہ تو یہی ہے کہ ان کا عتق بھی درست نہ ہو۔ حافظ ابن حجر کی یہ رائے اتنی وزنی نہیں۔ دیگر علماء نے جو رائے ظاہر کی ہے وہ معقول ہے وہ کہتے ہیں کہ مسلمان کے افعال اخلاص پر مبنی ہوں تو اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں مقبول ہوتے ہیں اور ثواب ملتا ہے اگر اخلاص کا فقدان ہو تو ثواب نہیں ملتا۔ وہی کام اگر کفار انجام دیں تو انہیں ثواب نہیں ملے گا۔ البتہ وہ چیز ان کی ملک سے خارج ہو جائے گی۔

نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ کفار کو آزاد کرنے کا ثواب اس لئے نہیں ملتا کہ ان کی نیت مبنی بر اخلاص نہیں ہوتی اور صحیح ہونے کا مفہوم یہ لیا جائے گا کہ وہ چیز ان کی ملکیت سے نکل جائے گی۔ یہ اسی طرح ہے کہ مثلاً ایک شخص زکوٰۃ ادا نہیں کرتا تو اسلامی حکومت زبردستی اور جبراً اس سے زکوٰۃ وصول کر سکتی ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ اگر کوئی مسلمان زکوٰۃ ادا نہیں کرے گا تو ہم زبردستی اس سے زکوٰۃ وصول کریں گے اور نصف مال بھی اس کا بحق سرکار ضبط کر لیا جائے گا اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ جبراً اور زبردستی زکوٰۃ وصول کی جا سکتی ہے۔ اکراہ کی اس صورت میں اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اگرچہ اس کی نیت برضا رغبت ادا کرنے کی نہ تھی۔ اگر جبراً وصول شدہ زکوٰۃ ادا نہ ہوتی تو اس سے دوبارہ وصولی کا اہتمام کیا جاتا مگر ایسا کہیں ثابت نہیں۔ ایسی صورت میں پھر وہی اعتراض وارد ہو گا پھر سہ بارہ لی جائے۔ اس طرح تسلسل لازم آئے گا یا عدم لازم آئے گا کہ زکوٰۃ لی نہیں گئی۔

اس کا جواب بعض نے یہ دیا ہے کہ زکوٰۃ کی وصولی کے دو مقصد ہیں ان میں سے ایک مقصد تو یہ ہے کہ ادا کرنے والے کو اجر و ثواب ملے اور بخل کا رذیلہ اس سے زائل ہو جائے۔ دوسرا مقصد یہ ہے کہ فقیر کی حالت رفع ہو زبردستی لینے سے فقیر کی حاجت رفع ہو جائے گی کیونکہ زکوٰۃ اسے دے دی گئی ہے۔ اس مثال سے بھی ثابت ہوا کہ عمل بغیر نیت صحیح ہے مگر اس پر اجر و ثواب جو مرتب ہونا تھا وہ نہیں ہو گا اور وہ اس سے محروم رہے گا۔

عبادت سے متعلق دیگر احساسات

بسا اوقات عبادت کے ساتھ اور چیزیں بھی جمع ہو جاتی ہیں ان کی اقسام بیان کی جاتی ہیں:۔ ان میں سے ایک قسم یہ بیان کی جاتی ہے کہ ایک شخص کوئی کام اس غرض کے پیش نظر کرتا ہے کہ دوسرے لوگ اس کے بارے میں حسن ظن رکھیں مثلاً نماز ادا کرتا ہے تو اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ لوگ اسے بے نماز نہ کہیں۔ یا ایسی صورت حال بنائے کہ لوگ اسے صالح سمجھیں اور اس کے قریب ہو جائیں۔ اس قسم کے خیال کا کیا حکم ہے۔

اس کے متعلق یہی کہا جاتا ہے کہ اس نماز سے اس کا مطمح نظر اگر یہی ہو کہ لوگ اس کے متعلق اچھے تاثرات قائم کریں تو اس کی نماز باطل اور دیگر قسم کی عبادات اکارت جائیں گی۔ ہاں اگر اس کا مقصود اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل ہو اور بالتبع اس قسم کا خیال بھی آ جائے تو کوئی مضائقہ نہیں جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ ایک کہتا ہے کہ میں نماز اس لئے پڑھتا ہوں کہ میرے متعلق اللہ کا حسن ظن پیدا ہو جائے جب میں دیکھتا ہوں کہ لوگ مجھے نماز پڑھتے دیکھتے ہیں تو مجھے خوشی اور مسرت حاصل ہوتی ہے کہ لوگوں نے مجھے حالت نماز میں دیکھ لیا ہے۔ اس حدیث سے یہی ثابت ہے کہ اس کو تعمیل حکم ربانی کے تابع یہ خیال پیدا ہوا ہے تو کوئی حرج نہیں۔

امام غزالی کی رائے اس بارے میں یہ ہے کہ اس قسم کے کوئی چیز بالکل ہی نہیں ہونی چاہئے صرف اور خالص لوجہ اللہ ہونی چاہیئے۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک آدمی نماز پڑھنے مسجد کی جانب جا رہا ہے۔ راستے میں ایک آدمی نماز پڑھتے ہوئے نظر آتا ہے۔ اس کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ مجھے کوئی دوسرا آدمی دیکھ لے تاکہ میرے متعلق حسن ظن پیدا ہو جائے اور مجھے بے نمازی نہ سمجھا جائے اور مجھ پر بدظنی کا دھبہ نہ لگ جائے۔ یہ خیال چونکہ بالتبع پیدا ہوا ہے اس لئے اسے بُرا نہیں سمجھا جائے گا۔

امام مالکؒ سے کسی شخص نے ایسی صورت حال کے متعلق سوال کیا انہوں نے فرمایا یہ محض وہم اور خیال ہے جو شیطان ڈالتا ہے جب اصل مقصد اور مطمح نظر نماز پڑھنا ہے اور یہ شیطانی مداخلت ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

عبادت کی دیگر صورتیں

بعض اوقات اس سے ہٹ کر ایک دوسری صورت ہوتی ہے وہ یہ کہ ایک آدمی شب بیداری اس لئے کرتا ہے کہ اپنے سامان اور مال و متاع کی حفاظت کرے گا۔ اس نظریہ کے تحت وہ نماز پڑھنا شروع کر دیتا ہے اور رات بھر قیام و سجود میں گزارتا ہے اس میں اس کا اصل مقصود تو حفاظتِ سامان ہے نہ کہ نماز کی ادائیگی۔ یہ صورت اس واقعہ سے ملتی جلتی ہے کہ ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دو آدمی اس مقصد کیلئے بھیجے کہ فلاں مقام پر جا کر دشمن کی سرگرمیوں پر نگاہ رکھیں۔ دونوں وہاں پہنچ گئے ان میں سے ایک نے نماز پڑھنا شروع کر دی اس خیال سے کہ دشمن سامنے ہے اس پر بھی نگاہ رہے گی اور نماز بھی پڑھتا رہوں گا۔ اور دوسرا سو گیا۔ بھیجا تو انہیں دشمن کی حرکات و سکنات کی دیکھ بھال کے لئے گیا تھا مگر انہوں نے دشمن کی نگرانی کے لئے دوسری چیز بھی جمع کر لی۔ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انہیں کسی قسم کی سرزنش نہیں کی۔ اگر یہ صورت صحیح نہ ہوتی تو آپ ضرور انہیں نشانۂ عتاب بناتے۔

یا مثلاً ایک شخص روزہ اس لئے رکھتا ہے کہ روزے کے اہتمام یعنی کھانا پکانے کا سامان خریدنے

اور اسے تیار کرنے پر مصارف کرنے پڑیں گے اور زحمت برداشت کرنا پڑے گی ان سے بچنے اور پیسے بچانے کے لئے روزہ رکھ لیتا ہے۔

یا پھر ایک شخص کچھ عرصہ بیمار رہا ہے اس کمزوری اور نقاہت کے طبعی تقاضے کے پیش نظر پرہیز کرنے کی غرض سے روزہ رکھتا ہے۔ یا کسی علالت کے اندیشہ کے پیش نظر حفظ ماتقدم کے طور پر خوردونوش میں احتیاط برتتے ہوئے روزہ رکھ لیتا ہے اس قسم کے روزے کے متعلق کیا حکم ہے یا مثلاً ایک شخص کسی شہر میں جاتا ہے وہاں قیام کا کوئی انتظام نہیں اور مسجدوں میں بھی ٹھہرنے نہیں دیا جاتا ہے باہر کہیں کسی ہوٹل میں قیام کرنے کے لئے نقود کی ضرورت ہے اس کا وہ متحمل نہیں اس لئے وہ مسجد میں رات گزارنے کی غرض سے اعتکاف بیٹھ جاتا ہے یا حج پر اس لئے چلا گیا ہے کہ گھریلو ماحول سے اکتا گیا ہے اور ذہنی تفریح اور سیر و سیاحت کی غرض سے حج کے لئے چلا گیا ہے۔ مقصود گویا اس کا سیر و تفریح ہے یا ایک شخص کا مقصد یہ ہو کر چلتے پھرتے رہیں گے لوگوں سے روٹی پانی ملتا رہے گا کھاتا رہوں گا یا ایک تجارت کے لئے چلا جاتا ہے۔ زکوٰۃ ایک شخص اسلئے دیتا ہے کہ سخاوت کی لذت سے لطف اندوز ہو اور اس کی سخاوت کا اظہار ہو اور لوگ کہیں بڑا سخی ہے اس صورت میں تو عمل باطل ہے۔ رہی دوسری اقسام میں امام غزالی کا خیال تو پہلے بتا دیا گیا ہے کہ عمل خالص اور محض لوجہ اللہ ہونا چاہیئے۔ ابن عربی کی رائے ہے کہ اگر یہ تابع ہو پھر تو کوئی حرج نہیں۔ یعنی یہ چیزیں مقصود بالذات نہ ہوں اور متبوع نہ ہوں تو اس صورت میں دونوں اگر جمع ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ مثلاً جو شخص حج کے لئے جاتا ہے اور تجارت بھی کر لیتا ہے۔ احرام بھی باندھتا ہے۔ احرام کے تمام احکام پورے کرتا ہے۔ اس صورت مذکورہ میں حرج کیا ہے۔ ایسا ہی ایک مسئلہ عبداللہ بن عمرؓ کے سامنے ایک شخص نے پیش کیا تھا کہ میرے اونٹ ہیں موسم حج میں انہیں کرایہ پر دینے کے لئے مکہ معظمہ لے جاتا ہوں۔ احرام باندھتا ہوں مناسک حج ادا کرتا ہوں۔ لوگ کہتے ہیں کہ تیرا حج نہیں کیونکہ تو کرایہ کے لئے جا رہا ہے۔ عبداللہ بن عمرؓ نے سائل سے تصدیق کی کہ وہ احرام باندھتا ہے، طواف کرتا ہے اس نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر ابن عمرؓ نے فرمایا تمہارا حج درست ہے صحیح ہے اس میں نقص کا کون سا پہلو ہے؟

تجارت اور چیز ہے اور ایں چیزے دیگر است۔ ابن عربی کا بھی یہی خیال ہے کہ ان دونوں میں انفکاک ہے۔ اگر کوئی شخص حج کے لئے جائے اور تجارت بھی کر سکتا ہے یا تجارت کرے اور حج نہ کرے یہ بھی کر سکتا ہے۔ تجارت اور حج دونوں کو جمع بھی کر سکتا ہے۔ اس کو اس کا ثواب بھی ملنا چاہیئے۔ ابن عربی کا خیال زیادہ صحیح اور قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

رہا ریاکاری کا عمل تو وہ قطعی طور پر باطل اور رائیگاں جائے گا۔ اس پر کوئی اجر و ثواب مرتب نہیں ہوتا۔ منافق کا عمل بھی بے کار ہے یہ منافق اپنے نفاق کی پردہ پوشی کے لئے بظاہر نمازیں

بھی پڑھتے تھے اور نیک عمل بھی کرتے تھے۔ ایسے لوگوں کے لئے قرآن کا صاف اور دوٹوک فیصلہ ہے:۔
اِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ فِي الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ۔

انما الاعمال بالنیات کا مفہوم

اس کا مطلب یہ ہے کہ اعمال میں مقاصد کا لحاظ ہے۔ لغوی معنی کے اعتبار سے عبارت یوں ہو گی۔ انما الاعمال تعتبر بالنیات۔ یعنی نیت کا اطلاق اعمال کے ساتھ کرنا چاہیئے۔ نیت جس قسم کی کی جائے گی۔ اس کے اعتبار سے حکم نافذ کیا جائے کہ اس کا فلاں عمل درست ہے یا نہیں۔ یعنی کس قسم کی نیت پر صحت حکم کا شریعت نے حکم لگایا ہے اور کس پر باطل ہونے کا حکم لگایا ہے اسی اصول کے تحت تمام مسائل از قسم نکاح وطلاق وغیرہ بھی آجائیںگے اور وہ امانت جو کسی کے پاس رکھی گئی تھی اس نے اسے رد کر دیا اور معنی شرعی مراد لیا ہے اس صورت میں وہ امانت ادا متصور ہو گی۔ اسی طرح بیویوں کا نفقہ ہے انہیں پہنچ جائے گا تو اسے درست اور ٹھیک قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح ایک شخص مسجد میں آتا ہے اور بغیر نیت کئے تحیۃ المسجد کے دو رکعت نوافل پڑھ لیتا ہے اس کی تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں ادا سمجھی جائیں گی۔ اسی طرح ایک شخص نکاح کرتا ہے اور اس کی نیت نکاح کی نہیں یعنی ایجاب قبول کرتا ہے۔ مگر ارادہ اصل میں عقد نکاح کا نہیں محض لعب کرنا ہے۔ علماء اس بارے میں بھی یہی کہتے ہیں کہ اس کا نکاح ہو جائے گا۔ ایک حدیث مرفوع بھی اس کی تائید کرتی ہے اور حضرت علیؓ کا ایک موقوف قول بھی ہے۔ من نکح وھو لاعب فھو جائز۔ من طلق وھو لاعب فھو جائز من اعتق وھو لاعب فھو جائز۔ عتق، نکاح اور طلاق لعب کی صورت میں بھی واقع ہو جاتی ہے حالانکہ نیت ان میں نہیں ہوتی۔ نیت تو کچھ اور ہی ہے حدیث میں ہے:۔ ثلاث جدھن جد وھزلھن جد۔

اس کا جواب تو یہ دیتے ہیں کہ ایسے شخص نے اللہ تعالیٰ کی آیات سے لعب اور استہزاء کیا ہے بطور سزا اس پر یہ حکم لگا دیا گیا ہے کہ خواہ اس نے اس فعل کا ارتکاب لعب و استہزاء سے کیا ہے یا سنجیدگی سے کیا ہے دونوں صورتوں میں شریعت کا حکم نافذ ہو جائے گا۔ یعنی طلاق بھی وارد ہو جائے گی اور نکاح بھی ہو جائے گا اور پروانۂ آزادی بھی صحیح متصور ہو گا۔

تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں جو بغیر نیت کے ادا کی تھیں اور انہیں ادا شدہ متصور کیا گیا تھا وہ دراصل مقصود بالذات نہیں اصل مقصد تو یہ ہوتا ہے کہ مسجد کو عبادت سے خالی نہیں رکھنا چاہیئے۔ نماز فرض ادا کی جا رہی ہو تو اس میں شامل ہو جائے۔ مؤکدہ سنتیں پڑھنی ہیں وہ پڑھ لے ان سے بھی تحیۃ المسجد ادا ہو جائیں گی۔ تحیۃ المسجد کی طرح وضو کی سنتیں بھی مستقل نماز نہیں اگر کوئی آدمی وضو کرنے کے بعد سنتیں پڑھ لے تو اس سے تحیۃ الوضو بھی ادا ہو جائے گی

الوضوء کا مطلب یہ ہے کہ وضو عبادت سے خالی نہ ہو۔ تحیۃ المسجد کا بھی یہی مطلب ہے مسجد میں آمد عبادت سے خالی نہ ہو۔

دیگر احکام کے اصول و اقسام

عبادات کے علاوہ شریعت نے جو دیگر احکام مقرر کئے ہیں ان کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس کا ارادہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے موافق ہو یعنی نماز اللہ تعالیٰ نے مقرر کی ہے کہ اس کی رضامندی حاصل ہو۔ یہی مقصد ایک نمازی کا ہونا چاہیئے۔

اس کی چار قسمیں بنتی ہیں۔ پہلی یہ کہ اس کا عمل شریعت کے مطابق ہے اور ارادہ بھی شریعت کی موافقت کا ہے۔ جیسا کہ نماز ہر مسلمان پر فرض ہے۔ نماز وہ پڑھتا ہے اور شریعت کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق پڑھتا ہے اور ارادہ بھی اس کا یہی ہے کہ میں نماز پڑھوں اور اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل کروں۔ اس صورت میں اس کا حکم ظاہر ہے اس کی نماز ادا ہو جائے گی۔

دوسری صورت اس طرح ہے کہ ایک شخص زنا کرتا ہے۔ شراب نوشی کرتا ہے چوری کرتا ہے۔ ان افعال کے ارتکاب کے وقت ارادہ اس کا شریعت کی مخالفت کا ہی ہے۔ اس کا حکم بھی ظاہر ہے کہ وہ گنہگار ہوگا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ اس کا عمل تو موافق ہے اور ارادہ مخالفت کا ہے۔ اس کی دو صورتیں بنتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ اسے علم ہو کہ اس کا عمل موافق ہے۔ دوسرا یہ کہ اسے موافقت کا علم نہیں۔ مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے اپنی شہوت نفسانی پوری کرتا ہے اس کا یہ فعل شریعت کے مطابق ہے لیکن وہ سمجھتا اسے اجنبی عورت ہے مقصد اس کا مخالفت کا ہے اور فعل مخالفت کا نہیں اس صورت میں ارادے کا اسے گناہ ہوگا۔ فعل کا گناہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ فعل تو شریعت کے موافق واقع ہوا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اسے موافقت کا علم ہے پھر مخالفت کرتا ہے اس صورت میں یہ ریاکاری ہوگی۔ مثلاً وہ نماز صرف لوگوں کو دکھانے کے لئے پڑھتا ہے بظاہر اس کی نماز شریعت کے مطابق ہے لیکن ارادہ دکھاوے کا ہے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ اس کا ارادہ موافقت کا ہے اور فعل مخالفت کا ہے۔ اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ صورت ہے کہ اسے علم نہیں۔ علم نہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ ایک اجنبی عورت کو اپنی بیوی سمجھتا ہے۔ مقصد و ارادہ اس کا مخالفت کا نہیں۔ فعل مخالفت کا ہے یا کوئی شخص شربت بنفشہ سمجھ کر شراب پی لیتا ہے۔ شراب نوشی کا فعل تو مخالف ہے لیکن قصد و ارادہ مخالفت کا نہیں کیونکہ وہ تو اپنی دانست میں شربت بنفشہ نوش جان کر رہا ہے۔ ان کا کیا حکم ہے۔ ایسے شخص کو اس کے ارادے کا گناہ نہیں ہوگا۔ البتہ فعل باطل ٹھہرے گا۔ اگر فعل مخالف

ہے تو فعل کا ثواب نہیں مل سکتا۔ گناہ تو اٹھ سکتا ہے کیونکہ یہ اجتہادی گناہ ہے جو قابل معافی ہے اس نے اجنبی عورت کو اپنی بیوی سمجھا۔ اس سمجھنے میں اس سے یہ غلطی ہوئی کہ اجنبی عورت کو اپنی بیوی سمجھ لیا۔ اس کا فعل مخالفت کا ہے۔ مقصد موافقت کا ہے اسے ثواب نہیں ملے گا بس زیادہ سے زیادہ یہ ہو گا کہ اسے گناہ نہیں ہو گا۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ جب ایک مجتہد خطا کا مرتکب ہوتا ہے تو اسے کوشش و کاوش کا ثواب ملے گا۔ اس نے جو عمل کیا ہے اور اجتہاد غلطی اور خطا پر منتج ہُوا ہے اس کا اُسے کچھ ثواب ہے اور نہ گناہ۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اسے مخالفت کا علم ہے۔ اس کی مثال ابتداع سے دی جاتی ہے۔ بدعت کے جو کام کیے جاتے ہیں بعض مولویوں کو ان کا علم ہوتا ہے کہ یہ بدعت ہیں۔ قرآن اور شریعتِ مطہرہ میں ان کا کہیں ثبوت نہیں اس کے باوجود بدعت نہیں کہہ سکتے۔ اتنی ایمانی جرأت کا مظاہرہ کرنے کی بجائے کسی نہ کسی غلطی کی وجہ سے بدعت میں مبتلا ہو جاتے ہیں ان کا یہ عمل ذو وجہین قسم کا ہوتا ہے۔ مخالفت کا علم ہوتے ہوئے کسی تاویل کی بناء پر وہ کام کرتا ہے ان کا حکم تو یہی ہے کہ بدعات تمام کی تمام مذموم ہیں اگرچہ ان کی مذمت میں فرق ہے۔ بعض بدعتیں سخت مذموم ہوتی ہیں مثلاً رفض، خروج، جہمیت اور ارجاء وغیرہ۔

حافظ ابن تیمیہ کا خیال تو یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی بدعت کی اس دلدل میں پھنس گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ماحول ہی ایسا ہے جس میں اس نے تربیت اور پرورش پائی ہے اور اس کا ذہنی رجحان اس طرف ہو گیا ہے اور ایسا کرنے میں وہ کسی قدر مجبور ہے تو ایسے شخص کو مجرم نہیں کہہ سکتے جیسا کہ اس قسم کے بعض علماءٔ زمانہ ماضی میں گزرے ہیں۔

معتزلہ شفاعت کے منکر ہیں ان میں بھی نیک آدمی ہوئے ہیں۔ ایسا آدمی جسے مسائل سمجھائے جائیں اس کی سمجھ میں بھی آ جائیں پھر وہ اپنے نظریات پر اڑ جائے اور ان پر جمے رہنے پر اصرار کرے وہ گنہگار ہوتا ہے۔

بدعات مذموم تو ہوتی ہیں مگر ان میں ایک خرابی یہ ہوتی ہے کہ بدعتی آدمی اپنی عقل پر زیادہ اعتماد اور بھروسہ کرتا ہے۔ ہر انسان کو اتنی عقل نہیں دی گئی جتنی انبیاء علیہم السلام کو دی گئی ہے اس لئے بچ کر چلنا چاہیئے جو چیز شرع میں ثابت ہے وہ عمل کے لئے کافی ہے جو لوگ یہ سوچتے ہیں کہ جس طرح دوسرے کر رہے ہیں اسی ڈگر پر وہ چلنا شروع کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو عوام کر رہے ہیں وہ ٹھیک اور درست ہے۔ یہ ذہنیت صحیح نہیں۔

یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ نیت کا اگر لغوی معنی مراد لیا جائے تو یہ حدیث عام ہو گی اور اگر شرعی معنی لیا جائے تو اس صورت میں حدیث عبادات کے ساتھ خاص ہو گی۔ لیکن عادات یعنی عادی

امور کو بھی نیت کے ساتھ عبادات بنایا جا سکتا ہے۔ کیونکہ حقیقتاً عادت عبادت بننے کے بعد ہی اس میں آتی ہے۔ اس لئے اصل میں عبادات ہی رہ جائیں گی۔ کیونکہ جب عادات کو عبادات بنا لیا گیا تو وہ عبادات میں شامل ہو گئیں۔ الگ تو نہ رہیں۔

فقہا اور علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ ثواب کا لفظ مقدر مانا جائے یا اور کوئی لفظ۔ حنفی ثواب کا لفظ مقدر مانتے تھے گویا عبارت یوں ہو گی ثواب الاعمال بالنیات۔ کیونکہ اعمال تو خارج میں حساً پائے جاتے ہیں۔ جب خارج میں حساً اعمال کا وجود پایا جاتا ہے۔ اس صورت میں حدیث کا یہ معنی تو نہیں ہو سکتا کہ نیت کے بغیر عمل ہوتا ہی نہیں۔ اختلاف گویا نیت شرعی میں ہے لغوی میں نہیں نیت شرعی کی صورت میں صرف عبادات ہی اس میں داخل ہوں گی دوسری چیزیں اس میں داخل نہیں ہوں گی۔ انما الاعمال بالنیات کا معنی یہ ہو گا لا عمل الا بنیۃ نیت کے بغیر عمل نہیں حالانکہ نیت کے بغیر بھی خارج میں عمل پایا جاتا ہے بالفاظ دیگر اخلاص کے بغیر بھی خارج میں عمل پایا جاتا ہے مثلاً نماز بغیر اخلاص کے پڑھے۔ نماز بظاہر صورت و شکل میں تو پائی جائے گی اگرچہ اخلاص اس میں نہیں۔

اس کے دو جواب دیتے ہیں۔ بعض نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ خارج میں حساً جو نماز پائی گئی ہے اسے لغوی یا حسی اعتبار سے تو عبادت کہہ سکتے ہیں۔ شرعی معنی کے اعتبار سے وہ عبادت نہیں شرعی معنی کے اعتبار سے عبادت اس وقت ہوتی ہے جب اس میں اخلاص ہو بغیر خلوص وہ بے کار چیز ہے۔ شرعی معنی کے اعتبار سے بھی نماز اسی وقت معتبر ہو گی جب اس میں شرعی شرائط پائی جائیں گی۔ اس سے بھی نفی درست ہو گئی۔

احناف کے نقطہ نظر کی رو سے معنی یہ ہو گا کہ اخلاص ہو گا تو ثواب ملے گا۔ اخلاص نہیں ہو گا تو ثواب نہیں ملے گا۔

بعض دوسرے لوگ حکم کا لفظ مقدر نکالتے ہیں۔ اس صورت میں عبارت یوں ہو گی حکم الاعمال بالنیات۔ حکم سے مراد شرعی حکم یعنی اخروی حکم۔ اخروی حکم تو ثواب ہی ہو گیا۔ گویا حکم سے بھی ثواب ہی مراد لے لیا ہے۔ یہ بحث شرح وقایہ وغیرہ میں ہے۔

مولوی عبد الحی نے حاشیہ پر تنقید کی ہے اور صاحب شرح وقایہ نے کہا ہے کہ حکم کا لفظ مشترک ہے حکم اخروی اور حکم دنیوی دونوں کو۔ مشترک لفظ کا استعمال معنیین میں منع ہے حقیقی اور مجازی ان دونوں کو بھی ایک جگہ جمع کرنا منع ہے۔ ایک معنی ہی لینا چاہیئے۔ جب دوسری جگہ ثواب مراد لیا گیا ہے تو دوسرا معنی مراد نہیں لینا چاہیئے۔ مولوی عبد الحی نے کہا ہے کہ حکم کا لفظ مشترک لفظی نہیں بلکہ مشترک معنوی ہے۔ مشترک معنوی کا عموم مشترک لفظی والا عموم نہیں ہوتا۔ سارے

افراد مراد لئے جا سکتے ہیں جیسا کہ حیوان کا لفظ ہے۔ یہ انسان، فرس، غنم سب میں مشترک ہے یہ اشتراک اس کا معنوی ہے یعنی حیوان سے سارے افراد مراد لئے جا سکتے ہیں۔ جب مشترک لفظی ہو اس وقت دونوں کو جمع کرنا منع ہے۔ اس قسم کے انہوں نے اور اعتراض بھی شرح وقایہ کے حاشیہ پر کئے ہیں۔

گزشتہ مباحث میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ وضو کو اگر عبادت قرار دیا جائے تب تو احناف کے نزدیک بھی نیت ضروری ہے۔ یعنی سوال یہ پیدا ہوا کہ وضو جو نماز کے لئے ضروری ہے بمعنی عبادت ضروری ہے یا محض ہاتھ منہ دھونا اور باقی اعضاء کا صاف کرنا ہی کافی ہے۔ ثواب تو نیت کے بغیر نہیں ملتا۔ حدیث میں آیا ہے کہ جب ایک ایماندار آدمی وضو کرتا ہے تو اس کے گناہ دور ہو جاتے ہیں۔ وضو گناہ کے لئے اسی وقت کفارہ بنتا ہے جب کہ نیت کرے۔ اس طرح گویا نیت کا آنا ثابت ہوتا ہے۔

اس مقام پر فیض الباری میں انور شاہ صاحب نے تقریر کی ہے۔ انہوں نے شرعی معنی کو خلط ملط کر دیا ہے اچھی طرح سمجھا نہیں کہ یہاں شرعی معنی مراد ہے یا لغوی معنی۔ کہتے ہیں کہ شرح وقایہ میں ثواب یا حکم کا لفظ مقدر نکالا ہے۔ شافعیؒ صحت کا لفظ نکالتے ہیں۔ صحت کا لفظ نکالنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ افعالِ عامہ سے ہے حالانکہ قسطلانی وغیرہ میں لکھا ہے کہ صحت افعالِ عامہ سے نہیں افعال خاصہ سے ہے۔ افعال عامہ، کون، ثبوت، وجود اور حصول ۔ہ

افعالِ عامہ چہار است نزد اہلِ عقول کون است وثبوت است وجود است وحصول

اور بعض تلبس، لصوق اور لزوق کو بھی داخل کر دیتے ہیں۔

یہ کسی نے نہیں کہا کہ صحت افعال عامہ سے ہے مگر قسطلانی نے خاص طور پر اس کا ذکر کیا ہے کہ صحت افعال خاصہ سے ہے افعال عامہ سے نہیں۔ بہرحال شافعی صحت کا لفظ نکالتے ہیں اس لئے نہیں نکالتے کہ افعال عامہ سے ہے۔

علامہ انور شاہؒ کا ایک اعتراض اور اس کا جواب

انور شاہؒ نے فیض الباری میں تردید کی ہے کہ یہاں نہ ثواب کا نکالنا درست ہے۔ اور نہ صحت کا لفظ۔ گویا دونوں پر اعتراض کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ ثواب کا لفظ مقدر نکالنا اس لئے درست نہیں کہ اس طرح کی صورت میں دو طرح کی تخصیص کرنی پڑے گی۔ ایک یہ کہ ثواب حکم اخروی ہے اس طرح گویا حکم اخروی کے ساتھ مخصوص کرنا پڑے گا۔ دوسرا یہ کہ عبادات یا اطاعات مقدر ماننا پڑے گا اور اعمال سے مراد اطاعات لینا پڑے گا۔ یہ دو طرح کی تخصیص ماننا پڑے گی۔ حالانکہ حدیث عام ہے طاعت اور معاصی دونوں کو شامل ہے جیسا کہ حدیث کے آخر میں آیا ہے ومن کانت ھجرتہ الی دنیا یصیبھا او امراۃ ینکحھا فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ۔ اس طرح معصیت کو بھی شامل ہو

گئی۔ اسے خاص نہیں کرنا چاہیئے۔ بلکہ عام رکھنا چاہیئے۔ اور ہر طرح کے اعمال لینے چاہیں اور صرف ثواب کا لفظ نکال لینا ٹھیک نہیں۔

یہ اعتراض فضول اور بے معنی سا ہے۔ کیونکہ یہاں نیت کا شرعی معنی اخلاص مراد ہے اخلاص عبادات کے لئے ہوتا ہے طاعات اور معاصی کے لئے نہیں ہوتا۔

ثواب الاعمال بالنیات

حدیث میں معاصی کا بھی ذکر ہو گیا ہے مطلب یہ ہے کہ اس کی معاصی کی نیت نہیں ہے یعنی خلوص نہیں اصل میں تو خلوص کا ذکر ہے۔ خلوص کا تعلق عبادات سے ہے۔ عبادات میں خلوص ہو گا تو وہ طاعت بن جائے گی۔ اگر خلوص نہ ہو گا تو معصیت بن جائے گی۔ مراد تو پھر بھی عبادات ہی ہوئیں لہذا یہ کہنا کہ حدیث میں معصیت کا ذکر ہو گیا ہے اس لئے اسے عام کرنا چاہیئے کہ طاعات اور معصیات سب کو شامل ہو جائے غلط ہے

اسی طرح لفظِ صحت پر اعتراض کیا ہے کہ صحت کا تعلق احکام دنیا سے ہے ایک تخصیص تو یہ ہو جائے گی۔ دوسری یہ کہ بعض اعمال ایسے ہیں کہ ان میں صحؔ اور بطل کے الفاظ نہیں بولے جاتے مثلاً کوئی زنا کرے، چوری کرے کوئی بھی یہ نہیں کہتا کہ زنا صحیح ہے چوری صحیح ہے۔

صحت کا مطلب دراصل یہ ہے کہ شریعت نے جو شرائط مقرر کی ہیں وہ مکمل آ گئی ہیں۔ یہ نماز اس کی مزیل القضاء بن گئی اور اس صورت میں وہ صحیح ہے جب صحیح ہے تو ثواب بھی ملنا چاہیئے۔ شافعی بھی عبادات ہی مراد لیتے ہیں اس لئے انور شاہ کی تردید صحیح نہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے نیت کا معنی ہی نہیں سمجھا۔ نیت کا اگر لغوی معنی لیا جائے پھر تو حدیث عام ہو جائے گی۔ اس صورت میں ثواب کا لفظ مقدر نہیں ماننا چاہیئے کیونکہ نکاح کرنے سے تو ثواب نہیں ہوتا وہ تو عبادت بننے کی صورت میں ہی ثواب ہو گا۔

اگر نیت کا معنی شرعی لیا جائے تو ثواب وغیرہ کے الفاظ مقدر کئے جا سکتے ہیں۔ آگے پھر یہ اعتراض کیا ہے کہ انصاری نے اعمال کی قسمیں بیان کی ہیں۔ طاعات، عبادات، قربات۔ قربت میں نیت نہیں قربت کے اصداد کی جو نیت ہوتی ہے مثلاً تلاوت قرآن، ذکر اذکار ان کی وضع ہی اصل میں قربت کی ہوتی ہے اس لئے اس میں نیت کی قید نہیں ہوتی۔ صرف متقرب الیہ کا علم ہونا چاہیئے۔ عبادت میں نیت یعنی خلوص کی بھی ضرورت ہے۔ خلوص کے لئے اللہ تعالیٰ کی معرفت کی ضرورت ہے کہ اس کا وجود ہے۔ طاعت میں صرف ایک جزئی ہے جس میں نیت کی ضرورت نہیں جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ وہ نظر ہے اور اس میں نیت کی اس لئے ضرورت نہیں کہ ابھی تک اسے اللہ تعالیٰ کا ہی علم نہیں۔ نظر اور غور و فکر کے بعد ہی اسے اللہ تعالیٰ کا علم ہو گا۔ ویسے اس پر نظر واجب ہے اس کے واجب ہونے کے باوجود اخلاص شرط نہیں کیونکہ اخلاص تو اسی وقت ہو گا جب اسے اللہ تعالیٰ

کا علم ہوگا۔ صرف ایک جزئی ایسی نکلتی ہے جسے طاعت کہہ دیتے ہیں۔ گویا طاعت اصل میں عام ہے۔ قربت اس سے خاص ہے اور عبادت اس سے اخص۔ یعنی خاص الخاص چیز ہے۔ انہوں نے یہ سمجھا کہ اگر ایک چیز طاعت نہیں بنتی قربت تو بن سکتی ہے۔ لہذا ہمارا وضو قربت بن سکتا ہے۔ حالانکہ قربت ان چیزوں کو کہتے ہیں جن کی وضع ہی اس قسم کی ہو جن سے تقرب الی اللہ کیا جائے۔ نیت کی عدم موجودگی میں وضو محض کی حیثیت منہ ہاتھ دھونے اور میل کچیل اتارنے کے مترادف ہوگی۔ اگر بارش ہو رہی ہو اور منہ اور ہاتھوں پر بارش پڑ جائے تو کیا اس صورت میں وضو متصور ہوگا۔

ذرا آگے چل کر پھر یہ بھی کہا ہے کہ عبادات میں نیت ضروری ہے۔ عقوبات اور معاملات میں کسی کے نزدیک بھی نیت ضروری نہیں۔ اس لئے یہ حدیث ہم پر (احناف) پر وارد نہیں ہوتی حالانکہ خود یہ کہتے ہیں کہ یہاں اعمال سے عبادات ہی مراد ہیں۔ پھر اعتراض کون سا ہوا۔ ہاں نیت کا اگر لغوی معنی لیا جائے تو اس سے کوئی چیز بھی خارج نہیں ہو سکتی۔ مثلاً نکاح میں بھی اگر اس کی یہ نیت ہو کہ اس کو دوسرے شخص کے لئے حلال کرتا ہے تو وہ حلالہ ہو جائے گا بشرطیکہ اپنے ملک میں رکھنے کا ارادہ نہ ہو۔ کیونکہ حلالہ کی صورت مختلف فیہ ہے۔ بعض اسے ناجائز قرار دیتے ہیں اس صورت میں انما الاعمال بالنیات کی شکل بن گئی۔ اگر نکاح وہ اس لئے کرتا ہے کہ اسے اپنی ملک میں رکھے گا۔ پھر تو نکاح ہو گیا۔ اور اگر اس نیت سے نکاح کرتا ہے کہ ایک دن رکھ کر دوسرے کے لئے حلال کروں۔ اس صورت میں اسے شرعاً نکاح نہیں کہتے۔ وہ حلالہ ہی ہوتا ہے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے لعنت کی ہے لعن اللہ المحلل والمحلل لہ۔ اس صورت میں نیت میں واضح فرق آ گیا۔

کیا لفظِ طلاق سے طلاق نہیں ہوتی؟

اسی طرح اگر طلاق کا لفظ زبان سے بولتا ہے یا ایسا کوئی لفظ جس سے علیحدگی سمجھی جاتی ہے اس کا مفہوم کچھ اور لے لیتا ہے مقصد کچھ اور ہے۔ اس صورت میں طلاق نہیں ہوتی۔ لفظ طلاق سے تو طلاق ہو جاتی ہے کیونکہ یہ صریح لفظ ہے۔ یہ لفظ تو اگر کوئی لاعباً بھی کہے تب بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے کیونکہ حدیث میں آیا ہے: ثلاث جدھن جد وھزلھن جد۔

اگر ایسا لفظ کہے جس کے دو مطلب و مفہوم ہو سکتے ہیں یعنی ذو معنیین لفظ ہے۔ جنہیں کنایات کہتے ہیں ان میں نیت شرط ہے۔ طلاق کی نیت ہوگی تو طلاق ہو جائے گی اگر دوسری نیت ہوگی تو پھر نہیں ہوگی جیسے بائن بتۃ، بتلہ وغیرہ قسم کے الفاظ ہیں۔ ان میں سے کسی لفظ کو بولتے وقت اگر نیت طلاق ہوگی تو طلاق ہو جائے گی۔ اگر نیت طلاق کی نہیں تو نہیں ہوگی۔ بخاری نے انما الاعمال بالنیات والی حدیث کو عام رکھا ہے۔

اگر ایک شخص کہنا یہ چاہتا تھا کہ روٹی لاؤ اور بے ساختہ منہ سے تجھے طلاق ہے جملہ نکل جائے

اس صورت میں اختلاف ہے۔ حنفی کہتے ہیں کہ چونکہ یہ صریح لفظ ہے اس لئے طلاق واقع ہو جائے گی بخاری کا خیال ہے کہ طلاق نہیں ہوگی۔ کیونکہ بے ساختہ زبان سے طلاق کا لفظ نکل گیا ہے عمداً اور ارادۃً اس نے نہیں کہا۔ انما الاعمال بالنیات پر انحصار ہوگا۔ یہ طویل بحث کرنے کے بعد فیض الباری میں لکھا ہے کہ لوگوں نے سمجھا ہی نہیں کہ یہ حدیث کس مقصد کے لئے ہے۔ کھینچ تان کر اپنی طرف لے جانے کی کوشش کی ہے۔

نیتِ فاسدہ اور نیّتِ صحیحہ

حالانکہ یہاں نیتِ فاسدہ اور نیتِ صحیحہ کا ذکر مقصود ہے۔ نیت اگر صحیح ہوگی تو عمل درست ہو جائے گا اور اگر نیت فاسد ہوگی۔ تو عمل باطل ہو جائے گا۔ یاد رہے کہ نیت کے شرعی معنی اخلاص کے ہیں گویا نیت صحیحہ کا نام اخلاص ہے اخلاص نہیں تو نیت فاسدہ ہوگی۔

یہ بات کہ نیت کا معنیٰ اخلاص جو کرتے ہیں اس کا مطلب کیا ہے۔ اخلاص کا معنی کرنے کا مطلب یہی ہے کہ انہوں نے حدیث کا مطلب سمجھ لیا ہے۔ بالفاظ دیگر اخلاص ہوگا تو عبادت صحیح تصور کی جائے گی۔ اگر اخلاص نہیں ہوگا تو عبادت باطل ہوگی۔ نیت فاسدہ اور نیت صحیحہ کا اس کے علاوہ اور کیا معنی ہوگا۔

احناف کہتے ہیں کہ ہمارے لئے وضو میں نیت ضروری نہیں نبیذ کے ساتھ وضو کرے تو نیت کرنی چاہیئے کیونکہ مطلقاً پانی نہیں ایک لحاظ سے پانی ہے اور ایک لحاظ سے پانی نہیں اس لئے اس کا مرتبہ بین بین ہے یعنی مطلق کے نیچے اور مقید سے اُوپر۔ حالانکہ مذہب حنفی میں بھی مقید مطلق کا حکم رکھتا ہے۔ کیونکہ مقید مطلق مع القید کو کہتے ہیں۔ مطلق تو اس تعریف کی رُو سے پایا گیا ہاں اگر اس قسم کا مقید ہو کہ جس پر مطلق کا لفظ ہی استعمال نہ ہوتا ہو یعنی بغیر قید کے ہو وہ تو خاص ہو سکتا ہے وہ تو مقید بغیر بقید آخر ہی ہوگا وہ مطلق ہوتا بھی نہیں۔ جیسا کہ مطلق پانی کا لفظ بولا جائے تو اس سے پانی ہی مراد ہوتا ہے اگر مقید کر دیا جائے۔ مثلاً پانی سوڈا واٹر والا یا شربت بنفشہ اس صورت میں وہ اصل پانی نہیں رہے گا۔ اور مطلق پانی بول کر شربت بنفشہ وغیرہ مراد نہیں لیا جائے گا۔ شربت بنفشہ سے وضو نہیں ہوگا۔

احناف کہتے ہیں کہ ہم جو نبیذ کے ساتھ نیت ضروری کہتے ہیں وہ اس بنار پر کہتے ہیں کہ نبیذ مطلق پانی نہیں (مطلق کے نیچے ہے اور مقید سے اوپر ہے والی جگہ پتہ نہیں چلا کہ کہاں ہے) حالانکہ اگر نبیذ کا پانی مطلق کا فرد ہے پھر خواہ پانی دستیاب ہو یا نہ ہو وضو جائز ہونا چاہیئے۔ کیونکہ یہ پانی کا ایک فرد ہے جیسا کہ ابن تیمیہ کا خیال ہے۔ پانی کا فرد سمجھ کر اگر کوئی مار نبیذ سے وضو کرتا ہے اس کے لئے یہ شرط نہیں کہ دوسرا پانی نہ ملے تو اس سے وضو کرلے۔

امام ابو حنیفہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ دوسرا پانی جب نہ ملے اس وقت نبیذ سے وضو کرلے۔ اس کو پانی سمجھتے ہی نہیں۔ ابن مسعود کی ایک روایت ہے تمرۃ طیبۃ وماء طہور۔ اس وجہ سے وہ نبیذ کیساتھ وضو جائز سمجھتے ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے امام ابو حنیفہ نے نبیذ کے پانی سے وضو کرنے کے مسئلہ سے رجوع کرلیا تھا۔ اگر یہ بات صحیح ہے تو پھر یہ مسئلہ قابل بحث ہی نہیں کہ نیت کرنی چاہیئے یا نہیں۔ جن لوگوں نے اسے مطلق ماء کا فرد تسلیم کیا ہے جیسا کہ ابن تیمیہ ہے ان کے نزدیک وضو جائز ہے۔ خواہ نبیذ تمر ہو یا نبیذ زبیب وہ کوئی فرق نہیں کرتے۔ امام ابو حنیفہ نبیذ تمر کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں۔ اور نبیذ زبیب کے ساتھ وضو ان کے نزدیک جائز نہیں۔ کیونکہ اسے وہ پانی نہیں سمجھتے۔ نبیذ کے ساتھ ہم اس لئے جائز سمجھتے ہیں کہ ایک حدیث آگئی ہے قرآن میں ہے فَلَمْ تَجِدُوا ماءً کے بعد یہ اور جملہ ہے گویا جملہ یوں ہے: فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَنَبِيذًا فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا۔ دوسرے کہتے ہیں ماءً کے بعد نبیذًا نکالنے کی ضرورت کیا ہے۔

زکوٰۃ کی جبراً وصولی زکوٰۃ کی جبراً وصولی سے زکوٰۃ کی ادائیگی ہو جائے گی کیونکہ اس کی وصولی کا ایک مقصد فقیر کی رفع حاجت ہو جاتا ہے ثواب اگرچہ نہیں ملے گا اسی طرح ایک عورت ہے اس کا شوہر فوت ہو جاتا ہے اس عورت کو اپنے شوہر کے فوت ہونے کی اطلاع اس وقت پہنچی جب کہ عدت گزر چکی ہے حاملہ ہے تو وضع حمل اس کی عدت ہے ورنہ چار ماہ دس دن۔

نیت اور عمل نیت المومن خیر من عملہ کا کیا مفہوم ہے۔ عمل کے متعلق حدیث میں آیا ہے کہ جب کوئی شخص عمل کرتا ہے اسے ایک عمل کی جگہ دس نیکیاں ملتی ہیں۔ نیت کرے کسی کام کی تو صرف ایک نیکی ملتی ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے کہ کوئی شخص نیکی کا ارادہ کرے تو اس کے لئے ایک نیکی لکھی جائے گی۔ اگر نیت کا حکم عمل کا ہو پھر تو دس نیکیاں لکھی جانی چاہئیں یہ تو خیر من عملہ نہ ہوا۔

اس کا بعض یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ ایک صورت یہ ہے کہ عمل کرے اور نیت نہ کرے اور دوسری شکل یہ ہے کہ نیت کے بعد عمل کرے جس میں نیت ہے وہ اس سے بہتر ہے جس میں نیت نہیں۔ جس میں نیت نہیں وہ تو عمل ہی مقبول نہیں۔

بعض اس کا محل یہ بتاتے ہیں کہ ایماندار جو عمل کرتے ہیں ان کے یہ اعمال محدود ہیں لیکن جزا انہیں غیر محدود ملے گی۔ عطاء غیر مجذوذ۔ اس لئے ان کی نیت تھی کہ اگر زندہ رہیں تو وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرتے رہیں۔ نیت المومن خیر من عملہ گویا اس طرح ہو گیا۔

کفار کو بھی اسی طرح جزا ملے گی کیونکہ ان کی نیت یہ تھی کہ اگر زندہ رہیں گے تو کفر ہی کریں گے۔ لٰبثین فیھا احقابا۔ لا یذوقون فیھا بردًا ولا شرابا الا حمیمًا وغساقًا جزاءً

وفاقا۔ انھم کانوا لا یرجون حسابا۔ وکذبوا بآیٰتنا کذابا۔ دنیا کی زندگی میں چونکہ کفر کرتے رہے تھے اگر زندہ رہتے تو ان کا عمل اسی طرح ہوتا۔ اس اعتبار سے نیت المومن خیر من عملہ کہا جا سکتا ہے۔

اس حدیث میں آگے ہجرت کے متعلق جو آیا ہے۔ اس زمانے میں ہجرت دو طرح کی تھی۔ ایک ہجرت من دار الخوف الی دار الامن دوسری من دار الکفر الی دار السلام۔ بعد میں ایسی صورتِ حال پیدا ہو گئی کہ آپ نے مدینہ میں ہجرت کر لی۔

ہجرت بمعنی ترکِ معاصی اس کے علاوہ ہجرت کا ایک عام معنی ترک معاصی ہے۔ المھاجر من ھاجر ما نھی اللہ عنہ یہ بھی ایک دوسری حدیث کے الفاظ ہیں۔ یہاں ہجرت سے مراد ترک وطن ہی ہے۔ لیکن مقصدِ ترک وطن میں فرق ہے۔ بعض لوگ مدینہ میں اس غرض کے لئے ترکِ وطن کر کے آ جاتے تھے کہ کوئی رفیقہء حیات مل جائے گی۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ ایک شخص نے ہجرت محض اس لئے کی تھی کہ ایک عورت ام قیس تھی اس نے ہجرت کر لی اس نے ایک مرد سے شرط لگائی تھی کہ اگر تم ہجرت کر لو تو میں تمہارے ساتھ نکاح کر لوں گی۔ چنانچہ وہ شخص ہجرت کر کے مدینہ میں آ گیا اور ام قیس نے اس سے نکاح کر لیا۔ اس کا نام مہاجر ام قیس رکھ دیا گیا۔

بعض کا خیال ہے کہ یہ حدیث اس واقعہ کے پس منظر میں بیان کی گئی ہے۔ حافظ ابن حجر کا خیال ہے کہ یہ واقعہ تو حدیثوں میں آتا ہے لیکن کسی حدیث میں یہ تصریح نہیں آئی کہ آپ نے اس واقعہ کے بعد یہ فرمایا ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ اس حدیث کی باب کے ساتھ مناسبت کیا ہے۔ بعض تو کہتے ہیں کہ اس حدیث کی باب کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں بلکہ کتاب کے ساتھ ہے۔ امام بخاری کو اسے باب سے پہلے ذکر کرنا چاہیئے تھا۔ خطابی نے شرح میں اور اسماعیلی نے مستخرج میں اس کو باب سے پہلے نقل کیا ہے ابن مُندہ نے ان کی صنیع کو بہت عمدہ سمجھا ہے اور کہا ہے کہ انہوں نے بہت عمدہ اور بڑا اچھا کام کیا ہے۔ اسی طرح ابن رُشید کا قول نقل کیا ہے وہ بھی یہی کہتا ہے کہ اس حدیث کی باب کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں ہے۔ بخاری نے اسے حسنِ نیت کے لئے ذکر کر دیا ہے کہ اعمال میں اخلاص ہونا چاہیئے۔

بعض نے بتکلف کچھ مناسبت بھی بیان کی ہے کہ نبوت کی ابتدا نیت کے ساتھ ہوئی تھی۔ آپ کے قلب و ضمیر میں اخلاص کی روشنی منور ہو گئی جیسا کہ حدیث کے الفاظ ہیں، حُبّب الیہ الخلاء فکان یخلو بغارِ حراء یتزود لذالک یتحنث۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی نیت میں خلوص تھا۔ لوگوں سے نفرت پیدا ہو گئی اور اللہ تعالیٰ کی طرف توجہ زیادہ ہو گئی۔ اس پر یہ

نتیجہ مرتب ہوا۔

بعض کہتے ہیں کہ آپ کا گھر بار اور اہل وعیال کو چھوڑ کر محض یادِ خدا اور ذکر الٰہی کے لئے پہاڑ کی ایک غار کی جانب تشریف لے جانا بھی ہجرت تھی اس لئے اس حدیث کی یہ مناسبت بھی ہو سکتی ہے مگر ان دونوں پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ نبوت کسبی چیز نہیں، وہبی چیز ہے۔ کسب کے ساتھ کوئی انسان منصب نبوت حاصل نہیں کر سکتا۔ جیسا کہ فلاسفہ کا خیال ہے کہ تین چیزیں جس شخص میں پائی جائیں وہ نبی بن سکتا ہے۔ خواہ اس میں ان چیزوں کی استعداد فطرتاً ہو یا محنت کر کے وہ چیزیں حاصل کرلے

یہود کا نظریۂ نبوت یہود بھی اس نظریہ کے قائل تھے۔ انہوں نے تو ایک ایسا مدرسہ بھی بنا رکھا تھا جہاں سے فارغ ہونے والوں کو سند نبوت دی جاتی تھی۔ جس طرح ہمارے ہاں صوفیوں نے شغل بنا رکھا ہے۔ جب کوئی شخص ان کے مقرر کردہ مقامات یا منزلیں طے کر لیتا ہے وہ صاحبِ نسبت بن جاتا ہے ان کے ہاں تصوف کا جو آخری نقطہ و مرحلہ ہوتا ہے اسے بھی یہ صوفی لوگ خلافت سے تعبیر کر دیتے ہیں۔ لیکن اسلام میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے۔ اسلام میں نبوت وہبی چیز ہے۔ کسبی نہیں۔ باوجود وہبی ہونے کے پھر بھی نبی میں جو استعداد اللہ تعالیٰ نے رکھی ہوتی ہے وہ بھی ذرا مستور ہوتی ہے۔ ستر و حجاب رفع کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کچھ ابتدائی اسباب پیدا کر دیتے ہیں۔ جو حجابات ہوتے ہیں ان کے لئے کسب کی ضرورت ہوتی ہے۔ جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام ہیں۔ فرعون کے محل میں تربیت اور پرورش پائی تھی۔ وہاں نبوت نہیں مل سکتی تھی کیونکہ صحبت فرعون میں رہنے سے وہ حجابات ذرا گہرے ہو گئے تھے۔ ان سے ایسا کام ہوا جس کی وجہ سے وہاں سے نکلنا پڑا۔ اور مدین میں حضرت شعیب کے پاس پہنچ گئے اور کافی مدت ان کی صالح صحبت میں رہے۔ جب واپس ہوئے تو اس وقت چہرہ بالکل صاف ہو چکا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے بلا لیا ثم جئت علی قدر یموسیٰ واصطنعتك لنفسی میں نے تجھے اپنے لئے بنایا ہے وہ اندازہ مکمل اور پورا ہو گیا۔ اسی طرح نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی ایک ماہ تک اعتکاف میں رہے اور اس اعتکاف میں رہنے سے تمام حجابات دور ہو گئے۔ اصل استعداد تو پہلے بھی تھی اللہ تعالیٰ نے نبوت کے لئے منتخب فرما لیا۔ اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ اللہ تعالیٰ کو خوب معلوم ہوتا ہے کہ اس میں استعداد ہے اور اس میں نہیں۔

بعض آدمی ایسے ہوتے ہیں جن میں استعداد ہوتی ہے مگر نبی نہیں بنتے۔ کیونکہ نبوت وہبی چیز ہے۔ استعداد کسبی چیز ہے۔ کسب سے بھی کچھ نہ کچھ استعداد پیدا کر لیتے ہیں۔

فلاسفہ کا خیال تو یہی ہے کہ کسب سے انسان میں استعداد پیدا ہو جائے اور انسان ہیولے میں تصرف کر سکے گویا وہ معجزات کو کسبی سمجھتے ہیں۔ انبیاءؑ کی قوت ارادی اتنی مضبوط ہوتی تھی کہ توجہ کی وجہ سے چیزوں کو تبدیل کر دیتے تھے۔ ابراہیم علیہ السلام نے آگ کو گلزار بنا دیا۔ کرامات کے متعلق

بھی یہ حضرات اسی طرح ہی سمجھتے ہیں کہ جب ہیولائے عالم میں تصرف کرنے کی قدرت ہو اور پھر عالم غیب کو وہ دیکھتا ہو یعنی فرشتوں کو خدا کو۔ جس کو یہ لوگ معرفت کہتے ہیں جل جناب الحق عن ان یکون شریعۃ لکل وارد۔ بل لا یطلع علیہ الا واحد بعد واحد۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت ہو جائے۔ فرشتوں پر، جنت پر اطلاع ہو جائے۔ لوح محفوظ پر لکھا ہوا پڑھ لے۔ پھر توجہ کرے یہ اس کی اختیاری چیز ہے جیسا کہ غزالی نے کہا ہے اس نے بھی فلاسفہ کی بات ہی کہی ہے کہ جب انسان کو غیب کی اشیاء پر اطلاع ہو جائے اور لوح محفوظ پر بھی اس کا تصرف ہو جب چاہے دیکھ سکتا ہو۔ اگر یہ چیزیں ہو جائیں تو بس وہ نبی بن جاتا ہے۔

یہ سب بے حقیقت، بے معنی، فضول اور لغو باتیں ہیں۔ بقول ان کے اس قسم کے تصرفات تو دوسری بزرگ بھی کرتے رہے ہیں۔

نبوّت کا دروازہ بند ہو چکا ہے

نبوت تو اب ختم ہو چکی۔ استعداد اگر کسی میں ہو تو وہ نبی نہیں بن جاتا۔ اس کی مثال اس طرح ہے جیسے کوئی شخص ڈگری حاصل کر لے تو ضروری نہیں کہ ڈگری ملنے پر اسے ملازمت بھی مل جائے۔ ملازمت تو اسی وقت ملے گی اگر کوئی جگہ خالی ہو گی۔ اگر کوئی نہیں ہو گی تو اِدھر اُدھر آوارہ گھومتا پھرے گا۔ استعداد تو موجود ہے مگر ملازمت نہیں ملی۔

حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ میں نبی بننے کی استعداد تھی۔ حضرت عمرؓ کے بارے رسالت مآبؐ نے فرمایا تھا لو کان بعدی نبی لکان عمر۔ میرے بعد اگر کوئی نبی ہونا ہوتا تو عمر ہوتا۔ حضرت علیؓ کے بارے میں فرمایا انت منی بمنزلۃ ھارون من موسیٰ الا انہ لا نبی بعدی۔ نبوت میرے بعد اس لئے تو نبی نہیں بن سکتا۔

اپنے لختِ جگر ابراہیم کے بارے میں بھی فرمایا تھا ابن ماجہ کی حدیث ہے اگرچہ ضعیف ہے۔ لو عاش ابراھیم لکان صدیقا نبیا۔

بخاری کی ایک موقوف حدیث ہے۔ لو قضی بعد محمد ان یکون نبیا لعاش (یعنی ابراھیم) فتح الباری میں ہے۔ لکنہ لم یکن لیعیش لانہ لا نبی بعدہ۔ ان میں استعداد تھی۔ حضرت عمرؓ سے بھی زیادہ استعداد تھی اگر زندہ رہتے تو فوراً نبی بن جاتے۔ کیونکہ وہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے گوشہ جگر کا ٹکڑا تھے۔ آپ کسی مرد کے باپ نہیں اگر کوئی ہوتا تو وہ نبی بن جاتا۔

حضرت عمرؓ بھی زندہ رہے وہ بھی نبی نہ بنے۔ حضرت عمر میں شاید جامع استعداد نہ تھی۔ جس طرح ابراہیم میں تھی اس لئے نبی نہ بنے۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ نبوت ہمیشہ کے لئے ختم ہو چکی ہے بعض لوگ یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ امام بخاری اس روایت کو اس لئے لائے ہیں کہ انہوں نے

کتاب وحی نبوت کے جمع کرنے کے لئے لکھی تھی۔ اس لئے پہلا باب بدأ الوحی الی رسول اللہ باندھ دیا گویا اعمال کی تشریح وحی کے ذریعہ ہوتی ہے یہ مناسبت ہو گئی۔

یہ حدیث اس لئے بھی لائے ہیں کہ گویا جو خارجی وجود ہوتا ہے وہ نیت کے ساتھ ہوتا ہے۔ بعض کہتے ہیں ہر عمل میں نیت کو دخل ہوتا ہے۔

بہرحال اس قسم کی جتنی احادیث ہیں وہ انتہائی جامع ہیں مثلاً من عمل عملا لیس علیہ امرنا فھو رد۔ الحلال بین والحرام بین۔ لا یؤمن احدکم حتی یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ ابوداؤد نے کہا ہے ان چار پانچ حدیثوں کا میں نے چار پانچ لاکھ احادیث سے انتخاب کیا ہے عمل کے لئے یہ کافی ہیں۔

ابن رجبؒ کی تحقیق ابن رجب نے ایک کتاب لکھی ہے اس میں پچاس حدیثیں جمع کی ہیں اس سے اس اعتراض کا بھی جواب ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں حوادثات تو غیر متناہی ہیں اور احادیث متناہی۔ متناہی غیر متناہی پر مشتمل کیسے ہو سکتی ہیں۔

متناہی غیر متناہی پر مشتمل ہو سکتی ہیں کیونکہ یہ جامع ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا ارشاد ہے اوتیت جوامع الکلم۔ مجھے اللہ تعالیٰ نے ایسے جامع کلمات عطا فرمائے ہیں کہ ایک کلمہ میں کروڑہا مسائل آجاتے ہیں اس وجہ سے ہی متناہی احادیث غیر متناہی حوادثات پر مشتمل ہو سکتی ہیں۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ یہ کوئی مستبعد اور بعید بات نہیں۔ جتنی پابندی اللہ تعالیٰ نے لگا دی ہے۔ ہم اس کے پابند ہیں ہمیں وسعت دے دی ہے۔ جائز، مباح وغیرہ قرار دے کر۔ اس میں سب چیزیں آجاتی ہیں۔ شریعت کے اگر دو ہی حکم ہوتے ان سے ہی کام چل سکتا تھا۔ پابندی دو میں ہے باقی میں نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں فرض کی ہیں ان کا کرنا ضروری ہے اور جو حرام کر دیئے ہیں ان سے بچنا اور اجتناب کرنا ضروری ہے اور باقی مباح ہیں کرو چاہے نہ کرو۔ دیکھنا یہ ہوگا کہ اس کے کرنے کا حکم ہے یا اس سے منع کیا ہے حکم دیا گیا ہے تو واجب ہو جائے گا۔ منع کی گئی تو منع ہو جائے گی۔ باقی مباحات ہیں۔ چاہے کوئی کرے چاہے نہ کرے۔ ما سکت عنہ فھو عفو۔ ابن قیم نے بھی اس پر بڑا زور دیا ہے کہ متناہی غیر متناہی پر مشتمل ہو سکتی ہیں۔ بعض یہ جو کہتے ہیں کہ شریعت میں بعض احکام ہیں اور کچھ احکام سے شریعت خاموش اور ساکت ہے یہ بات غلط ہے۔

جامع شریعت کوئی مسئلہ ایسا نہیں جس کا شریعت نے ذکر نہ کیا ہو۔ یہ تین چار جملے ہی ایسے ہیں۔ منہیات سارے حرام ہو گئے اور مامورات سب واجب ہو گئے۔ ایسا کوئی امر نہیں جس کا شریعت نے حکم نہ دیا ہو۔ شریعت میں سب چیزیں موجود ہیں یہ نہیں کہا جا سکتا

کہ تھوڑے سے مسائل تو ہیں باقی مسائل کہاں سے لاؤ گے۔ شریعت سے لائیں گے۔ جنہیں اس نے بیان کیا ہے پہلی حدیث پر ہی غور کر لو انما الاعمال بالنیات کتنی جامع روایت ہے۔

فمن کانت ھجرتہ الی دنیا یصیبھا۔ بعض روایات میں فمن کانت ھجرۃ الی اللہ ورسولہ فھجرۃ الی اللہ ورسولہ پیچھے آتا ہے بخاری میں ایک جگہ پہلے آتا ہے۔ پیچھے آیا ہو پھر تو ظاہر ہے کہ آخری حصہ بخاری نے چھوڑ دیا ہے پہلا حصہ بھی چھوڑنا جائز ہے جب کہ اس کا دوسرے حصہ کے ساتھ اتنا گہرا تعلق نہ ہو کہ اس کے بغیر پورا جملہ سمجھا ہی نہ جائے۔

لفظِ دنیا کی تحقیق فمن کانت ھجرتہٗ الی دنیا۔ دنیا کا وزن فُعلیٰ ہے ادنیٰ اس کا مذکر ہے اور فُعلیٰ مونث ہے اصل میں دُنْوَی تھا۔ دُنْوَی اصل میں فُعلیٰ وصفی ہے اس میں جو وصفیت تھی اس سے اُسے بالکل الگ کر دیا گیا ہے۔ اسم کے معنی میں ہو گیا ہے۔ اسی لئے یہاں اسم تفضیل ہونے کے باوجود اس کا استعمال ان تین شرطوں کے بغیر ہوا ہے جو اسم تفضیل کے لئے مقرر کی ہیں وہ تین شرطیں یہ ہیں۔ الف لام یا من ہونا چاہیے یا مضاف ہو یہاں نہ من ہے نہ مضاف اور نہ الف لام ہے یہ فُعلیٰ وصفی تھا اسم بن گیا۔ اس واسطے "و"، "ی" سے بدل گئی۔ ورنہ فعلیٰ وصفی میں نہیں بدلتی۔ فُعلیٰ اسمی میں بدلتی ہے۔ اس واسطے یہ وصفیت کے معنی سے گویا بالکل الگ ہو گیا ہے۔

دنیا سے مراد کیا ہے۔ دنیا میں جو چیزیں ہوا وغیرہ ہیں۔ یعنی قیامت سے پہلے پہلے جو چیزیں ہیں ان کا نام دنیا ہے۔ بعض کہتے ہیں قیامت سے پہلے کا عالم یعنی عالم شہادت مراد لیتے ہیں۔ عالم شہادت میں جنت دوزخ۔ ذاتِ باری تعالیٰ شامل نہیں۔

دُنیا کا اشتقاق دُنُوّ سے ہے جس کے معنی قریب ہونا کے ہوتے ہیں۔ یہ جہاں ہمارے قریب ہے آخرت ذرا بعید ہے یا دُنُوّ الی الزوال ہے یعنی زوال کے بالکل قریب ہے اس واسطے اسے دُنیا کہہ دیتے ہیں۔ دنیا کا لفظ ہر چیز کو شامل ہے۔ آگے حدیث میں عورت کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس کا ذکر اس واسطے کیا گیا ہے کہ اس سے فتنہ زیادہ پیدا ہوتا ہے۔

من کانت ھجرتہ الیٰ دنیا یصیبھا او امرأۃ ینکحھا۔ اس کی ہجرت دنیا کے لئے ہو اس کو پالے یا اس کی ہجرت عورت کے لئے ہو اس کے ساتھ نکاح کر لے فھجرتہ الیٰ ماھاجر الیہ۔

پہلے جملہ میں بعض کانت کو تامہ بناتے ہیں اور بعض ناقصہ بناتے ہیں۔ کانت تامہ کی صورت میں اس کا تعلق من کانت ھجرتہ الی اللہ ورسولہ کے ساتھ ہو جائے گا اور اگر ناقصہ ہو تو پھر الی اللہ ورسولہ اس کی خبر ہو جائے گی فھجرتہ الی اللہ ورسولہٗ۔ اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہے۔ پہلے ذکر کر دیا۔ من کانت ھجرتہ الی اللہ ورسولہٗ فھجرتہ الی اللہ ورسولہ۔ اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت بہت اچھی تھی اس کا تکرار کیا کیونکہ

اس کے تکرار میں کچھ لذت بھی حاصل ہوتی ہے دنیا ایک فضول اور حقیر چیز ہے یہ کہہ کر فھجرتہ الی ما هاجر الیہ چھوڑ دیا کہ جس طرف کی ہجرت اُدھر چلو۔ دفع کرو اسے۔ گویا حقارت سے طالب دنیا کو دوبارہ لفظ میں ذکر نہیں کیا۔

یہ بھی اعتراض کرتے ہیں کہ شرط جزا کی عین ہو گئی یہاں بھی وہاں بھی حالانکہ شرط اور جزا میں فرق ہونا چاہیئے۔ کیونکہ جزا شرط پر مرتب ہوتی ہے۔ مترتب اور مترتب علیہ میں فرق ہونا چاہیئے دو چیزیں ہونی چاہئیں۔ ایک کس طرح بن گئی۔

اس کا بعض نے یہ جواب دیا ہے: من کانت ھجرتہ الی اللہ ورسولہ نیۃً فھجرتہ الی اللہ ورسولہ ثواباً۔ اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت اگر خلوص سے ہے تو ثواب کے لحاظ سے اس کی ہجرت اللہ اور رسول کی طرف ہو گی اور اگر دنیا کی غرض سے ہو گی تو دنیا والی ہو گی۔ شرط اور جزا دونوں میں فرق ہو گیا۔

بعض کہتے ہیں۔ شرط اور جزا ایک ہی ہے اور ان کے اکٹھا ہونے میں اس کی رفعت شان کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ اَنَا، اَنَا۔ میں، میں ہی ہوں۔ اپنی رفعت اور علو شان پر اشارہ کرتا ہے۔ قرآن مجید میں آتا ہے من تاب وعمل صالحا فانہ یتوب الی اللہ متابا۔ جو توبہ کرتا اور نیک عمل کرتا تو وہ اللہ کی طرف توبہ کرتا ہے۔ اللہ بڑی بلند شان والی ذات ہے اس کی طرف ہجرت کی ہے یہاں بھی یہ ہو سکتا ہے۔

صاحب فیض الباری کا قول فیض الباری میں لکھا ہے کہ لوگوں نے بات سمجھی ہی نہیں۔ اس لئے نہیں سمجھی کہ دنیا کی چیزیں بصورت جزا ملیں گی۔ اس واسطے گویا عین ہی ہے جو جزا ہے عین عمل ہے وہی اعتراض پختہ ہو گیا۔ گویا شرط جزا الگ ہونی چاہیئے۔ انور شاہ نے کہا وہی ہے پھر فائدہ کیا ہوا۔

اس کا مطلب دراصل یہ ہے کہ وہ جزا جو اعمال کا عین ہے۔ عین اس معنی سے نہیں کہ وہ اعمال بالکل انسان کے سامنے آ جائیں گے جو قرآن پڑھتا ہے وہ قرآن پڑھے گا جو روزہ رکھتا ہے وہ روزہ رکھے گا جو نماز پڑھتا ہے وہ نماز پڑھے گا۔ اعمال کے عین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اعمال وہاں جزا کی شکل میں متمثل ہوتے ہیں وہ وجود ان کا دوسرا ہے دو چیزیں ہوں گی نہ کہ ایک چیز۔ اس لئے لوگوں کا یہ اعتراض کہ اعمال اور ہیں اور جزا اور ہے صحیح نہیں۔ گویا مطلب اس کا یہ ہوا کہ اعمال کی جو جزا ملے گی وہ بدلہ ہو گا جو انہیں ملے گا۔ جیسے دنیا میں کسی کو مکان مل جاتا ہے تو کہتے ہیں یہ تمہارا مکان ہے اسی طرح آخرت میں کہا جائے گا کہ یہ ہے تمہارا عمل ؎

شامتِ اعمالِ ما صورتِ نادر گرفت

اصل بات یہ ہے کہ عمل کے کچھ لوازمات ہوتے ہیں ان کی نیت کرنی ضروری نہیں ہوتی۔ لوازمات ملزوم کے ساتھ خود بخود آ جائیں گے۔ ملزوم کی نیت کافی ہے۔ لوازمات کا ہمیں پتہ ہی نہیں کہ کون سی چیزیں لوازمات میں آتی ہیں ان میں دیدار الٰہی بھی ہے۔ حوروں کا ملنا بھی ہے۔ بہت سی ایسی چیزیں جن کو ہم جانتے ہی نہیں۔ لا تعلم نفس ما اخفی لھم من قرۃ اعین۔ اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ کوئی شخص گھوڑا رکھتا ہے۔ گھوڑا رسی توڑ کر پانی پی لیتا ہے۔ گھوڑا بول و براز کرتا ہے اس کے نشانِ قدم ہوتے ہیں۔ یہ تمام کی تمام چیزیں لکھی جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس نے نیت تو نہیں کی تھی کہ گھوڑا رسی توڑ کر چلا جائے گا، پانی پیئے گا، گوبر کرے گا نشانہائے قدم پڑیں گے۔ صرف گھوڑے کو رکھنے کی وجہ سے یہ چیزیں لازم آتی ہیں۔ ضروری نہیں کہ پہلے اُن کی نیت کرے کہ گھوڑا از خود رسی توڑ کر جائے گا۔

نیت تو اس نے صرف جہاد کرنے کی کی ہے اور اسی مقصد کے پیشِ نظر اسے باندھے گا۔ یہ لوازمات ہیں جزئیات نہیں جیسا کہ فیض الباری میں لکھا ہے۔

حدیث پاک کی باب سے مناسبت

گذشتہ مجلس میں بحث یہ چل رہی تھی کہ اس حدیث کی باب کے ساتھ مناسبت کیا ہے۔ بعض نے یہ مناسبت بیان کی ہے کہ اس کا تعلق اور مناسبت قرآن مجید کی جو آیت انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح والنبین من بعدہ ذکر کی ہے۔ اس کے ساتھ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام اور آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف وحی کی کہ انما الاعمال بالنیات۔ اعمال کا دارومدار اور انحصار نیتوں پر ہے۔ وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین۔ تمام انبیاء علیہم السلام نے اس بات کی تاکید کی، کہ اعمال میں اخلاص ہونا چاہیئے۔ اس طرح گویا اس حدیث کا تعلق قرآن پاک کی اس آیت کے ساتھ ہے۔ آیت بھی چونکہ ترجمہ کا جز ہے اس لئے اگر کسی حدیث کا تعلق آیت کے ساتھ ہو جائے تو باب کے ساتھ بھی تعلق قائم ہو جاتا ہے۔ یہ کوئی ضروری نہیں کہ حدیث دونوں جزوں کو شامل ہو۔ دونوں میں سے ایک کے ساتھ بھی تعلق ہو جائے تو کافی ہے۔

بعض لوگ بدأ الوحی میں کچھ تبدیلی پیدا کرتے ہیں کہتے ہیں بداء جو ہے اس سے ابتداء امر مراد ہے اور امر سے امر دین مراد ہے اس صورت میں اس کی اضافت بیانی ہو گی۔ یعنی وحی جو ابتداءِ امر دین ہے اس کا بیان کرنا مقصود و مطلوب ہے۔

اس حدیث کے دو ٹکڑے تھے ایک ٹکڑا من کانت ھجرتہ الی اللہ ورسولہ فھجرتہ الی اللہ ورسولہ۔ اور دوسرا من کانت ھجرتہ الی دنیا یصیبھا۔ ایک روایت میں امام بخاری نے ایک ٹکڑا حذف کر دیا ہے۔ اس صورت میں ممکن ہے امام بخاری نے اپنے استاد حمیدی سے ایک ٹکڑا ہی سنا ہو۔

اس صورت میں اس کی مناسبت سند سے ہو جائے گی۔ اس حدیث کو امام بخاری خطبہ کی جگہ رکھنا چاہتے تھے اس لئے جس جملہ میں حمد تھی اسے حذف کر دیا ہے اور دوسرا ذم والا ذکر کر دیا ہے۔

سفیان کے متعلق حاشیہ پر لکھا ہے کہ تابعی ہیں حالانکہ تابعی تبع تابعی ہیں۔ تابعین سے سماع ان کا ثابت ہے۔ قسطلانی سے بھی ایسا ہی لکھا ہے کہ وہ تابعی ہیں۔ غالباً انہی سے نقل کر دیا ہے۔

دوسری حدیث

عبداللہ بن یوسف تنیسی۔ اصل وطن ان کا دمشق تھا۔ وہاں سے رحلت کر کے مصر کے علاقہ تنیس میں آباد ہو گئے تھے اس کی طرف ان کی نسبت ہے۔ موطا امام مالک کے سب رواۃ میں سب سے اتقن ہیں۔ امام بخاری نے اسی واسطے امام امالک کی روایت ان کے واسطہ سے لی ہے۔ امام مالک مدینہ کے سب سے بڑے فقیہ اور عالم تھے۔ ان کی علمیت اور فقاہت اطراف واکناف اور دیار وامصار میں مسلمہ تھی۔ ہم عصر علماء اور فقہا بھی ان کی علمی بصیرت اور فقیہانہ دور اندیشی کے قائل تھے۔

اس روایت میں عن ہشام بن عروۃ عن عروۃ عن عائشہ ہے۔ عروۃ حضرت عائشہ صدیقہ ام المومنین کے بھانجے ہیں۔ تابعین میں جو سات فقہا معروف ومشہور ہیں ان کا شمار ان سات میں ہوتا ہے۔ بڑے صاحب علم وبصیرت فقیہہ تھے۔ ان کی علمیت کا سکہ لوگوں پر بیٹھا ہوا تھا۔ دوسرے فقہاء میں سلیمان بن یسار ہے۔ ابوبکر بن عبدالرحمٰن ہے سالم کو بھی بعض اسی زمرہ میں شمار کرتے ہیں بعض نہیں کرتے۔ خارجہ بن زید بن ثابت ہے۔ قاسم بن محمد بن ابی بکر ہے وغیرہ کو فقہاء سبعہ میں شمار کیا ہے۔ عروۃ حضرت عائشہ صدیقہ سے روایت کرتے ہیں۔ حضرت عائشہ صدیقہ بڑی عالمہ فاضلہ تھیں صحابہؓ کہتے ہیں کہ ہمیں کسی مسئلہ میں کوئی دشواری پیش آتی تو ہم انہی کی طرف رجوع کرتے اور مسئلہ کا حل تلاش کر لیتے۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ بیک وقت دینی مسائل اور علم انساب دونوں پر وافر واقفیت رکھتی ہیں۔ دینی مسائل کی روشنی آفتاب رسالت سے حاصل کی تھی اور علم انساب اپنے والد محترم حضرت ابوبکر صدیق سے سیکھا تھا۔ حضرت ابوبکر صدیق اپنے زمانے کے ماہر انساب تھے۔ لوگ انساب کے بارے میں درپیش مشکلات میں ان سے رہنمائی لیتے تھے۔ لغت پر بھی اچھی خاصی دسترس تھی۔

حضرت عائشہ صدیقہ کا حافظہ قابل تحسین تھا۔ باوجود کم سنی کے جو باتیں رسالت مآب سے سنیں انہیں بھی حافظہ میں محفوظ کر لیتی تھیں اور جو باتیں اپنے والد محترم سے سماعت فرمائیں وہ بھی یاد کر لیتیں۔

انداز تکلم مشفقانہ اور طرز تکلم ناصحانہ اور خیر خواہانہ ہوتا تھا۔ بات کرتیں تو تکرار کرتیں، تاکہ سامعین اسے سمجھ لیں اور کسی قسم کی تشنگی باقی نہ رہے۔

بعض لوگ یہ اعتراض بھی کرتے ہیں کہ اُن کی عمر بہت تھوڑی تھی اس لئے ممکن ہے حارث بن ہشام نے سوال پہلے ہی کیا ہو۔ لیکن انہیں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ حارث فتح مکہ کے روز دائرہ اسلام میں داخل ہوئے تھے اس لئے قرینِ قیاس اور اقرب الی الصواب یہی ہے کہ انہوں نے سوال اسلام میں آنے کے بعد ہی کیا ہے۔ ورنہ وہ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ کہتے۔

بعض لوگ اس حدیث کو مسندات عائشہ میں شامل کرتے یعنی وہ بوقت سوال موجود تھیں۔ گویا انہوں نے یہ بات نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے سنی اور بعض اس کو مسنداتِ حارث میں شمار کرتے ہیں یعنی حضرت عائشہ صدیقہ اس وقت موجود نہ تھیں بلکہ انہوں نے اس حدیث کو حضرت حارث سے سنا۔

کیفیتِ وحی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا کہ کیف یاتیک الوحی۔ یعنی وحی آپ کے پاس کس حالت میں آتی ہے۔ اس سوال میں تینوں چیزیں آجاتی ہیں۔ وحی کی کیفیت حاملِ وحی کی کیفیت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی کیفیت۔ یعنی جب وحی آتی ہے تو آپ کس حالت میں ہوتے ہیں اور آپ کی اپنی کیفیت کیسی ہوتی ہے یا یہ کہ وحی آتی ہے اس کی کیفیت کیا ہوتی ہے۔ یعنی وحی کی آواز آپ کس طرح سنتے ہیں یا حاملِ وحی کیسی اور کس حالت میں آتا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو جواب دیا اس میں ان تینوں سوالوں کا جواب آجاتا ہے۔ آپ فرماتے ہیں۔ فقال رسول اللہ یاتینی احیاناً مثل صلصلۃ الجرس۔ کبھی کبھی وحی اس طرح آتی ہے جس طرح جرس کی آواز ہوتی ہے۔ جبریل امین جب اپنی اصلی حالت میں وحی لے کر آتا ہے تو اس کی آواز اس طرح سنائی دیتی ہے جس طرح جرس کی آواز ہوتی ہے اس میں ایک گونج سی پیدا ہوتی ہے جو میرے سینے میں اتر جاتی ہے اور میں اسے محفوظ کر لیتا ہوں۔ کہتے ہیں کہ متکلم اور جس کے ساتھ کلام کی جائے دونوں میں مناسبت ہونی چاہیئے۔ اسی لئے جبریل امین مختلف صورتوں میں تشریف لاتے تھے۔ کبھی انسانی شکل میں جو مشہور صحابی دِحیہ کلبیؓ سے ملتی جلتی شکل ہوتی تھی اور کبھی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی حالت چھوڑ کر اس حالت میں جانا پڑتا تھا۔ دوسری حالت میں جانا ذرا دشوار اور مشکل ہوتا ہے۔ اسی لئے آنجناب کو تکلیف بھی زیادہ ہوتی تھی آپ کا دوسری حالت میں جانے کا مطلب یہ ہے کہ آپ پر بے ہوشی کی حالت طاری ہوتی تھی گویا عالم غیب کی طرف توجہ زیادہ ہو جاتی تھی۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ انسانی حالت سے نکل کر اور کسی حالت میں چلے جاتے تھے۔ رہتے تو اسی انسانی حالت ہی میں تھے۔ صرف ایسی حالت طاری ہو جاتی کہ آپ کی توجہ اس جہان فانی سے ہٹ جاتی تھی اور توجہ اللہ کی طرف ہو جاتی تھی۔ اور قوائے دماغیہ پر فرشتوں کا پہرہ بٹھا دیا جاتا تھا تاکہ حس مشترک یا وہم پر شیطانی دست

درازی نہ ہو سکے۔ جیسا کہ قرآن مجید کی سورۂ جن میں آتا ہے الا من ارتضٰی من رسولٍ فانہ یسلک من بین یدیہ ومن خلفہ رصدًا ہر چار سو حفاظتی اقدامات مستحکم اور مضبوط کر دیئے جاتے تھے تاکہ قوائے دماغیہ پر کسی بیرونی چیز کا اثر انداز ہونا ناممکن ہو جائے اور اللہ تعالیٰ کی صحیح مرضی جو ہو وہ پوری ہو۔

ملک سے مراد

ملک سے کیا مراد ہے۔ ملک سے جبریل امین مراد ہیں کیونکہ معروف وہی ہیں۔ حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ ایک روایت میں صراحتاً جبریل کا لفظ آیا ہے۔ عینی نے بھی اس پر بڑی لمبی بحث کی ہے کہ ملک سے مراد کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں، میں نے بڑے بڑے علماء کے سامنے یہ مسئلہ رکھا مگر کسی نے حل نہ کیا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہیں اس حدیث کا علم نہیں ہو گا۔ بقول حافظ ابن حجر جب ایک روایت میں جبریلؑ کا لفظ صراحت سے آگیا ہے پھر حیران و پریشان ہونے کی ضرورت ہی نہیں پھر عینی نے خود یہ جواب بھی دیا ہے کہ تواتر سے یہ ثابت ہے کہ آپ کے پاس جبریل ہی وحی لاتا تھا اس لئے لامحالہ اس سے جبریل ہی مراد ہے۔

آواز کی نوعیت

آواز کے متعلق اختلاف ہے۔ کہ آواز کون سی ہے۔ بعض کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اس صورت میں وہ کلام نفسی ہو گا۔ جو لوگ لفظی کے قائل ہیں۔ انہیں زیادہ تکلف کی ضرورت ہی نہیں۔ کیونکہ جب کلام نفسی میں صوت نہیں تو پھر صوت کا کیا مطلب ہو گا۔ کلام نفسی کے متعلق کہتے ہیں ہو قول اور الحن نے آواز نے۔ عطار کہتا ہے۔ معانی در معانی راز با راز۔ جامی کہتا ہے پھر صوت کا مفہوم کیا ہوا۔ اگر کلام لفظی ہو پھر صوت ہو سکتا ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ یہ آواز خلا میں پیدا کر دی جاتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی جناب سے علوم کا جو انحصار ہوتا ہے۔ ان علوم کے انحصار کے وقت آواز پیدا ہو جاتی ہے یعنی مخلوق آواز ہے۔ جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے کہ خلاء یا ہوا میں پیدا کر دی جاتی ہے۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ جبریل میں ہی وہ آواز پیدا کر دی جاتی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ جبریل کی آمد کی آواز جس طرح ریل گاڑی آتی ہے تو اس کی آمد کی ایک آواز آتی ہے۔ جس سے پتہ چل جاتا ہے کہ ریل گاڑی کی آمد آمد ہے۔ حافظ ابن حجر کا خیال ہے کہ فرشتوں کے پروں کی آواز تھی یا خود جبریل کے کلام کی آواز تھی۔

ظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ صوت جبریل امین کا ہو۔ اللہ تعالیٰ کی آواز تو اس صورت میں مانی جا سکتی ہے کہ فرشتے کو کوئی دخل نہ ہو۔ فرشتے کی حیثیت صرف اللہ تعالیٰ کی آواز کے پہنچانے کی ہو اور تو کوئی نہیں سنتا۔ فرشتہ جس کے متعلق ہو گا وہی بات سنے گا۔ لیکن قرآن مجید سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رسول کی آواز ہے۔ فیرسل رسولا فیوحی باذنہ مایشاء فکان

قاب قوسین او ادنیٰ۔ فاوحیٰ الیٰ عبدہ ما اوحیٰ۔ جبریل کی آواز ہے: من کان عدوا لجبریل فانہ نزلہ علیٰ قلبک باذن اللہ نزل بہ الروح الامین۔

قرآن سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نزولِ وحی قلب پر ہوتا تھا اس طرح نہیں جس طرح کہ انسان سے کوئی چیز سنتا ہے۔ جبریل بھی ہو اور نزول کی یہ صورت ہو۔ قلب کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ احکام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فطرت کے عین مطابق ہوں جیسا کہ حضرت عائشہ صدیقہ سے پوچھا گیا تھا کہ آپ کا خلق کیا تھا۔ انہوں نے فرمایا تھا کہ تو قرآن نہیں پڑھتا۔ کان خلقہ القرآن۔ قرآن کے ارشادات گویا آپ کی فطری چیزیں تھیں۔ اس لئے قبول کرنے میں آپ کو تکلف نہیں کرنا پڑتا تھا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کان تو سبھی انسان رکھتے ہیں اور ان سے سنتے ہیں پھر ہمارے سننے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وحی کو سننے میں کیا فرق ہے۔ کان تو ایک قیف کا کام دیتا ہے۔ قیف میں یعنی کان میں ایک چیز ڈالو تو وہ قلب میں چلی جائے گی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حالت عام نہیں ہوتی تھی اس لئے اس کا ذکر کر دیا گیا ہے کیونکہ ممکن ہے جب حالت بیہوشی طاری ہوتی ہو اس وقت یہ حالت ہوتی ہو۔

سلسلۃ الجرس کی حقیقت

سلسلۃ الجرس سے معلوم ہوتا ہے کہ آواز تھی ایسا نہیں تھا کہ وہ کلام بغیر آواز کے ہی ہو۔ بظاہر بہرحال یہی معلوم ہوتا ہے کہ جبریل کی آواز تھی وحی کی آواز سلسلۃ الجرس کی طرح ہوتی تھی۔

بعض نے اعتراض کیا ہے کہ جرس (ٹلی) کی آواز کے ساتھ تو شیاطین متلبس ہوتے تھے۔ اور آنحضورؐ کا ارشاد ہے کہ جس قافلے کے سامنے جرس ہو اس کے ساتھ شیاطین ہوتے ہیں۔ لہذا آپ نے حکم صادر فرما دیا کہ قافلے میں جرس نہیں ہونی چاہیئے۔ اس سے شیطان کی مصاحبت ہو جاتی ہے اگر یہی بات ہے تو پھر وحی کو تشبیہ اس کے ساتھ کیوں دی گئی۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ جرس کی آواز میں دو چیزیں ہوتی ہیں۔ ایک ترنم اس ترنم سے فرشتے نفرت کرتے ہیں۔ دوسری شدت اس سے ملائکہ نفرت نہیں کرتے۔ یہاں وحی کو جرس سے دوسری صفت کے ساتھ تشبیہہ دی گئی۔ یعنی شدت میں۔ یہ شدت انسان کے کان پہ شاق گذرتی ہے۔ آپ فرماتے ہیں وھو علی اشد۔ یہ وحی مجھ پر سخت ہوتی تھی۔ ویسے وحی ساری کی ساری ہی سخت اور ثقیل ہے۔ قرآن اس کی تصدیق کرتا ہے انا سنلقی علیک قولا ثقیلا۔ لیکن یہ زیادہ سخت تھی۔ یہ سختی اس لئے ہوتی کہ آپ اپنی اصلی حالت میں نہیں رہتے تھے۔ نظام عصبی پر اس سے سخت اثر پڑتا تھا اسی وجہ سے آپ سخت سردی کے موسم میں بھی پسینہ پسینہ ہو جاتے تھے۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ سختی اس وقت ہوتی جب کوئی عذاب کی آیت آتی تھی یا حکم بڑا

ثقیل آجاتا۔ انا سنلقی علیک قولاً ثقیلا۔ اس کی تبلیغ میں بھی بڑا ثقل رہا ہے۔ اس پر عمل پیرا ہونا بھی بڑا ثقیل ہے اگرچہ اللہ تعالیٰ نے آپ پر تخفیف کردی تھی کہ آپ ثقل محسوس نہ کریں۔ قرآن میں ارشاد ہے۔ الم نشرح لک صدرک۔ ووضعنا عنک وزرک الذی انقض ظھرک۔ یہ ثقل اس بنا پر بھی تھا کہ اسے یاد کرنا ذرا مشکل تھا۔ بعد میں اللہ تعالیٰ نے اسے اٹھا لیا جیسا آگے حدیث میں آرہا ہے۔ قرآن مجید کی سورہ قیامۃ میں ارشاد ہے، لا تحرک بہ لسانک لتعجل بہ ان علینا جمعہ وقرآنہ۔

یتمثل لی الملک رجلاً کا مفہوم

فرشتہ کس شکل وصورت میں آتا تھا۔ حدیث کے الفاظ "یتمثل لی الملک رجلاً"، کا کیا مفہوم ہے۔

حضرت عمرؓ کا خیال ہے کہ جن انسان کی حس مشترک پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اس سے ایک شکل پیدا ہوجاتی ہے۔ ورنہ وہ اپنی اصل شکل بدل نہیں سکتے۔ جنات کے بارے میں اسی قسم کے نظریات ہیں یہ جنات انسانوں کو دیکھتے ہیں۔ مگر انسانوں کو یہ نظر نہیں آتے۔ قرآن میں آتا ہے کہ وہ اور اس کا قبیلہ تمہیں دیکھتا ہے تم نہیں دیکھتے۔ جنات کی انسانی شکل وصورت میں آنے کی مثالیں مشاہداتی ہیں۔ نور محمد گرجاکھی کے پاس جن رہتا تھا۔ میں نے بچشم خود اسے انسانی شکل میں دیکھا تھا اسی طرح ایک عالم مولوی حنیف جھنگوی جارہے تھے۔ راستے میں ایک جوان ملا اور کہنے لگا کہ میں آپ سے پڑھنا چاہتا ہوں۔ اس نے کہا آؤ۔ وہ عالم کہتے ہیں کہ میں اونٹ پر سوار تھا۔ میں جس گاؤں میں پہنچا وہ جوان وہاں مجھ سے پہلے پہنچ چکا تھا۔ بہرحال وہ ان کے پاس پڑھنے لگا کافی عرصہ تک اس کا کسی کو علم نہ ہوسکا کہ وہ جن ہے۔ ایک دن وہ اس عالم کو رات کے اندھیرے میں باہر لے گیا اور اپنی اصلی شکل میں ظاہر ہوا شکل ڈراؤنی تھی۔ مگر وہ عالم بالکل نہ ڈرے پھر وہ جن انہیں اور ذرا دور لے گیا اور تاریکی شب زیادہ پھیل چکی تھی اس نے پھر ایک ڈراؤنی شکل بنا کر اس عالم کو خوف زدہ کرنے کی کوشش کی مگر وہ بالکل نہ ڈرے اور لاٹھی لے کر خوب گوشمالی کی۔ جن بھاگ گیا دوبارہ پھر ملاقات ہوئی اور درخواست کرنے لگا کہ مجھے اپنے پاس پڑھنے کی اجازت دیں۔ اس نے خوب ڈانٹ پلائی کہ پھر تو خباثت کرنا چاہتا ہے۔ دور ہوجا۔

بہرحال جنات انسانی شکلوں میں آجاتے ہیں۔ اسی طرح فرشتے بھی انسانی شکل میں آجاتے ہوں گے۔ جس طرح جنات انسانوں کو نظر نہیں آتے اسی طرح فرشتے بھی انسانوں کو نظر نہیں آتے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جبریل امین کو اپنی صورت میں دیکھا آپ کے چھ سو پر تھے سارے افق پر چھاگئے تھے۔ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہیں اس حالت میں دیکھ کر گر گئے۔

فلاسفر اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اتنی بڑی شکل گویا متخلخل ہوئی۔ پھر روئی کی طرح

متکاثف ہو گئی۔ ان کے نزدیک تکاثف اور تخلخل حقیقی ہے یعنی خارج سے کوئی چیز نہیں آتی۔ اور نہ الگ ہوتی ہے۔ صورت ہی ایک چھوٹے مادے پر آجاتی ہے وہ بڑا ہو جاتا ہے۔ جب صورت چھوٹی آتی ہے تو وہ چھوٹا ہو جاتا ہے۔ تکاثف اور تخلخل حقیقی کی یہ ایک اور شکل ہے۔ گویا صورت اس پر طاری ہو جاتی ہے۔

حافظ نے کہا ہے کہ تانیس کے لئے وہ اس شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ حقیقت تو نہیں بتائی۔ سب کو جب نظر آرہا ہے تو خارج میں اس کا وجود ہونا چاہیئے۔ اس وجود کی یہی شکل ہو سکتی ہے کہ عناصر سے کوئی صورت بنائی ہو اور اس میں حلول کر جائے۔ جس طرح جن سانپ بن جاتے ہیں۔ بخاری میں ایک حدیث آتی ہے کہ ایک آدمی غزوہ خندق سے واپس گھر گیا۔ کیا دیکھتا ہے کہ اس کی بیوی باہر کے دروازے کی دہلیز پر کھڑی ہے۔ بیوی کو باہر کھڑے دیکھ کر اس نے اسے نیزہ مارنا چاہا کہ بیوی نے کہا پہلے وجہ تو پوچھ لو۔ اس نے دریافت کیا کہ کیا ماجرا ہے۔ خاتون خانہ نے کہا کہ اندر جاکر دیکھو کتنا بڑا سانپ ہے۔ اندر گیا دیکھا کہ واقعی بہت بڑا سانپ ہے اس نے وہی نیزہ سانپ کو مار دیا۔ پھر کیا تھا ادھر سانپ ڈھیر ہو گیا اُدھر وہ آدمی زمین پر گر پڑا۔ یہ واقعہ آناً فاناً ہوا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کچھ جن مسلمان ہوئے ہیں اس لئے مارنے میں ذرا احتیاط سے کام لیا کرو۔ پہلے تنبیہ کیا کرو۔ اگر ظاہر ہو جائے تو ٹھیک ورنہ مار دیا کرو۔

بعض آدمیوں کو سانپ ماہ بہ ماہ کاٹتا ہے اسی کو نظر آتا ہے دوسروں کو نظر نہیں آتا۔ وہ اصل میں جن ہوتا ہے۔ ایسے لوگوں کا علاج جنوں والے حضرات کرتے ہیں۔ اور علاج ہو جاتا ہے فرشتہ انسانی شکل وصورت بن جاتا ہے اس کی حقیقت کا کچھ علم نہیں۔ صوفی حضرات کچھ باتیں ضرور کرتے ہیں کہتے ہیں۔ متروح اجساد تجسد ارواح۔ جسد کا روح بن جانا اور روح کا جسد بن جانا۔ جبرئیل روح ہے جسد بھی اختیار کر سکتا ہے اور جسد سے پھر روح کی شکل اختیار کر لے۔ مزید براں کہتے ہیں کہ مسیح علیہ السلام کے متعلق انجیل میں آتا ہے ان کی مختلف شکلیں بدل جاتی تھیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسان میں یہ طاقت ہے۔ یہ ان کی بنائی ہوئی باتیں ہیں۔ پیغمبر میں یہ مانا جا سکتا ہے کہ معجزہ کی شکل ہو جائے یا کسی بزرگ میں کرامت کی صورت ہو جائے۔

یَتَکَلَّمُنِیْ۔ میرے ساتھ کلام کرتا ہے جیسے کہ سامنے بیٹھا ہوا آدمی باتیں کرتا ہے۔ فَاَعِیْ مایقول جو وہ کہتا میں اسے یاد کر لیتا ہوں۔ پہلے وعیتُ ہے اور یہاں فَاَعِیْ جب وحی ختم ہو جاتی ہے اس وقت آپ کہہ رہے ہیں وقد وعیت میں نے اُسے یاد کر لیا۔ اس وقت آپ اسی حالت میں ہوتے ہیں۔ جس میں وہ کلام کرتا ہے اس واسطے فاعی کا لفظ بولا ہے۔

قالت عائشۃ ولقد رأیتہ ینزل علیہ الوحی۔ میں نے آپ کو اس حالت میں دیکھا

ہے جس میں وحی نازل ہوتی ہے۔ شدید سردی کے موسم میں آپ کی یہ حالت ہوتی تھی کہ آپ کی جبین مبارک سے پسینہ بہہ رہا ہوتا تھا۔

جبین جبہہ کے دونوں اطراف کو کہتے ہیں۔ جبہہ تو سامنے ہے دائیں بائیں دونوں اطراف کو جبین کہتے ہیں۔ قرآن مجید میں آتا ہے۔ وتلہ للجبین۔ جانور کو جب ذبح کرنے کے وقت چہرے کے ایک پہلو کے بل لٹاتے ہیں اسے کہتے ہیں کہ جانور جبین پر لٹایا۔ اوندھے منہ لٹانے کو نہیں کہتے ہیں جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے گویا جبین اور جبہہ میں فرق ہے۔ جبین ہر ایک انسان و حیوان کے دو ہوتے ہیں اور جبہہ ایک ہی ہوتا ہے۔

جبین کی جگہ یعنی کنپٹی کے قریب پسینہ زیادہ بہتا تھا یہاں فصد کا لفظ بھی آیا ہے۔ فصد کسی رگ کے کاٹنے کو کہتے ہیں۔ جب کوئی رگ کٹ جاتی ہے تو اس سے خون بڑی تیزی سے بہتا ہے گویا آپ کا پسینہ اس طرح تیزی سے بہہ رہا ہوتا تھا جس طرح کسی رگ کو فصد کرنے کے وقت خون بہتا ہے۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے آپ کے نظام عصبی پر زیادہ اثر پڑتا تھا چمڑا سارے کا سارا عصبی ہے اس میں مسام ہوتے ہیں۔ جب مشقت اور سخت محنت کا کام کیا جاتا ہے تو جسم میں ایک قسم کی حرارت اور گرمی پیدا ہو جاتی ہے اور ان مساموں سے رطوبتیں جو چمڑا کے ساتھ ہوتی ہیں بہہ نکلتی ہیں۔

وحی کی دو حالتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مجھ پر وحی دو طرح آتی ہے اس پر لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ وحی کی ان دو کے علاوہ حالتیں اور بھی ہیں اور حالِ وحی کی بھی اور حالتیں ہیں پھر آپ نے دو پر حصر کیوں کیا ہے دو مرتبہ آپ نے جبریل امین کو اس کی اصلی حالت میں بھی دیکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ سے بلاواسطہ شرف ہم کلامی سے مشرف ہوئے ہیں خواب کی شکلیں بھی ہیں۔ اسی طرح الہام کی صورت بھی ہے۔ رؤیا کی شکل بھی ہے اس طرح بہت سی صورتیں بنتی ہیں۔[1]

رؤیا کے متعلق تو سوال ہی نہیں ہوا اس لئے اس کو درخور اعتنا نہ سمجھا سوال وحی کے متعلق ہے

---

[1] حضرت عمرؓ کی روایت میں آیا ہے کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے وقت دیکھا جاتا اس طرح آواز ہوتی جس طرح شہد کی مکھی کی آواز ہوتی ہے آپ سے کسی چیز کی آواز اس طرح معلوم ہوتی تھی۔ گویا جبریل کی آواز اس طرح سمجھ لو۔ یعلیٰ نے ایک مرتبہ کہا کہ میں اس حالت کو دیکھنا چاہتا ہوں۔ جس وقت آپ پر یہ حالت طاری ہو۔ ایک مرتبہ وحی آئی اور حضرت عمرؓ نے یعلیٰ سے کہا آؤ دیکھ لو۔ اس نے پھر یہی کیفیت بیان کی ہے۔

اگرچہ انبیاء کا خواب بھی صدق کے اعتبار سے بمنزلۂ وحی کے ہوتا ہے۔ ورنہ خواب تو دوسرے لوگوں کو بھی آجاتا ہے۔ اسی طرح الہام بھی انبیاء کے ساتھ مخصوص نہیں۔ دوسرے لوگوں کو بھی الہام ہو جاتا ہے فالھمھا فجورھا وتقوٰھا۔ لہذا سوال صرف وحی کے متعلق رہ جاتا ہے۔

وحی کی دو حالتیں ہیں۔ ایک بالواسطہ اور دوسری بلاواسطہ، بلاواسطہ بھی صورت تو شاذونادر کے زمرہ میں آتی ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے لیلۃ المعراج کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے کلام کیا ہے۔ یہ نادر موقع ہے۔ اسی طرح آپ نے فرشتہ کو دو دفعہ اسکی اصلی حالت میں دیکھا ہے۔ اس میں وحی کا ذکر ہی نہیں۔ اگر وحی ہوئی ہوگی تو انہی دو صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں ہوئی ہوگی۔ بعض لوگوں نے متذکرہ نزول وحی کے طریقوں پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ وہ کہتے ہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر چیزوں کی اطلاع کے طریقے تقریباً ۴۶ تھے۔

الرؤیا الصالحۃ جزء من ستۃ واربعین جزءا من النبوۃ۔

رؤیا کو نبوت کا حصہ قرار دیا گیا ہے لیکن حصّہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ نبوت بن جائے البتہ بعض وقت یہ ہوتا ہے کہ اجزاء کل کے ساتھ اسم اور حقیقت میں شریک ہوتے ہیں۔ مثلاً پانی ہے کسی پیالے میں۔ اس میں تھوڑا سا پانی لے لو وہ بھی پانی ہے۔ سارا پانی لے لو تب بھی پانی ہے۔ جزء اور کل دونوں اسم اور حقیقت میں شریک ہیں۔ رؤیا اس طرح کا جزء نہیں کہ انسان صرف رؤیا سے نبی بن جائے بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے۔ لم یبق من النبوۃ الا المبشرات کہ مبشرات کو بھی نبوت کے ساتھ تعبیر کر دیا ہے۔ یہ لفظ خود بتا رہا ہے کہ مبشرات باقی ہیں۔ نبوت باقی نہیں۔ صحابہ نے عرض کیا: وما المبشرات یارسول اللہ۔ قال رؤیا صالحۃ یری الرجل الصالح او تری لہ۔ بعض روایات میں ہے انقطعت النبوۃ فلا نبی بعدی ولا رسولا۔ بقیت المبشرات۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ نبوت اور چیز ہے اور مبشرات چیزے دیگر است۔ محض رؤیا کے ساتھ آج تک کوئی نبی نہیں بنا۔

وحی کی ابتدا رؤیا سے ہوئی تھی۔ اس حدیث کا تعلق تو صاف طور پر ظاہر ہے کیونکہ سائل نے سوال یہی کیا تھا کہ آپ پر وحی کس طرح آتی ہے جواب میں آپ نے نزولِ وحی کی دو حالتیں بیان فرما دیں۔ وحی کا آغاز بھی اسی طرح ہوگا۔ یعنی ان دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت ہوگی۔ اس کا صراحتاً ذکر آگے آ رہا ہے۔

تیسری حدیث یحییٰ بن بکیر۔ اصل میں یحییٰ بن عبد اللہ بن بکیر ہے۔ بکیر ان کا دادا ہے۔ باپ کی بجائے نسبت دادے کی طرف ہے۔ لیث بن سعد اپنے زمانے کے بڑے عالم اور فقیہ تھے۔ یحییٰ بن بکیر ان کے شاگرد رشید ہیں۔ مصر کے قاضی بھی رہے۔ عقیل ابن خالد، ابن شہاب زہری کے ہاں

پایہ اور درجہ کے شاگرد ہیں جس مرتبہ کے امام مالک، سفیان بن عیینہ، شعیب بن ابی حمزہ اور یونس وغیرہ ہیں ابن شہاب کا اصل نام محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب بن حارث بن زہرہ ہے۔ شہاب کا نام بہت اوپر ہے گویا چوتھے دادا کی طرف نسبت ہے۔ باپ کی اتنی شہرت نہیں تھی۔ شہاب مشہور و معروف تھے اس لئے باپ کی بجائے دادا کی طرف نسبت کی گئی ہے۔ عرب کا یہ دستور اور رواج ہی تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نسبت عبد المطلب کی طرف فرماتے تھے۔ غزوہ حنین میں آپ تن تنہا میدانِ کارزار میں دشمنانِ خدا کو للکار رہے ہیں اور فرماتے ہیں۔ انا النبی لا کذب۔ انا ابن عبد المطلب۔ آپ نے اپنے والد کا نام نہیں لیا اپنے دادا عبد المطلب کا نام لیا۔ کیونکہ عبد المطلب کی شہرت اہلِ عرب میں تھی۔ ابن شہاب قریشی ہیں۔ مگر چکڑالوی کہتے ہیں کہ یہ قریشی نہیں عجمی ہیں۔ کیونکہ شہاب کا نام رکھنے کا عربوں میں رواج ہی نہیں تھا۔ فضول بات ہے ابن شہاب زہری صغار تابعین میں سے ہیں۔ حضرت عمر بن عبد العزیز نے بعض جن علماء کو حدیث جمع کرنے کے لئے لکھا تھا ان میں ان کا نام بھی تھا۔ انہوں نے دفتروں کے دفتر لکھ دیئے۔ زہری کی وفات کے بعد ان کے شاگردوں کا کہنا ہے کہ ہم سمجھتے تھے کہ امام زہری سے تمام روایتیں سن لی ہیں مگر بعد میں جب ہم نے ان کے دفتروں کو دیکھا تو ہمیں معلوم ہوا کہ ہم نے کچھ بھی نہیں سیکھا۔

ابن شہاب عن عروۃ بن الزبیر عن عائشۃ ام المؤمنین۔ ام المؤمنین تو قرآن سے اخذ کیا گیا ہے۔ وازواجہ امھاتکم۔ احتراماً انہیں ماں کہا گیا ہے یا حرمتِ نکاح میں کہا گیا ہے۔ کیونکہ قرآن کے بیان کے مطابق ان سے نکاح کرنا حرام ہے۔ حرمتِ نکاح کی وجہ یہی ہے کہ قرآن نے انہیں اُم کہا ہے۔ امیت کا تعلق احترام اور حرمتِ نکاح کے علاوہ اور کسی چیز کے ساتھ نہیں ہے پردہ تو انہیں ہر شخص سے کرنا ہی تھا ماسوا نبی محرموں کے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ نے عدت بھی گزاری۔

نکاح نہ کرنے کا سبب نکاح نہ کرنے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ آپ زندہ ہیں اس لئے نکاح نہیں کر سکتیں۔ میں حج پر گیا تھا اس وقت مدینہ منورہ میں ایک بریلوی جو مراد آباد کا رہنے والا تھا ملا۔ وہ کہنے لگا کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم زندہ ہیں، میں نے کہا کیوں؟ وہ کہنے لگا اس لئے کہ امہات المؤمنین نے شادی نہیں کی زندہ ہیں تبھی تو نکاح نہیں کیا۔ میں نے کہا نکاح نہ کرنے کی وجہ تو قرآن کی ممانعت ہے اس لئے نہیں کیا۔ میں نے کہا کہ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کسی بیوی کو طلاق دیدیتے تو اس کے متعلق تمہارا کیا خیال ہے اس کا نکاح ہو سکتا ہے یا نہیں اس پر وہ کشمکش و پیچ میں پڑ گیا۔ پھر کہنے لگا کہ نہیں ہو سکتا۔ میں نے کہا اگر نہیں ہو سکتا تو کیوں نہیں ہو سکتا جب کہ اس کو طلاق ہو چکی ہے۔

صحیح بات وہی ہے کہ نکاح نہ ہو سکنے کی وجہ قرآن کی ممانعت ہے نہ یہ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم زندہ اور بقیدِ حیات ہیں۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ آپ چونکہ زندہ ہیں اس لئے آپ کا جنازہ بھی نہیں پڑھا گیا۔ حالانکہ جنازہ آپ کا پڑھا گیا ہے۔ تاریخی شواہد اس کی شہادت دیتے ہیں اور آپ کو زندہ ماننا قرآن کا انکار ہے کیونکہ قرآن صاف طور پر کہتا ہے۔ انك میت وانهم میتون ۔ افائن مت فهم الخالدون ۔

پہلے بریلوی حضرات کہتے تھے کہ ذرا سا فوت ہوئے ہیں اس کے بعد پھر زندہ ہو گئے ہیں۔

آجکل مولوی قاسم کا قول لے کر کہتے ہیں کہ نبی تو فوت ہوتا ہی نہیں اس لئے کہ اُن کی حیات ذاتی ہوتی ہے۔ ذاتی چیز شئے سے منفک نہیں ہوتی۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت حضرت عائشہ کی عمر اٹھارہ برس تھی۔ باقی ساری عمر آپ نے کیسے گزاری۔

حضرت عائشہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اپنے آپ کو وقف کر دیا تھا۔

قرآن مجید نے پہلے ہی کہہ دیا تھا یاایها النبی قل لازواجك ان كنتن تردن الحيوٰة الدنيا وزينتها فتعالين امتعكن واسرحكن سراحًا جميلا۔ اگر تمہیں دنیا کی ضرورت ہے تو میں تمہیں سَراحِ جمیل کے ساتھ چھوڑ دیتا ہوں۔ ازواجِ مطہرات نے آخرت کو پسند کر لیا ان کن تردن اللہ ورسوله والدار الآخرة ۔ فان الله اعد للمحسنٰت منكن اجرًا عظيما۔ یہ بات یقینی طور پر معلوم تھی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عنقریب فوت ہونے والے ہیں۔ بلکہ آپ نے اعلان بھی کر دیا تھا کہ عنقریب اگر کوئی موت کا فرشتہ آجائے۔ تو میں چلا جاؤں۔

مطلب یہ ہے کہ آپ نے ازواجِ مطہرات کو اختیار دے دیا تھا اور امہات المومنین میں سے ہر ایک نے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول اور آخرت کو دنیا پر ترجیح دی اور آخرت کو اختیار کر لیا۔ اس وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان کا نکاح لوگوں پر حرام کر دیا۔

تلاوتِ قرآن کی ابتداء

بسملة یا تعوذ سے بعض لوگ ابتدائے وحی سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ اس میں نہ بسم اللہ لکھی ہے اور نہ اعوذ۔ اعوذ باللہ کا حکم تو قرآن میں دوسرے مقام پر صراحت سے آگیا ہے ارشادِ ربانی ہے۔ اذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ۔ اعوذ باللہ معوذ کی جزء نہیں اور نہ قرآن کی آیت بخلاف بسم اللہ کے اس کا حکم بھی ہے اس بناء پر اس میں اختلاف پڑ گیا ہے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورت کی جزء ہے یا نہیں، سورہ توبہ میں کسی کا اختلاف نہیں اس میں سبھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس سورت کا جزء نہیں۔

قرآن مجید کی تلاوت اگر سورت کے آغاز سے کی جائے تو اس صورت میں بسم اللہ پڑھنی چاہیئے

اگر اجزا پڑھے جائیں تو اس میں کچھ اختلاف ہے فی الاجزاء خیر من تلا۔ اس میں بسم اللہ نہیں ہوتی صرف اعوذ باللہ سے شروع کر سکتا ہے۔ بسم اللہ بھی پڑھ لی جائے تو قرآن کی اقراء باسم ربك والی آیت پر عمل ہو جائے گا۔ جس طرح فاستعذ باللہ پر عمل کرنے کے لئے اعوذ باللہ پڑھتے ہیں اقراء باسم ربك الذی خلق پر عمل کرنے کے لئے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم قرآن میں مکمل لکھی گئی ہے۔ اس کے باوجود پھر یہ اختلاف کہ سورت کی جزء ہے یا نہیں کوئی معنی نہیں رکھتا کیونکہ صحابہ کرام نے قرآن مجید میں قرآن کے علاوہ کوئی چیز اس میں نہیں لکھی۔ البتہ سورتوں کے نام بعد میں لکھے گئے ہیں پہلے نہیں تھے۔

قراء کا اتفاق ہے کہ جن مواضع میں بسم اللہ لکھی گئی ہے۔ ان میں بسم اللہ لکھنا ضروری ہے صرف امام بخاریؒ کا خیال ہے کہ پہلی جگہ بسم اللہ لکھو آخر اور درمیان میں لکیر یعنی خط کھینچ دو۔ بس اتنا ہی کافی ہے۔ یہ جاننے کے لئے کہ سورہ ختم ہو گئی ہے۔ اگلی سورۃ کے آغاز میں پھر از سر نو بسم اللہ لکھنے کی چنداں ضرورت نہیں۔ البتہ بسم اللہ کے ہر سورت کے شروع میں پڑھنے کے اندر قراء کا اختلاف ہے۔ حمزہ کا قول مصحف عثمانی کے خلاف ہے ان کی قرأت ایسی ہوگی۔ بخاری کے قول سے پتہ چلتا ہے کہ بغیر بسم اللہ کے بھی کوئی سورت پڑھی جاتی ہے بجز فاتحہ کے۔

امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ بسم اللہ ہر سورہ کا جزء ہے۔ امام ابو حنیفہ قرآن کی آیت تو مانتے ہیں مگر ہر سورہ کی جزء تسلیم نہیں کرتے کہتے ہیں فصل کے لئے نازل کی گئی ہے۔ ایک آیت کا تکرار بھی بار بار کوئی اچھی بات نہیں۔

یہ دلیل اتنی وزنی نہیں کیونکہ سورہ الرحمٰن میں فبای الآء ربکما تکذبٰن میں بار بار تکرار ہے اسی طرح ایک سورہ میں ویل یومئذ للمکذبین کا تکرار ہے اسی طرح اگر بسم اللہ کا تکرار ہو جائے تو اس میں کیا حرج ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ بسم اللہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ حکم نامہ ہے جس طرح کسی بادشاہ کی طرف سے حکم نافذ کیا جائے تو کہتے ہیں کہ بادشاہ کے نام سے ہی حکم جاری کیا جائے۔ قرآن کی سورتیں الگ الگ عنوانات اور مضامین پر مشتمل ہیں اس لئے ظاہر ہے کہ ہر جگہ بسم اللہ ہونی چاہیئے۔ گویا اس طرف اشارہ ہے کہ یہ حکم نامہ اللہ تعالیٰ کی طرف جاری ہوا ہے۔ اس پر اعتراض یہ کرتے ہیں کہ آگے سورت میں الرحمٰن الرحیم۔ آئے گا اس کی نوعیت کیا ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے سورت میں جہاں کہیں آئے گا وہ سورت کی جزء ہو گی۔ اور یہ حکم نامہ خداوندی ہے۔ مصحف عثمانی میں بسم اللہ کا لکھا جانا اور صحابہ کرام کا اس پر عمل کرنا اس بات کی واضح نشاندہی اور قوی ثبوت ہے کہ بسم اللہ پڑھنی چاہیئے۔ باقی یہ بات کہ یہ سورت کی جزء ہے یا نہیں یہ الگ مسئلہ ہے۔ فاتحہ کو چونکہ فرض سمجھتے ہیں ماسوا احناف کے۔ احناف کے نزدیک

یہ واجب ہے اس صورت میں اگر بسم اللہ فاتحہ کی جزء ہو اور ایک آیت کو چھوڑ دیا جائے تو فاتحہ تو مکمل نہ پڑھی۔ اس لئے احتیاط کا پہلو یہی ہے کہ بسم اللہ پڑھی جائے۔ احناف جہری میں بھی سراً پڑھنے کے قائل ہیں۔ امام مالک نہیں پڑھتے وہ کہتے ہیں الحمد للہ سے قرأت شروع ہونی چاہیئے۔

چونکہ یہ آیات پہلی دفعہ نازل ہوئی ہیں اور متصلاً نہیں بلکہ تبعاً نازل ہوئی ہیں۔ قصداً اصل میں سورۂ فاتحہ کی طرف ہی اشارہ تھا۔ اس واسطے یہاں بسم اللہ نہیں لکھی گئی۔ ویسے یہ ایسی بات نہیں۔ بعض سورتیں ایسی بھی ہیں کہ ان کا آخر پہلے نازل ہوا ہے اور اول بعد میں۔ اکرم تک تو آیات ایک ہی دفعہ نازل ہوئی ہیں اس کے بعد بسم اللہ اُتری۔ پھر بعد کا حصہ نازل ہُوا۔ اول آخر اگر بعد میں نازل ہو تو اس سے کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا۔ دوسرے دلائل کے ساتھ اعوذ باللہ پڑھنا لازم قرار دیا گیا ہے۔ اگرچہ اکثریت اسے مستحب ہی کہتی ہے۔ جن کے نزدیک قرآن کے امر کی وجہ سے اعوذ باللہ پڑھنا ضروری ہے۔ انہیں بسم اللہ کو بھی ضروری قرار دینا چاہیئے۔ کیونکہ قرآن میں ہی اقرا باسم ربک کا حکم آگیا ہے بہرحال یہ اجتہادی مسئلہ ہے۔

بعض روایات اس قسم کی ہیں جن کے متعلق حافظ ابن حجر نے کہا ہے۔ رجالہ ثقات، اذا قرأتم الفاتحۃ فاقرؤا بسم اللہ الرحمن الرحیم فانھا احدیٰ آیاتھا۔ اقرأ باسم ربک الذی خلق۔ اس میں پہلے تو اقرا باسم ربک کہہ دیا یہ تو امر ہوا لہذا رب کا حکم ہوا پڑھنا چاہیئے۔ آگے اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل کے لئے دلائل شروع کر دیئے یہ چیزیں لازمی ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ خالق ہے۔ خالق کا حکم ماننا چاہیئے۔ خالق بھی وہ جس نے انسان کو جمے ہوئے خون سے حسین و جمیل شکل انسانی میں پیدا کیا۔ حضرت انسان کا یہ حال ہے جب پروان چڑھا شعور و عقل کی دولت سے نوازا اور صحت و توانائی کی قوتیں عطا فرما دیں تو جھگڑنے پر اُتر آیا۔ فاذا ھو خصیم مبین۔

الفاظ حدیث کی وضاحت

اقرأ و ربک الاکرم۔ یہاں اللہ تعالیٰ کے کرم اور اس کی ربوبیت کا پھر ذکر کیا ہے۔ یہ عقلی دلائل ہیں۔ یہ آیات آپ لے کر جب واپس لوٹے تو آپ کا دل کانپ رہا تھا۔ یرجف فوادہٗ۔ فؤاد بعض کے نزدیک غشاء قلب یعنی دل کی جھلی کو کہتے ہیں اور بعض کے نزدیک قلب کو کہتے ہیں۔

دخل علی خدیجۃ بنت خویلد۔ آپ خدیجۃ الکبریٰ کے پاس آئے گھبرائے ہوئے اس گھبراہٹ کی وجہ یہ تھی کہ حضرت جبریل نے آپ کو تین دفعہ اتنا دبایا کہ آپ گھبرا گئے۔

حضرت خدیجہ آپ کی پہلی رفیقہ حیات تھیں۔ شادی کے وقت ان کی عمر چالیس سال تھی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر پچیس سال۔ جب تک وہ زندہ رہیں آپ نے کسی دوسری خاتون سے نکاح نہیں کیا۔ جب یہ فوت ہوئیں اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر پچاس برس کی تھی۔ گویا ایام شباب اور بھرپور

جوانی نہیں ختم ہو گئی۔

یہ حضرت خدیجہؓ کی تیسری شادی تھی اس سے پہلے اُن کے یکے بعد دیگرے دو شوہر تھے۔ جو فوت ہو چکے تھے۔ ایسی صراحت نہیں ذکر نہیں کہ دونوں فوت ہو چکے تھے یا ایک نے طلاق دی تھی اور دوسرا وفات پا چکا تھا۔ گویا حضور کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ کے تیسرے شوہر تھے۔ بعض لوگ نکاح کے وقت آپ کی عمر ۲۵ سال بھی بتاتے ہیں مگر زیادہ مشہور ۲۵ سال ہی ہے۔ فقال زملونی زملونی کپڑا اوڑھاؤ کپڑا اوڑھاؤ۔ آپ کو کپڑا اوڑھا دیا گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ سردی محسوس ہوئی تھی۔ عام طور پر احادیث میں آتا ہے کہ جس وقت آپ پر وحی نازل ہوتی تھی آپ اتنی حرارت اور گرمی محسوس کرتے کہ پسینہ پسینہ ہو جاتے تھے گویا جب وحی کا سلسلہ ختم ہوتا اس وقت آپ کا جسم مبارک پسینہ سے شرابور ہو جاتا تھا۔ بعد میں جب ہوا چلتی ہو گی تو سردی محسوس ہوتی ہو گی۔ اس بات کا امکان ہے کہ بخار ہی ہو جاتا ہو۔ بعض وقت ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ اعصاب پر زیادہ بوجھ پڑ جائے تو بخار کی سی کیفیت ہو جاتی ہے۔

جب آپ کو آپ کی وفا شعار ہمدرد و غمگسار بیوی نے کپڑا اوڑھا دیا کچھ دیر بعد روع اور گھبراہٹ کی کیفیت کافور ہو گئی اور آنجناب کی حالت معمول پر آگئی حضرت خدیجۃ الکبریٰ کا اصل مقصد بھی یہی تھا کہ کسی طور آپ کی گھبراہٹ دور ہو۔ جب گھبراہٹ دور ہو گئی تو پھر آپ نے آپ پر بیتی ہوئی مختصر روداد حضرت خدیجہ کو سنائی۔ چھوٹتے ہی یہ نہیں کہا کہ میں نبی بن گیا ہوں۔ گویا آپ نے نہایت دور اندیشی اور دانشمندی کا ثبوت دیا۔ کیونکہ اگر آتے ہی ساری صورت حال بیان فرما دیتے اور حضرت خدیجہ سن کر توقف اختیار کر لیتی تو اندیشہ تھا کہ اس سے آپ کو قدرے تکلیف ہوتی۔ اس لئے ہوشمندی کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایک بات بتا دی تاکہ اہلِ خانہ کا عندیہ اور ان کی سوچ کا اندازہ کر لیں کہ وہ کس نہج اور کس انداز پر سوچتی ہیں۔

ادھر حضرت خدیجہؓ نے بھی بڑی دانائی کا ثبوت دیا کہ پہلے کپڑا اوڑھا دیا تاکہ عارضی گھبراہٹ کا اثر زائل ہو جائے اور مطمئن اور ثبات قلب کے ساتھ بات کریں۔ گویا حضرت خدیجہؓ نے نہایت دانا حکیم کا کردار ادا کیا کہ پہلے علاج کرنا چاہیئے بعد میں روداد سننی چاہیئے۔ کیونکہ حضرت خدیجہؓ نے بھی یہ سمجھا تھا کہ میرا خاوند گھبرایا ہوا ہے۔

گھبراہٹ کی وجہ آپ کو یہ گھبراہٹ کیوں لاحق ہوئی۔ اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ نے گفتگو کی ہے۔۔۔۔ حافظ نے ڈر کے بارہ اسباب ذکر کئے ہیں۔ جن میں سے دوام مرض کو ترجیح دی ہے۔ دوام مرض کا مطلب یہ ہے کہ آپ کو اس بات کا اندیشہ محسوس ہونے لگا تھا کہ میں اس مرض کا دائمی مریض نہ بن جاؤں۔ بعض کا خیال ہے کہ آپ کو یہ خیال آیا ہو کہ مبادا یہ کہیں کہانت کی کوئی شکل ہو، کیونکہ کاہنوں کے پاس جن وغیرہ آتے ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس خیال کی پرزور تردید

لی ہے کہ آپ کو اس قسم کا واہمہ پیدا ہوا ہو۔ کیونکہ آپ کو اپنی نبوت کا یقین تھا۔ اس یقین کے پہلے ہی کچھ مقدمات مشاہدہ میں آچکے تھے۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ آپ الگ ہوتے اور خلوت میں یا محمدؐ کی آواز آتی اور آپ اس جگہ سے لپک کر جاتے اور اپنی مخصوص جگہ میں داخل ہو جاتے۔ بعض جگہ یہ بھی آیا ہے کہ انا جبریل کے الفاظ سماعت فرماتے کہ میں جبریل ہوں۔ آپ نے اس جانب توجہ نہ دی۔ لیکن جب غار میں جبریل آگئے تو اب یہاں جائے فرار کی کوئی سبیل نظر نہ آئی اور جبریل امین نے پکڑ لیا۔ بعض روایات میں آتا ہے کہ آپ گزر رہے ہوتے تو راستہ میں پتھر سلام کرتے۔ بحیرا راہب کا واقعہ بھی پہلے گزرا تھا جس نے کہا تھا کہ وہ نبی ہیں۔ گویا بچپن سے ہی نشانات نبوت مقدمات کی شکل میں ظاہر ہو چکے تھے۔

اس بناء پر آپ کو یہ خیال پیدا ہو چکا تھا کہ میں نبی بن جاؤں گا۔ حضرت خدیجہؓ نے بھی نکاح اسی خیال پر کیا تھا کیونکہ وہ پڑھی لکھی تھیں اور نہایت دور اندیش اور عاقبت اندیش خاتون تھیں وہ بھی کچھ علامات اور ابتدائی نشانیاں ملاحظہ کر چکی تھیں کہ شاید یہ نبی ہوں۔ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صاف طور پر کہہ بھی دیا تھا کہ میں تمہارے ساتھ نکاح اس لئے کرتی ہوں کہ شاید اللہ تعالیٰ تمہیں منصب نبوت پر سرفراز فرمادے تو مجھے یاد رکھنا۔ آپ نے فرمایا کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے نبی بنا دیا تو میں یاد رکھوں گا اگر نہ بنایا تو جو کام تو اللہ کے لئے کر رہی ہے اس کا اللہ تعالیٰ تمہیں صلہ دے گا۔

گویا آپ کو اپنی نبوت کا پورا یقین نہیں تھا۔ قرآن میں ارشاد ہے وما کنت ترجوا ان یلقیٰ الیک الکتاب۔ تمہیں امید نہیں تھی کہ کتاب ملے۔ کتاب کا ملنا بہت بلند مقام ہے۔ نبی تو کتاب نہ ملنے کی بھی صورت میں بھی ہو سکتا ہے یہ درجہ نیچے ہے یہ صورت بھی ہو سکتی ہے کہ صرف وحی ہو۔ اس قسم کی چیزیں بھی ہو سکتی ہیں۔ یہ جو کلمات آپ کو سکھائے گئے ہیں یہ بھی قرآن کی آیات ہی تھیں۔ اس کے پہلے اتنی امید نہیں تھی کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کلام نازل کریں گے۔ قرآن مجھ پر نازل کیا جائے گا۔ ولئن شئنا لنذھبن بالذی اوحینا الیک۔ دوسرے مقام پر ہے ما کنت تدری ما الکتاب ولا الایمان۔ اس ایمان اور کتاب کا تجھے کچھ علم نہیں تھا۔ ناگہانی طور پر ہی یہ بوجھ آپ پر ڈالا گیا ہے۔

خلوت نشینی

آپ نے خلوت نشینی اور کنج عزلت کی زندگی گزارنا اس لئے اختیار کیا تھا کہ اس سے مجھے غیبی چیزوں کے ساتھ تعلق ہو جائے۔ بعض لوگ اس قسم کی باتیں کرتے بھی ہیں۔ کیونکہ خالی مقامات میں چلے جانے سے جنات وغیرہ کو موقع مل جاتا ہے کہ اکیلا آدمی ہے وہ اس سے تعلقات پیدا کرنا پسند کرتے ہیں۔ یہ وجہ نہیں تھی اگر یہ وجہ ہوتی تو آپ کو غار حرا میں جبریل کی آمد کے وقت ڈرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ اور آپ کے ذہن میں شائد یہ خیال بھی پیدا ہو گیا کہ میں کاہن نہ بن جاؤں۔ یعنی ایک وسوسے کی شکل میں یہ صورت ہو سکتی ہے۔ مستقر بات نہ رہی ہو۔ حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ کتنی دیر تک استقرار رہا ہے۔ اس لئے یہ خیال نہیں ہو سکتا۔ قتل کی شکل بھی بیان

کی ہے کہ مجھے اتنا دبایا اور بھینچا گیا کہ مر نہ جاؤں۔ جبریل امین نے دو تین مرتبہ اتنے زور اور طاقت سے دبایا کہ اس کا دبانا اور بھینچنا میری قوت برداشت کی انتہا تک پہنچ گیا۔ یا اس بات سے ڈر گئے کہ نبی تو میں بن گیا ہوں لیکن یہ بوجھ اور ذمہ داری شاید مجھ سے اٹھائی نہ جاسکے۔ اور یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ چونکہ آپ نے زندگی بھر شرک وکفر نہیں کیا اور جس ماحول اور معاشرے میں آپ نے دعوتِ توحید کا آغاز کرنا تھا عرب کے بگڑے ہوئے معاشرے میں توحید کی تبلیغ کرنا موت کو دعوت دینے کے مترادف تھا۔ اس لئے راستے کی ان مشکلات اور مصائب سے ڈر گئے ہوں۔ کام تو واقعتاً بڑا کٹھن تھا۔ قرآن خود اس کی شہادت ان الفاظ میں دیتا ہے۔ سنلقی علیک قولاً ثقیلا۔ یا یہ سمجھا ہو کہ جب توحید کا اعلان ہوگا تو یہ بت پرست لوگ اسے ٹھنڈے پیٹوں کیسے برداشت کریں گے۔ اور میرے قتل کے درپے ہو جائیں گے یا یہ اندیشہ لاحق ہوا ہو کہ مجھے اپنا وطن عزیز چھوڑنا پڑے گا کہ میرے لئے اس ماحول میں ایام زندگی بسر کرنا ناممکن ومحال کر دیا جائے گا۔ بہرحال اس قسم کے قیاسات بیان کئے گئے ہیں۔ لیکن ابن حجرؒ نے مرض اور دوام مرض کو ترجیح دی ہے کہ ایسا نہ ہو میں مرض میں ہمیشہ کے لئے مبتلا ہو جاؤں اور کسی طور آرام نہ آئے۔

جبریل امینؑ جبریل امین وہ فرشتہ ہے جو سابق انبیاء کے پاس وحی لاتا رہا ہے یہود ان سے اچھی طرح شناسا تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جبریل کئی بار اتا جبریل کے الفاظ سے متعارف کرا چکے تھے۔ جبریل نے آپ کو بایں الفاظ " انك لنبی " نبوت کی بشارت نہیں دی تھی تاہم آپ کو پیشگی مقدمات کی بناء پر یقین تھا کہ میں نبی ہوں لیکن اس کا امکان بھی ہے کہ جبریل نے " انت نبی " کے الفاظ سے مژدہ سنایا ہو۔ اس کا ذکر کہیں نہیں ہے بہرحال حالات ایسے تھے جن سے آپ کو یقین تھا کہ منصب نبوت پر فائز کیا جانے والا ہوں۔

ورقہ بن نوفل کے پاس اس لئے گئے تھے کہ مائی صاحبہ خدیجۃ الکبریٰ کو ایک دوسری شہادت سے یقین محکم ہو جائے ویسے حضرت خدیجہ طاہرہ کے سامنے پہلے آثار نبوت آشکارا تھے جن کی وجہ سے وہ اپنی جگہ مطمئن تھیں۔ پہلے بنفس نفیس ورقہ بن نوفل کے پاس گئی تھیں اور سارا ماجرا سنایا تھا۔ انہوں نے سن کر کہا تھا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تمہارا خاوند نبی ہے۔ پھر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو لے کر گئی تھیں۔ تاکہ آپ کو بھی یقین ہو جائے کیونکہ حضرت خدیجہؓ کا ابھی خیال تھا کہ آپ کو اس امر کے متعلق شائبہ وہم نہ ہو۔ آپ اس وہم کو دور کرنا چاہتی تھیں۔

حضرت خدیجہؓ کا کردار جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھبرائے ہوئے واپس اہل خانہ کے پاس تشریف لائے تو نیک بخت خاتونِ خانہ نے آپ کو ڈھارس بندھائی۔ یہ تسلی اور تشفی دینا حضرت خدیجہؓ کی انتہائی دانشمندی اور دور اندیشی کا ثبوت ہے۔ اگر اس کی بجائے آپ یہ کہہ دیتیں کہ واقعی سنگین خطرہ ہے تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اور تشویش لاحق ہونے کا اندیشہ تھا اس طرح کام

کے مزید عذاب ہونے اور بگڑ جانے کا قوی امکان تھا۔ حضرت خدیجہؓ نے صرف معمول کے مطابق تسلی ہی نہیں بلکہ اللہ کی قسم کھا کر فرمایا لا یخزیك اللہ اللہ تعالیٰ آپ کو ہرگز مغموم و محزون اور رسوا نہیں کرے گا کیونکہ انك لتصل الرحم۔ آپ کا شیوہ صلہ رحمی ہے۔ صلہ رحمی بڑا عظیم کام ہے۔ غریب و نادار اور حاجت مند لوگوں کی حاجت روائی اور معاونت ان کی حالتِ زار دیکھ کر انسان کے دل میں رحم اور ہمدردی کے جذبات پیدا ہو جاتے ہیں اور صاحب استطاعت لوگ اُن سے تعاون کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ یہ فطری تقاضا اور انسان کے ضمیر میں ابھرا ہوا داعیہ ہے جس کے تحت وُہ ایسا کام کرتا ہے مگر اعزا و اقربا کے ساتھ نسلی اور نسبی تعلقات ہوتے ہیں باہمی رنجش بھی دنیاوی معاملات میں پیدا ہو جاتی ہے۔ جس سے انسان کے ضمیر کو ٹھیس لگتی ہے اور قطع تعلقات تک نوبت پہنچ جاتی ہے کیونکہ رشتہ داروں سے بسا اوقات غلطیاں اور بدعنوانیاں سرزد ہو جاتی ہیں اور انسان کا ضمیر ہمدردی اور تعاون میں آڑے آ جاتا ہے۔ جو آدمی باوجود ان امکانات کے اپنے رشتہ داروں سے حسن سلوک اور صلہ رحمی کرے وہ قابلِ تحسین اور داد و دہش کا مستحق ہے۔ ایسے ہمہ اوصاف انسان کو اللہ تعالیٰ ذلیل و رسوا نہیں کرتا۔

حضرت خدیجہؓ نے اس پس منظر میں حضور کو تسلّی دی کہ آپ کو جس میں یہ صفت بدرجہ اتم پائی جاتی ہے، اللہ تعالیٰ رسوا نہیں کرے گا۔ تسلی دینے کے ضمن میں دوسرا فقرہ یہ فرمایا وتحمل الکل۔ آپ بوجھ اٹھاتے ہیں۔ اس فقرے کا منشا یہ تھا کہ لوگوں پر جو قرض اور ناگہانی مصائب کے بوجھ آ پڑتے ہیں اُن میں آپ ایسے لوگوں کے بار ادا کرکے یا کرا کر بوجھ ہلکا کر دیتے ہیں اور تیسرا جملہ فرمایا وتکسب المعدوم اسے تکسب بھی پڑھا جا سکتا ہے۔ دوسری صورت میں یہ متعدی ہو گا۔ حافظ ابن حجر کا خیال ہے کہ تکسب بھی متعدی آ جاتا ہے۔ اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ آپ ایسے آدمیوں کے متلاشی رہتے ہیں جو معدوم یعنی فقیر ہوں تاکہ ان کی مدد کریں یا یہ معنی کہ ضرورت مند لوگوں کو کسب کرواتا ہے اور لوگوں سے ان کی ضروریات کے لئے امداد کروا دیتا ہے یا آپ ایسے کام انجام دیتے ہیں جو صفحہ ہستی سے معدوم ہو چکے ہیں اور چوتھا جملہ فرمایا وتقری الضیف۔ آپ مہمان نواز ہیں۔ مہمان خواہ اپنی برادری کا ہو یا غیر۔ آپ کا ہمخیال ہو یا مخالف۔ آپ کا دوست ہو یا دشمن سب کی مہمان نوازی فرماتے ہیں۔ دل کھول کر خوشی سے ان کی آؤ بھگت کرتے ہیں اور پانچواں فقرہ حضرت خدیجۃ الکبریٰ نے فرمایا وتعین علی نوائب الحق۔ جو حق کے نوائب یعنی حقیقتاً اور واقعتاً جو مصائب اور حادثات قوم کو پیش آ جائیں اُن میں لوگوں کی مدد کرتے ہیں۔ حق کا مطلب یہ ہے کہ باطل کے نوائب میں کسی کے کام نہیں آتے۔ مثلاً زنا کرے اور گرفت میں آ جائے تو اسے چھوڑانے کے لئے ایسے شخص کی مدد نہیں کرتے۔

وَرقہ بن نوفل

حضرت خدیجۃ الکبریٰ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ان مذکورہ الفاظ کے ساتھ تسلی دینے کے بعد آپ کو اپنے ابن عم ورقہ بن نوفل کے پاس لے گئیں۔ ورقہ بن نوفل

عیسائی ہو چکا تھا۔ زید بن عمرو بن نفیل اور ورقہ بن نوفل دونوں تحقیق حق کے لئے نکلے کیونکہ وہ دونوں ہی بت پرستی سے بیزار ہو چکے تھے۔ ورقہ بن نوفل کو ایسا پادری ملا جو مسیح علیہ السلام کے اصل دین پر تھا۔ چنانچہ ورقہ اس پادری سے متاثر ہو کر عیسائی بن گیا اور زید بن عمرو بن نفیل پہلے تو کسی یہودی سے ملا اور کہا کہ میں تمہارا مذہب قبول کرنا چاہتا ہوں۔ اس نے کہا جب تک اللہ کا غضب نہ اٹھاؤ گے اس وقت تک ہمارے مذہب میں شامل نہیں ہو سکتے۔ زید نے کہا میں اللہ کا غضب تو نہیں اٹھا سکتا۔ اس کے بعد وہ عیسائیوں کے پاس چلا گیا۔ پادری کو کہا کہ میں تمہارا مذہب قبول کرنا چاہتا ہوں اس نے کہا کہ جب تک تم لعنتی نہ بنو ہمارے مذہب کو قبول نہیں کر سکتے۔ زید نے کہا میں تو اللہ کی لعنت قبول کرنے کے لئے تیار نہیں۔ اس پادری نے کہا کہ تم مذہب حنیف میں داخل ہو جاؤ جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کا دین ہے۔

موسیٰ علیہ السلام اصل میں یہود کی ہدایت کیلئے آئے تھے دوسرے لوگ تو محض اچھا مذہب سمجھ کر داخل ہوتے تھے۔ کیونکہ یہ لوگ بت پرستی اور صنم پرستی کو بُرا تصور کرتے تھے اس لئے یہودیوں کا بھی خیال تھا کہ جو دوسرے لوگ داخل ہو رہے ہیں یہ پورے طور پر کامیاب نہیں ہو سکتے۔ یہ مسائل تو محض اسرائیلیوں کے لئے مخصوص تھے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام خاص طور پر بنی اسرائیل کے لئے آئے تھے دوسرے لوگوں کے لئے اور انتظام کیا ہوگا۔ جیسا کہ بنی اسماعیل بہت دیر تک پچھلی شریعت پر عمل پیرا رہے پھر اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ان من امۃ الا خلا فیھا نذیر۔ ہر امت میں کوئی نہ کوئی نذیر گزرا ہے۔

عربوں کی مذہبی حالت عربوں میں بھی انبیاء کے آنے کا ذکر ہے مثلاً ہود علیہ السلام، صالح علیہ السلام یہ عربوں میں گزرے ہیں۔ انہوں نے ان کو تسلیم نہیں کیا ان کے بقایا بھی موجود تھے حضرت اسماعیل سے لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک کے درمیانی عرصہ میں ان کی طرف کوئی نبی یا رسول نہیں آیا۔ تین سو سال قبل عمرو بن لحیؔ نے ان کے مذہب کا حلیہ بگاڑ دیا۔ اور بت پرستی کا رواج شروع کر دیا اور یہ اتنا طویل زمانہ اسی طرح بت پرستی میں گذرا، بت پرستی سے پھر آگے حجر پرستی، شجر پرستی کواکب پرستی، آفتاب و ماہتاب پرستی۔ حتیٰ کہ شخصیت پرستی تک نوبت پہنچ گئی۔ مصنوعی اور خود ساختہ خداؤں کا ایسا سلسلہ چلا کہ پھر ہر قبیلے کا خدا الگ الگ بنا لیا گیا۔ معاشرہ، دختر کشی، شراب نوشی اور زناکاری اور قتل و غارت، رہزنی اور چوری چکاری کے امراض خبیثہ کا میدان بن کر رہ گیا۔ ایسے ناگفتنی حالات اور ناپاک ماحول میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث کیا گیا۔ اللہ تعالیٰ کا دستور ہے کہ جب کسی قوم پر بعثتِ رسول سے اتمام حجت نہیں کر دیتا اُسے اس وقت تک صفحہ ہستی سے نیست و نابود نہیں کرتا اور نہ کسی عذاب میں گرفتار کرتا ہے۔ ارشادِ ربانی ہے۔ مَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا۔ زمانہ فترۃ میں اگر مذہب تھا اور لوگوں کو اس کا علم بھی تھا اس صورت میں وہ مکلف ہوں گے۔ بصورت دیگر اللہ تعالیٰ

کے ہاں ماخوذ نہیں ہوں گے۔ البتہ یہ صورت الگ نوعیت کی حامل ہے کہ ایک شخص مقدور بھر تلاش حق کے لئے کاوش، کوشش اور سعی کرتا ہے اس کے باوجود وہ حق پانے میں ناکام رہتا ہے اس کا کیا حکم ہے۔ یہ صورت بالکل نادر نوعیت کی ہے بلکہ بعض تو یہ کہتے ہیں اس قسم کی صورت ہے ہی نہیں سوائے فرضی کے اس کی کوئی وقعت نہیں۔ ایسا ناممکن ہے کہ ایک شخص جو حق وصداقت کا متلاشی ہے تلاش بسیار کے باوجود اپنی اس شبانہ روز تگ ودو میں ناکام رہے۔

اسلام ابتدائے آفرینش سے بنی نوع انسانیت کا فطری مذہب چلا آرہا ہے اس کی صداقت اور حقانیت کے ایسے واضح اور روشن دلائل ہیں کہ ہر جویائے حق اسے بآسانی سمجھ سکتا ہے۔ بعض نے ایسے شخص کو جو اپنی انتہائی جدوجہد اور کوشش کے بعد حق وصداقت پانے میں ناکام رہا ہے معذور قرار دیا ہے مثلاً زید بن عمرو بن نفیل نے کہا میں بت پرستی سے سخت بیزار ہوں لیکن میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کس طرح کروں گو یا بت پرستی سے بیزار ہو گیا تھا۔ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ قیامت کے روز وہ تنہا امت کا حکم رکھے گا۔

ورقہ بن نوفل بن اسد بن عبدالعزّٰی بن عم خدیجہؓ۔ ورقہ مائی خدیجۃ الکبریٰ کا چچازاد بھائی تھا وکان امرأ تنصر فی الجاهلیة۔ دور جاہلیت میں نصرانی بن گیا تھا وکان یکتب الکتاب العبرانی انجیل جو پہلے عبرانی زبان میں تھی اسے لکھتے تھے بعض روایات میں عربی کا لفظ آیا ہے۔ عربی میں ترجمہ کرتے ہونگے۔

انجیل کی زبان اس میں اختلاف ہے کہ انجیل کس زبان میں تھی۔ مسلمان کہتے ہیں کہ یہ سریانی زبان میں تھی۔ کیونکہ قرآن میں ہے کہ جو پیغمبر بھی آیا ہے وہ اپنی قوم کی زبان میں آیا ہے وما ارسلنا من رسولٍ الا بلسان قومه، سُریان شام کو کہتے ہیں۔ اہل شام کی زبان میں بھی الہام ہوتا ہو گا۔ اسی طرح آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جس قوم عرب کی طرف بھیجا گیا اس کی زبان بھی وہی تھی جو رسول کی زبان تھی۔ اس کے واسطے سے پھر دیگر اقوام بھی شامل ہو گئیں۔ بعض کہتے ہیں کہ آپ کو ساری زبانیں آتی تھیں۔ اللہ تعالیٰ کا دستور ہے کہ نبی کو اس کی قوم کی زبان میں بھیجا جاتا رہا تو ظاہر ہے عیسیٰ علیہ السلام کو اُن کی قوم کی زبان کے ساتھ مبعوث فرمایا ہو گا۔ اس سے صاف طور پر یہ واضح ہو جاتا ہے کہ آپ کو جو انجیل دی گئی تھی وُہ سریانی زبان میں تھی۔

انجیل کے لغوی معنی بشریٰ کے ہیں اُردو میں جسے خوشخبری کہتے ہیں۔ مسیح علیہ السلام کوئی نئی اور مکمل شریعت لے کر نہیں آئے تھے۔ تورات ہی ان کے لئے واجب التعمیل تھی۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے: مصدقا لما بین یدی من التوراة ومبشراً برسولٍ یاتی من بعدی اسمه احمد۔ اس بات کا اعلان اور خوشخبری دینے کے لئے تشریف لائے کہ جہاں والوں کے لئے نبی آخرالزمان تشریف لا رہے ہیں اس مژدۂ جانفزا کے ساتھ ان کے پیش نظر یہ بھی تھا کہ یہود نے اپنی شریعت میں جو شدت اختیار کر

لی تھی اور دنیوی جاہ و جلال اور زیب و زینت، آرائش و زیبائش کو فوقیت دے رکھی تھی اس کے مقابلے میں اخروی ابدی راحتوں اور مسرتوں کا گھر نظر انداز کر دیا تھا۔ مادیت ان کے رگ و ریشہ میں سرایت کر گئی تھی۔ اور روحانیت کو بالائے طاق رکھ دیا تھا۔ اس کا کسی قدر توڑ کریں۔ تاکہ آئندہ آنے والا معتدل نبی آئے تو اس کی شریعت سے متنفر نہ ہو جائیں۔

انجیل کا بغور ملاحظہ کیا جائے تو صاف طور پر معلوم ہوتا ہے آپ لوگوں سے کہتے تھے کہ تم صرف اسرائیلیوں کی طرف جانا اور کسی کی طرف نہ جانا کیونکہ میری بعثت صرف اور صرف بنی اسرائیل کی طرف ہے ان کا اپنا عام وعظ بھی یہی تھا۔ ایک عورت غیر بنی اسرائیل نے خدمت میں حاضر ہو کر استدعا کی کہ کچھ مرحمت فرمائیں۔ آپ نے واشگاف الفاظ میں فرمایا میں تو صرف بنی اسرائیل کی طرف بھیجا گیا ہوں دوسری کسی قوم کے لئے نہیں آیا۔ دوسری جگہ آپ نے یہاں تک فرمایا ہے کہ میں بچوں کی روٹی کتوں کو کیسے دے دوں۔ اس نے کہا کہ کتے بھی کچھ بچا کھچا کھا ہی لیتے تھے۔

حواریوں کے خیالات ایک اور بات کہتے ہیں کہ جب مسیح علیہ السلام اٹھا لئے گئے پھر حواریوں سے ملے تو اس وقت انھوں نے کہا کہ اس کی بشارت ساری دنیا کو عام کرو۔ اس سے استدلال کرتے ہیں کہ شائد ان کی بعثت عام ہے۔

اگر یہ بات تھی تو حواریوں کے زمانے میں بعض حواریوں نے اس خواہش کا اظہار کیا کہ لوگوں کو عیسائی بنایا جائے۔ اس اجتماع میں پطرس کے علاوہ دوسرے حواری بھی شامل تھے سب نے غور و خوض کیا اور بحث و تکرار کے بعد کسی ایک نے بھی یہ نہیں کہا کہ مسیح علیہ السلام نے کہا ہے کہ دوسری اقوام کو بھی داخل کرو۔ بلکہ اس اجتماع میں حواریوں کے دو گروہ ہو گئے۔ ایک گروہ کی رائے تھی کہ داخل ہو جائے۔ دلیل اس کی یہ پیش کی کہ اللہ تعالیٰ نے خود ان پر نور نازل کیا ہے جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے نور نازل ہو چکا ہے تو ہم اپنی طرف سے بپتسمہ پانی میں دے لیں تو اس میں کیا حرج ہے۔ دوسرے گروہ نے کہا کہ اس کا ہمیں حکم نہیں ہے۔ آخر فیصلہ ہوا کہ داخل کر لو۔

دوسری بحث اس مجلس میں یہ ہوئی کہ ان کو شریعت پر عمل کرنا چاہیئے یا نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ مسیح علیہ السلام نے ان باتوں سے متعلق کچھ نہیں کہا تھا۔ بعض کہنے لگے کہ جس پنجالی کو تمہارے باپ دادا نہیں اٹھا سکے ان کے گلے میں کیوں ڈالتے ہو۔ بس ان کو صرف اتنا لکھ دو کہ چار چیزوں کا خیال رکھیں مردار نہ کھائیں، غیر اللہ کی نذر نیاز نہ کھائیں، خون نہ کھائیں۔ چوتھی چیز خنزیر ہونا چاہیئے تھا۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے اس کی جگہ حرام کاری لکھ دیا۔ یہ تھوڑی سی تحریف اس میں ہوئی ہے یہود خنزیر کو حرام سمجھتے ہیں کیونکہ تورات میں یہ لفظ ہے بعض کہتے ہیں کہ یہودی اجتہادی طور پر اسے حرام سمجھتے ہیں کیونکہ قرآن میں آیا ہے کہ یہود پر ذی ظفر حرام کر دیا ہے۔ ذی ظفر کی یہودی ایسی

تعریف کرتے ہیں جس میں خنزیر داخل ہوجاتا ہے اور عیسائی یہ تفسیر نہیں کرتے۔

انجیل کی تدوین

انجیل مسیح علیہ السلام کے زمانے میں نہیں لکھی گئی کیونکہ آپ تو وعظ فرمایا کرتے تھے۔ ظاہر ہے وعظ اپنی قومی زبان میں ہی کرتے تھے۔ اور وہ سریانی زبان ہی تھی۔ رفع مسیح کے بعد کافی مدت گذر گئی۔ پھر ان کو خیال آیا کہ کچھ نہ کچھ لکھ دینا چاہیئے۔ چنانچہ متی، مرقس، لوقا اور یوحنا نے اپنی صوابدید اور معلومات کی بنیاد پر چار انجیلیں لکھیں جو انہی کے ناموں سے منسوب ہوکر منظر عام پر آگئیں۔ گویا متی، مرقس، لوقا اور یوحنا نامی اناجیل اربعہ کافی عرصہ بعد کی تصنیفات ہیں۔ ان اناجیل نویس حضرات کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ چاروں حواری تھے بھی یا نہیں۔ یوحنا کے متعلق کہتے ہیں یہ حواری ہے۔ بعض اسے بھی حواری تسلیم نہیں کرتے۔ یہ یوحنا وہ نہیں جو مسیح کا حواری تھا یہ کوئی دوسرا ہے۔ متی، مرقس وغیرہ کسی کے نزدیک بھی حواری نہیں ہیں۔ انہوں نے سنی سنائی باتیں جمع کردی ہیں۔

رفع مسیح کے ساٹھ ستر سال بعد سب سے پہلے جو انجیلیں لکھی گئی ہیں وہ یہی چار انجیلیں ہیں۔ یہ مسیح علیہ السلام کی سوانح عمریاں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کس زبان میں لکھی گئیں۔ ان کے سامنے تین زبانیں تھیں۔ ایک تو ان مصنفین کی مادری زبان ہے یہ سریانی زبان تھی دوسری یہود کی مذہبی زبان تھی اور یہ عبرانی تھی اور تیسری یونانی زبان حکومت کی تھی۔ سریانی زبان میں تو کسی نے نہیں کہا اس لئے بعض کہتے ہیں عبرانی زبان میں لکھی گئی اور بعض کہتے ہیں یونانی زبان میں لکھی گئی۔ ابھی تک کوئی فیصلہ نہیں کرسکے۔ کوئی قدیم نسخہ بھی ایسا نہیں ملا جس سے پتہ چلتا کہ انجیل اس زبان میں لکھی گئی۔ سب سے قدیم اور پرانا نسخہ جو ملا ہے وہ یونانی میں ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ کسی عبرانی کا ترجمہ ہے۔ عبرانی کا پرانا نسخہ ملا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یونانی کا ترجمہ ہے۔ اصل زبان کا پتہ ہی نہیں کہ کون سی زبان تھی وہ جس میں لکھا گیا۔ فارقلیط۔ پیراکلٹس کا معرب ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یونانی زبان میں لکھی گئی ہو۔ پیراکلٹس کے معنی احمد کے بن جاتے ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ عبرانی زبان میں احمد کے ساتھ ترجمہ کیا گیا ہے۔ قرآن مجید نے صاف فرمایا ہے: ومبشرا برسول یاتی من بعدی اسمہ احمد آج اس کا ترجمہ مُعزّی، مسلّی تسلی دینے والا۔ کیا ہے۔

اناجیل اربعہ کی حقیقت

اناجیل اربعہ سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ یہ چاروں مسیح علیہ السلام پر نازل ہوئی تھیں۔ یہ تو بعد میں چار آدمیوں نے مسیح علیہ السلام کی سوانح عمری قلم بند کی ہے اور چاروں نے اپنی معلومات اور یادداشتیں اور سنی سنائی باتیں جمع کردی ہیں یہی وجہ ہے کہ ان میں سے کسی نے نسب نامہ لکھا ہے اور کسی نے نہیں لکھا۔ واقعات میں بھی تھوڑا بہت ردوبدل ہوگیا ہے۔ ابن حزم کہتا ہے یہ انجیل نویس من اکذب البریۃ علی اللہ۔

قرآن مجید جسے انجیل کہتا ہے وہ تو مسیح علیہ السلام کے مواعظ تھے۔ بعد میں ان مواعظ کو جمع کرنے اور مسیح علیہ السلام کی سوانح عمری لکھنے والے متعدد ہیں اور اس تعدد کی وجہ بھی یہی ہے کہ وہ ایک بات پر متفق نہیں ہو سکے۔ انجیل قرآن مجید کی طرح نہیں ہے۔ قرآن ہم تک جبریل کے توسط سے پہنچا ہے۔ انجیل کو بھی اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب ہی کہا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے: واٰتینٰه الانجیل۔ انجیل یعنی خوشخبری دی اس کو۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے مسیح علیہ السلام کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارت کے لئے بھیجا تھا۔ ارشاد ہوتا ہے: مصدقا لما بین یدی من التوراة۔ ومبشرا برسول یأتی من بعدی اسمه احمد۔ صرف یہ مقصد ہے کہ پہلی کتاب کی تصدیق کروں اور آنے والے نبی کی آمد کی خوشخبری دوں اس کے سوا مسیح علیہ السلام کا کوئی اور مقصد نہیں تھا۔ پہلی کتاب کی تصدیق سے مراد تورات کی تصدیق تھی اور آنے والے نبی کی آمد کی خوشخبری دینی تھی۔ اس کا نام انجیل ہے۔ چنانچہ مسیح علیہ السلام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری کی خوشخبری لوگوں کو دے دی کہ اس کی بات مانو۔ جیسا کہ "رسولوں کے اعمال" نامی کتاب میں ہے اور پطرس کا وعظ بھی یہی تھا۔ کہ مسیح علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے آسمان پر اٹھا لیا ہے لہذا اے لوگو! توبہ کرو تا کہ اللہ تعالیٰ ان کو بھیجے اور ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو پیش گوئی موسیٰ علیہ السلام کی معرفت کی ہے اُسے پورا کرے۔ کہ اللہ تعالیٰ تمہارے بھائیوں میں سے مجھ سا نبی برپا کرے گا جو اس کی بات نہ مانے گا وہ امت سے نیست و نابود کر دیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ اس نبی کے منہ میں کلام ڈالے گا" یہ الفاظ تھے ان کے۔ اس کے بعد مسیح علیہ السلام تشریف لائے۔ یہ پیشین گوئی ان پر فٹ نہیں آتی کیونکہ مسیح مستقل صاحب شریعت نبی نہیں تھے۔ جیسا کہ خود انہوں نے فرمایا تھا کہ میں صرف اور صرف بنی اسرائیل کی طرف بھیجا گیا ہوں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مسیح علیہ السلام کی بعثت ایک مخصوص قوم کی طرف تھی اور انہیں دائمی شریعت دے کر نہیں بھیجا گیا۔ ان کی نبوت اور شریعت وقتی اور ایک مخصوص قوم اور مخصوص خطہ کے لئے تھی۔ مسیح علیہ السلام کی تبلیغ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کی دعوت توبہ کی جانب ترغیب تھی کہ تائب ہو جاؤ۔ اچھے کام کرو تا کہ مسیح تمہارا آئے اور وہ اس نبی سے پہلے نہیں آ سکتا جس کی نبوت عالم گیر، ہمہ گیر ہے اور جس کی دعوت جامع اور ساری اقوام کے لئے ہے جو اس نبی کی بات نہ مانے گا وہ صفحۂ ہستی سے نیست و نابود کیا جائے گا۔ یہ پیشین گوئی تورات میں بھی موجود ہے۔ اسی طرح رسولوں کے اعمال نامی کتاب اور پطرس کے مواعظ میں بھی موجود ہے۔ حضرت مسیح علیہ السلام نے زیادہ تر زور اسی پیشین گوئی پر دیا ہے۔ یہی خوشخبری تھی۔

یہاں ایک سوال ذہنی خلجان کا باعث بن سکتا ہے وہ یہ کہ قدیم مفسرین نے انجیل کے معنیٰ خوشخبری اور بشارت کئے ہیں یا انجیل بمعنی کتاب۔

قدیم مفسرین نے انجیل کو کتاب کے معنی میں لیا ہے وہ کتاب خوشخبری ہی تھی لغتاً انجیل کے معنی بشریٰ کے ہیں۔ احکام و شرائع کی کتاب نہیں تھی۔ شدت کی جو بعض باتیں پیدا ہو گئی تھیں انہیں منسوخ بھی کیا ہے مثلاً احل لکم بعض الذی حرم علیکم۔ یعنی بعض چیزیں جو تمہارے لئے حرام تھیں انہیں حلال کر دیا۔

مرزائیوں کو بھی بڑی دُور کی سُوجھی جیسے اندھے کو اندھیرے میں بڑی دُور کی سُوجھتی ہے۔ انہوں نے ایک رسالہ نکالا اور اس کا نام "بشریٰ" رکھ دیا کیونکہ مرزا جی بھی مسیحیت کا دعویٰ رکھتے ہیں تاکہ انجیل کی مناسبت ان پر فٹ بیٹھ جائے۔

تورات ایک مدوّن کتاب ہے اور قرآن بھی مدون کتاب خواہ مصحف عثمانی کی صورت میں عہد خلفاء راشدین میں مدوّن ہوا ہے۔ انجیل کی یہ حیثیت نہیں کہ مسیح علیہ السلام کے زمانے میں مدون ہوئی ہو۔ یہ الہامات ہیں جو مسیح علیہ السلام کو شامی زبان میں ہوتے تھے اور وہ لوگوں کو اسی زبان میں سنا دیتے تھے۔ کتابی شکل میں جو مدون کی گئی ہے یہ تو عبرانی میں ہوگی یا یونانی میں اور مکمل بھی بہت بعد میں کی گئی ہے انجیل کی اصل حیثیت تو مسیح علیہ السلام کی سوانح عمری کی ہے۔ بعض انجیل کی باتیں بھی آگئیں ہیں۔ موجودہ عیسائی دنیا تو ساری کو انجیل مقدس کہتے ہیں۔ حالانکہ انجیلیوں کی تعداد تو سینکڑوں تک پہنچتی ہے ان میں سے انتخاب کیا گیا اور چار کو معتبر قرار دیا گیا۔ قرآن تو ایک انجیل کہتا ہے اور یہ کم ازکم قابل اعتماد اور معتبر چار تو ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کی بیان کردہ انجیل اور ہے اسے خوشخبری جمع کچھ احکام کہہ سکتے ہیں اور عیسائی دنیا میں پائی جانے والی اناجیل اور ہیں البتہ ان میں کہیں اصل انجیل کے اقتباس ہو سکتے ہیں جنہیں اصل انجیل کے تراشے کہا جا سکتا ہے۔

حضورؐ کی غارِ حرا سے مراجعت

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی غارِ حرا سے مراجعت کا ذکر ہو رہا تھا۔ حضرت خدیجۃ الکبریٰ آپ کو ورقہ بن نوفل جو مائی صاحبہ کے چچازاد بھائی تھے کے پاس لے گئیں۔ ورقہ عربی اور عبرانی دونوں زبانوں پر دسترس رکھتے تھے۔ حضرت ام المومنین نے ان سے کہا اسمع من ابن اخیك اپنے بھتیجے کی بات سنو۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا نسب اوپر ورقہ سے جا ملتا ہے۔ اسی وجہ سے مائی صاحبہ نے ورقہ کو عبداللہ کی جگہ رکھا۔ اور اسی وجہ سے من ابن اخیك کہا۔ یہ سب قریشی ہیں۔ حضرت خدیجۃ الکبریٰ قبیلہ بنی اسد سے تھیں۔ بنی اسد بھی اوپر جا کر رسالت مآب سے جا ملتے ہیں۔

ورقہ بن نوفل نے کہا یا بن اخی اے بھتیجے۔ ماذا تری۔ فاخبر رسول اللہ ما رأی۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ساری واردات من وعن سنا دی۔ فقال ورقہ۔ ھذا الناموس۔ ورقہ نے کہا کہ یہ تو وہی ناموس ہے جو موسیٰ علیہ السلام اور دوسرے انبیاء رسل کے پاس آتا رہا ہے۔ ناموس کا معنی صاحب سرّ، سرّ خیر ہو تو اسے ناموس اور سرّ شر ہو تو اسے جاسوس کہتے ہیں۔ یہاں ناموس سے مراد فرشتہ ہے اور فرشتہ

بھی جبریل امین مراد ہے۔ جو حضرت موسیٰ علیہ السلام پر اللہ تعالیٰ نے نازل کیا تھا۔ مسیح علیہ السلام کا انہوں نے ذکر نہیں کیا موسیٰ علیہ السلام کا ذکر کیا۔ اگرچہ بعض روایتوں میں مسیح کا لفظ بھی آیا ہے لیکن اکثر روایات میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ہی ذکر آیا ہے۔ جس وقت ام المومنین حضرت خدیجۃ الکبریٰ تن تنہا پہلے ورقہ کے پاس تشریف لے گئی تھیں ممکن ہے اس وقت انہوں نے مسیحؑ کا ذکر کیا ہو مگر بعد میں جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی مائی صاحبہ کے ساتھ تشریف لے گئے اس وقت حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ہی ذکر ہوا۔ کیونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام عرب میں زیادہ مشہور و معروف تھے ان کی شہرت کی وجہ یمن میں یہود کی موجودگی تھی۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی تھی کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام صاحب شریعت نبی تھے۔ ان کی بعثت کے بعد قوم فرعون کو ان کی نافرمانی کی پاداش میں غرق کر دیا تھا۔ ان کے علاوہ ایک وجہ یہ بھی تھی کہ آپ کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ تشبیہ دی گئی تھی۔ سورہ مزمل میں ارشاد ہے۔ انا ارسلنا الیکم رسولاً شاهداً علیکم کما ارسلنا الی فرعون رسولاً۔ فعصی فرعون الرسول فاخذنٰه اخذاً وبیلاً۔

شریعتِ عیسوی مسیح علیہ السلام کی شریعت جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا نئی نہیں تھی۔ انہوں نے خود فرمایا تھا کہ میں تورات منسوخ کرنے کے لئے نہیں آیا بلکہ اس کو پورا کرنے کے لئے آیا ہوں جو کمی ہے اس کا نام نسخ ہو سکتا ہے بعض چیزیں حرام تھیں حلال کر دیں۔ مثلاً تورات میں لکھا تھا کہ اگر عورت پسند نہ ہو تو اسے طلاق دینی جائز ہے۔ مسیح نے اس سے منع کر دیا۔ تورات میں یہ بھی ہے کہ ایک آدمی متعدد ازواج رکھ سکتا ہے۔ انہوں نے انجیل میں منع کر دیا ہے۔ اس پر لوگوں نے اعتراض بھی کیا تھا کہ وہاں تو یہ لکھا ہے کہ جب کوئی عورت مرد کو پسند نہ ہو تو اسے طلاق دے کر رخصت کر دے۔ مسیح علیہ السلام نے جواب دیا کہ تمہاری سخت طبیعت کی وجہ سے یہ حکم دیدیا گیا ہے۔ عیسائی مذہب تو یہ ہے کہ جب ایک عورت نکاح میں آجاتی ہے تو وہ طوق لعنت کی طرح ہو جاتی ہے پھر کسی صورت الگ نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ خود اپنی موت مر نہ جائے یا خود مار نہ دیں۔ اسی لئے آجکل عیسائی زیادہ تر عورتوں کو قتل کر دیتے ہیں تاکہ دوسری عورت سے نکاح کر سکیں۔ ایک کی موجودگی میں چونکہ دوسری سے نکاح نہیں کر سکتے کیونکہ تعددِ ازواج ان کے ہاں ممنوع ہے اور طلاق بھی اسوقت تک ممنوع ہے جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس عورت نے زنا کا ارتکاب کیا ہے۔ بلکہ مسیح علیہ السلام نے تو یہاں تک کہا ہے کہ مطلقہ سے جو دوسرا آدمی نکاح کرے تو وہ زنا کرتا ہے اور طلاق دینے والا زنا کرواتا ہے۔ اتنی شدت اور سختی ہے اس میں۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ ابتداء میں صرف ایک عورت حوا ہی پیدا کی تھی۔ اس لئے ایک ہی عورت رکھنی چاہئے۔ مسیح علیہ السلام جو کچھ لے کر آئے اس کا نام انہوں نے تکمیل رکھا۔ وقتی تھی۔ حالات کی بنا پر حکم دیا گیا تھا۔ مسئلہ نہیں تھا۔

بہرحال متعلقہ مباحث کی وجہ سے بات دوسرا رخ اختیار کر لیتی ہے یہ بحث غیر متعلق نہیں ہوتی

کسی نہ کسی رنگ میں اس کا تعلق اصل مباحث سے ضرور ہوتا ہے۔ بات پہنچی تھی یہاں تک کہ حضور گرامیٔ قدر اپنی رفیقۂ حیات کے ساتھ ورقہ بن نوفل کے پاس تشریف لے گئے اور ان کے استفسار پر سارا ماجرا کہہ سنایا۔ ورقہ نے بڑی سنجیدگی اور متانت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عرض داشت سنی اور کہا۔ یٰلیتنی جذعًا یہاں کنت محذوف ہے اصل عبارت یوں ہوگی۔ یٰلیتنی کنت جذعًا۔ کاش کہ میں بھرپور جوانی میں ہوتا۔ جذعًا یہاں منصوب آیا ہے۔ ان، اِنّ، کان وغیرہ کے بعد بسا اوقات دونوں اسم منصوب آجاتے ہیں۔ اس صورت لیتنی کی "ی" اس کا اسم ہوگا اور جذعًا خبر ہوگی۔ اسم اور خبر دونوں منصوب[1] ہوگئے۔ اظہار ہمدردی کے لئے ورقہ کہہ رہے ہیں کاش اس وقت میں ایام شباب میں ہوتا اور میں تیری مدد کرتا جس وقت تیری قوم تجھے وطن سے نکال دے گی۔ یا اس طرح عبارت ہوگی۔ یٰلیتنی فیھا جذعًا اور اس طرح بھی ہو سکتی ہے، لیتنی اکون حیًّا کاش کہ میں زندہ رہتا اور جوان ہوتا۔ جس وقت تجھے گھر سے بے گھر کرے گی۔ صیغہ کے لحاظ سے معنی ماضی میں ہونا چاہیئے تھا یعنی جب تجھے تیری قوم نے نکالا۔ لیکن معنی اسم مضارع کے ہیں مضارع بھی ماضی کا معنی دے دیتا ہے۔ ماضی کا لفظ آئندہ کے واقعات پر اس لئے بولا جاتا ہے کہ وہ محقق الوقوع چیز ہوتی ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ۔ صور میں پھونکا گیا گویا بات ہو گئی۔ اس لئے کہہ دیا ہوگا۔ اذ یخرجك قومك۔ جب تجھے تیری قوم نکالتی۔

فقال رسول اللہ اَوَ مخرجیّ ھم معنی یہ ہوں گے أتقول مخرجیّ ھُم۔ آپ کا خیال ہے کہ وہ مجھے نکالنے والے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس پر بڑا استبعاد بیدار ہوگیا کہ میرا ان سے برادری کا گہرا اور قریبی رابطہ ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ مجھے صادق و امین کہتے ہیں۔ مجھے کیوں نکالیں گے اس پر طرہ یہ کہ میں جب نبی بھی بن گیا۔ نبی اپنی قوم کا بدخواہ نہیں ہوتا خیرخواہ ہمدرد اور غمگسار ہوتا ہے میں بھی ان کی بھلائی اور خیرخواہی کروں گا۔ ایسے خیرخواہ کو تو نکالنا نہیں چاہیئے۔ ورقہ نے جواب میں کہا۔ لم یأت احد قط بمثل ما جئت بہ۔ جو چیز آپ لے کر آنے والے ہیں وہ چیز اس سے پہلے جو بھی لایا ہے اس سے ضروری دشمنی کی گئی ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ پھر یہ ہوتا ہے کہ وہ وہاں ٹھہر نہیں سکتا اور مجبورًا اسے نکلنا پڑتا ہے۔

وان یدرکنی یومك انصرك نصرًا مؤزرًا۔ اگر مجھے تیرا وہ دن پالے جس روز تجھے بے گھر کر دیں گے میں تیری بڑی قوی مدد کرتا۔ اس کے بعد ورقہ زیادہ دیر زندہ نہیں رہے وفات پا گئے۔ بعض کہتے ہیں کہ ورقہ نے شام کی طرف تجارتی سفر کیا تھا۔ رہزنی اور ڈاکہ زنی کا دور تھا کسی نے مال و متاع چھیننے کی غرض سے انہیں قتل کر دیا۔ بعض کہتے ہیں وہ مکہ ہی میں مرے۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ بلال کے مسلمان ہونے تک زندہ

---

[1] اسم اور خبر دونوں منصوب آجاتے ہیں اسے عبدالرسول نے لکھا ہے۔

رہے اور بلال کو جب تکالیف اور مصائب سے دو چار ہونا پڑا تو ورقہ نے بلال سے کہا اُثبت یا بلال فانک علی الحق۔

اس میں اختلاف ہے کہ وہ مسلمان ہوئے یا نہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ مسلمان ہو گئے تھے۔ حضرت خدیجۃ الکبریٰ نے خواب میں انہیں سفید لباس میں ملبوس دیکھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پھر وہ ٹھیک ہے تصدیق تو اس نے آپ کی بہرحال کی تھی اس وجہ سے بعض کہتے ہیں کہ مسلمان ہو گئے تھے۔ بعض کہتے ہیں ابھی تک آپ نے نبوت کا اعلان نہیں کیا تھا۔ انہوں نے تو اپنی فراست سے بتایا تھا کہ یہ نبی ہیں گویا آپ کے دعویٰ سے پہلے ہی تصدیق ہو گئی۔

فترۃ الوحی کا دور جب یایھا المدثر قم فانذر کی آیت نازل ہوئی اور اعلان کا حکم ہو گیا پہلے اڑھائی تین سال تو فترۃ کے ہیں۔ بعض کہتے ہیں تھوڑے دن ہیں۔ ان دنوں میں کفار کی شدت نہیں تھی اور محاذ آرائی کا میدان بھی گرم نہیں ہوا تھا کیونکہ کفار کے خلاف ابھی تک کوئی بات ہوئی ہی نہیں تھی۔ جب منکرین کو انذار کا حکم ہوا اور آپ نے دعوت کا آغاز کیا تو کفار نے سختی کرنا شروع کر دی۔ پھر یہ معنی کرتے ہیں کہ لم ینشب ورقہ۔ دیر سے فوت ہوا تھا۔ بہرحال اس کا تذکرہ نہیں آیا۔ اس واقعہ اور وفات کے درمیان کے عرصہ میں اس قسم کا کوئی واقعہ معلوم نہیں ہوتا۔

وفتر الوحی۔ پھر وحی رُک گئی۔ زمانہ فترۃ میں اختلاف ہے پھر فترۃ کیوں ہوئی۔ فترۃ اس لئے ہوئی کہ آپ غارِ حرا میں جبریل امین کی آمد پہ ڈر گئے تھے۔ بوجھ پڑ گیا تھا۔ ضرورت اس کی تھی کہ آپ کو کچھ وقفہ دیا جائے تاکہ آپ سنبھل جائیں اور پھر از سرِ نو دوبارہ شوق پیدا ہو جائے اور اس اشتیاق کی وجہ سے دوبارہ رابطہ قائم کیا جائے۔ زمانہ فترۃ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھی پہاڑ کی چوٹی پر چڑھ جاتے تاکہ اپنے آپ کو نیچے گرا کر ختم کر دیں۔ یہ بھی ایک قسم کا شوق تھا۔ اس دوران میں جب کبھی جبریل ظاہر ہو جاتا تو آپ کو تسلی اور تشفی ہو جاتی۔ جبریل آواز دیتے انک نبی ھذا الوقت، انک علی الحق۔ آپ کا کمال اشتیاق تھا کہ اپنے محبوب سے ملنے کی خاطر جان دینے کے لئے آمادہ ہو جاتے۔ بہرحال اس عرصہ بندش کو فترۃ سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسا کہ صوفیوں میں اس قسم کا زمانہ ہوتا ہے جس کو یہ لوگ شُکر کا زمانہ کہتے ہیں۔ بعض وقت تجلیات ذرا ختم ہو جاتی ہیں ان کے ختم ہونے پہ ان کے دل میں گھبراہٹ بے چینی، اضطراب اور بے تابی ہو جاتی ہے۔ یا ایسا بھی صوفی لوگ کرتے ہیں کہ امتحان کی غرض سے اپنے کسی مرید کو دو تین ماہ کے لئے اپنے سے الگ کر سکتے ہیں یہ دیکھنے کے لئے کہ اس کے دل کی کیفیت واقعی ویسی ہی ہے یا اس میں تبدیلی اور تغیر پیدا ہو گیا ہے۔ بعض میں انعکاسی اثر کی وجہ سے بھی صفائی کی روشنی پیدا ہو جاتی ہے۔ انعکاسی اثر کے بعد پھر ذاتی اثر پیدا ہوتا ہے جب ذاتی اثر ہو جاتا ہے پھر اجازت ملتی ہے۔ فترۃ کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ وہ اثر اچھی طرح مستحکم ہو جائے۔ اس کا یہ مطلب نہ ہو کہ جبریل

ملے تو اثر ہو نہ ملے تو نہ ہو۔

حدیث کی سند

قال ابن شہاب۔ اس سند کے ساتھ ابن شہاب نے ایک اور واقعہ بیان کیا ہے۔ پہلے واقعہ کی سند اور تھی اور اس واقعہ کی سند یہ ہے ابوسلمہ کے واسطہ سے پہلی سند حضرت عائشہ صدیقہ سے عروہ کے واسطہ سے تھی۔ اور یہ وہ سند نہیں۔ بعض نے لکھا ہے کہ یہ بھی ایک تحویل ہے۔ لیکن تحویل کا طریقہ یہ ہے کہ سند شروع سے اور ہوتی ہے اوپر جاکر مل جاتی ہے۔ یہ تو کوئی طریقہ نہیں کہ اوپر سے دو سندیں ہو جائیں اس کو تحویل کوئی نہیں کہتا یہ تو اپنی طرف سے ایک اصطلاح بنا لی ہے۔ تحویل ہمیشہ شروع سے ہوتی ہے یہ تو آخر میں سند کے اندر اختلاف ہو گیا۔ پہلے سند ہشام کے واسطہ سے حضرت عائشہ صدیقہ تک پہنچتی ہے اور یہ ابوسلمہ کے واسطہ سے جابر تک پہنچتی ہے۔ وہی پہلا واقعہ جو تھا اس کا نتیجہ جابر سے بھی ابوسلمہ کے واسطہ سے مروی ہے۔

اس روایت میں دھو کی ضمیر جابر کی طرف راجع ہے یا رسول اللہ کی طرف احتمال اگرچہ دونوں کا ہے مگر صحیح بات یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے۔

آپ نے زمانہ فترۃ کی حدیث سناتے ہوئے فرمایا۔ بینا انا امشی میں چل رہا ہوں کہ آواز سنتا ہوں آسمان کی جانب سے۔ میں نے اس طرف اپنی نظر اٹھائی پس ناگہاں کیا دیکھتا ہوں کہ وہی فرشتہ ہے جو غار حرا میں آیا تھا۔ میں نے اسے ایک کرسی پہ آسمان اور زمین کے درمیان ایک معلق جگہ پر بیٹھا ہوا دیکھا۔ آپ کے لئے یہ بھی ایک خطرے والی چیز تھی کیونکہ فضا میں معلق جگہ پہ کوئی انسان تو نہیں ہو سکتا اور کوئی چیز ہی ہو سکتی ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ فرعبت میں اس سے مرعوب ہو گیا۔ اور اپنے گھر واپس آیا اور اہل خانہ سے کہا زملونی مجھے کپڑا اوڑھاؤ۔

پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی یا ایھا المدثر قم فانذر۔ وربك فكبر۔ وثيابك فطهر والرجز فاهجر۔ ولا تمنن تستكثر، ولربك فاصبر۔ یہاں والرجز تک لکھا ہے۔ اے کپڑا اوڑھنے والے کھڑا ہو جا، لوگوں کو ڈرا، یہاں تبشیر کا ذکر نہیں کیا کیونکہ زیادہ تر مخاطب کفار ہی تھے وہ بت پرستی میں مبتلا تھے اس لئے انہیں انذار کی ضرورت ہی تھی۔

وربك فكبر۔ اپنے رب کی بڑائی بیان کر۔ اس سے بعض نے استدلال کیا ہے کہ اللہ اکبر سے نماز کی ترغیب دی کہ نماز کا آغاز اللہ اکبر سے کرنا چاہیئے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ خواہ کسی کلمہ سے نماز شروع کی جائے مثلاً اللہ اجل یا اللہ اعظم بھی کہے تو نماز میں داخل ہو سکتا ہے۔ بعض حنفی کہتے ہیں کہ یہ عقلی بات ہے مطلب یہ ہے کہ انہوں نے تکبیر کی ایک تنقیح مناط یہ نکالی ہے۔ تکبیر کا حکم کیوں ہے کہتے ہیں اس واسطے ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور بڑائی ہوتی ہے۔ تنقیح مناط میں جو علت بیان کی جاتی ہے وہ متعدی نہیں ہوتی وہ وہیں تک محدود رہے گی یعنی وہ تعظیم صرف اللہ اکبر میں ہی ہے دوسرے کسی

لفظ میں نہیں ہے۔

اسی واسطے احناف کے نزدیک بھی اللہ اکبر واجب ہے۔ دوسرا کلمہ کہہ کر نماز شروع نہیں کر سکتا وہ تو صرف تنقیح مناط ہے اس میں علت متعدی نہیں ہوتی قیاس میں علت متعدی ہوتی ہے۔ ان کی کتابوں میں تو یہی لکھا ہوا ہے کہ اللہ اجل سے نماز شروع ہو جائے گی۔ ممکن ہے انہوں نے سمجھا نہ ہو۔ ابن ہمام اللہ اکبر کو واجب کہتے ہیں۔ فرض تو نہیں کہا پھر بھی واجب ہی کہا ہے۔ واجب کے چھوڑنے سے نماز باطل نہیں ہوتی۔

امام ابو حنیفہؒ کی تائید میں امام ابن حجر کی تقریر

فتح الباری میں اس مقام پر عجیب تقریر کی ہے وہ تقریر امام ابو حنیفہ کی تائید میں ہے کہتے ہیں

وربك فكبر کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اللہ اکبر کہو اس کا مطلب یہ ہے کہ اپنے رب کی تعظیم کر یہ گویا قصر نہیں جیسا کہ سلفی لوگ کہتے ہیں۔ قصر ہو تو اللہ اکبر قل اللہ اکبر کے معنی میں ہو گیا یا سبح کے معنی ہوں گے سبحان اللہ کہو۔ یہ بات نہیں۔ یہ قصر نہیں ہے قصر ہو پھر تو اللہ اکبر ثابت ہو گیا۔ کہتے ہیں قصر اس جگہ ہوتا ہے جہاں دو جملوں سے فعل کو اخذ کیا جائے جیسا کہ سَبْحَلَ یعنی قال سبحان اللہ۔ حَمْدَلَ قال الحمد للہ۔ هَلَّلَ قال لَآ اِلٰهَ الا اللّٰه۔ یہ تو ہوا قصر۔ کبر۔ سبح۔ ان الفاظ کے معنی قال اللہ اکبر۔ قال سبحان اللہ ضروری نہیں۔ صرف تسبیح اور تعظیم کے معنی ہوتے ہیں۔ تسبیح اور تعظیم سبحان اللہ، اللہ اکبر بھی ہو سکتی ہے اس کے بغیر بھی ہو سکتی ہے۔ ایک کا نام نحت رکھنا چاہیئے اور ایک کا نام قصر رکھنا چاہیئے۔ کیونکہ جو جملہ سے ماخوذ ہو جیسے سَبْحَلَ ہے اس میں مفعول نہیں آتا اور کبر کا مفعول آتا ہے۔ جیسے کبّر اللہ۔ حالانکہ جو جملہ سے ماخوذ ہو اس میں بھی کبھی آ جاتا ہے۔ جیسے هَلَّلَ اللّٰه۔ یہ بیان کرنے کے بعد کہا ہے۔ یہ نکتہ تنقیح مناط کے لئے بیان کیا گیا ہے۔ ورنہ یہ کوئی مذہب نہیں۔ مذہب تو وہی ہے کہ جس طرح نماز شروع کرتے ہیں اسی طرح کرنی چاہیئے یعنی اللہ اکبر سے۔

بعض لوگ کہہ سکتے ہیں کہ اتنا صاحب علم اور متقی انسان ہونے کے باوجود امام ابو حنیفہؒ اس قسم کی باتیں کیوں کرتے تھے۔ وہ اس لئے کرتے تھے کہ اُن کے نزدیک تکبیر سے تعظیم مراد ہے۔ تنقیح مناط جیسا کہ بتایا گیا ہے کہ تکبیر کا حکم کیوں ہے اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اس میں تعظیم پائی جاتی ہے تو گویا جس بات میں عظمت ہو وہ کہنی جائز ہوتی ہے۔ اغلب خیال ہے کہ انہوں نے اس قسم کی بات کہی ہو۔ ہدایہ والے نے قرآن کی اس آیت کا ذکر کیا ہے وذكر اسم ربه فصلى اللہ کا نام لیا۔ اس میں یہ ذکر نہیں کہ کون سا نام لیا۔ قرآن کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ کسی واقعہ کی طرف اشارہ ہو۔ جیسا کہ بعض کہتے ہیں کہ یہاں عید الفطر کی طرف اشارہ ہے۔ اس میں تکبیریں کہی جاتی ہیں۔ بعد میں نماز پڑھی جاتی ہے۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ اس کا یہی معنی لیا جائے۔ اس آیت میں ہر نماز کا ذکر ہے۔ پھر تزکّی کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انسان اپنے دل کو پاک کرے۔ وضو کے معنی بھی تو نہیں لیا جا سکتا۔ اس میں ہر طرح کی طہارت

شامل ہے۔ ذکر اسم ربہ میں ذکر اذکار آگے پیچھے سب شامل ہیں فصلی الگ ہے۔ کوئی ضروری نہیں کہ ذکر اسم ربہ میں ذکر سے مراد تکبیر تحریمہ ہی ہو۔

مولوی عبدالعزیز رحیم آبادی ایک دفعہ آئے نیک اور متقی آدمی تھے۔ انہوں نے ذکر اسم ربہ فصلی کا معنی کیا کہ اللہ اکبر کہا فصلی پھر فاتحہ پڑھی کیونکہ صلوٰۃ فاتحہ کا نام ہے۔ اس طرح جو جاہے معنی کرتا پھرے۔

اللہ اکبر کے بارے میں فقہاء کے اقوال

دیکھنا تو یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو فرمایا لا تتم صلوٰۃ احدکم لا تصح بھی ہے حتی یتوضاء فیستقبل القبلۃ فیقول اللہ اکبر حدیث کے یہ الفاظ ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ اکبر کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ امام احمد بن حنبل کا یہی مذہب ہے کہ اللہ اکبر کہے گا تو نماز ہو گی ورنہ نہیں ہو گی۔ شافعی کہتے ہیں اللہ اکبر میں الاکبر کہہ دیں تو کوئی حرج نہیں یعنی الف لام کا اضافہ کر دیں۔ امام ابو یوسف کہتے ہیں الکبیر بھی کہہ دیں تو کوئی حرج نہیں کیونکہ اس کا اشتقاق تکبیر سے ہے۔ امام احمد بن حنبل کا مذہب وہی ہے کہ اللہ اکبر کے بغیر نماز نہیں ہو گی کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے یہ سب باتیں سماعی ہوتی ہیں۔ ممکن ہے یہ حدیث انہیں پہنچی نہ ہو اس لئے اس قسم کی باتیں کی ہیں۔ حدیث کے الفاظ صاف ہیں۔ نیز ایک حدیث ہے تحریمھا التکبیر و تحلیلھا التسلیم۔ تسلیم کے بارے میں بھی امام ابوحنیفہ تنقیح مناط بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تسلیم کے ساتھ بھی چونکہ نماز سے انسان نکل جاتا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایسی کوئی کلام جو نماز کے منافی ہو کہنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے مثلاً السلام علیکم کسی سے کہنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے لہٰذا اس سے یہ ثابت ہوا کہ جو چیز بھی نماز کو توڑتی ہو وہ نماز کو توڑنے کے لئے کہی جا سکتی ہے۔ مثلاً کسی کو گالی دے دی یا عمداً گوز مار دی۔ اس سے بھی کام چل جاتا ہے۔

اگر تنقیح مناط ہو پھر تو یہ بات ٹھیک نہیں کیونکہ تنقیح مناط کا مطلب یہ ہے کہ اسلام علیکم کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ نماز کے منافی ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ دوسری چیز بھی کہنی چاہیے۔

ابن ہمام نے تو اسلام علیکم کو واجب کہا ہے البتہ جو صرف یہ کہتے ہیں کہ خروج بصنع المصلی یہ فرض ہے گویا یہ بھی اس کا حصہ ہے یہ اور چیز ہے کہ گوز مار دے اس میں بھی کوئی حرج نہیں۔ تنقیح مناط کے لئے تعدیت ضروری نہیں۔ اس لئے بعض حنفی کہتے ہیں کہ ہمارا یہ مذہب نہیں ہے کہ کوئی گوز مار دے تو نماز پوری ہو جاتی ہے بلکہ یہ تنقیح مناط کی ایک شکل ہے کہنا اسلام علیکم ہی چاہیئے۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خروج بصنع المصلی فرض ہے خواہ وہ کسی صورت میں ہو ان پر یہ اعتراض آتا ہے حنفیہ نے تو خود اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ خروج بصنع المصلی اگر فرض ہو تو فرض کے ادا کرنے سے ثواب ملتا ہے پھر تو گوز مارنے پر بھی ثواب ملنا چاہیئے۔ حالانکہ یہ تو ایک مذاق اور استہزاء ہے۔

اگر یہ بات کہی جائے کہ صرف تنقیح مناط ہے۔ اس کا تو پھر مطلب یہی ہوا کہ دوسری چیزیں بھی کہنی جائز ہیں پھر تو یہ صورت صحیح ہو سکتی ہے جیسا کہ ابن ہمام کا خیال ہے کہ اسلام علیکم واجب ہے۔

وربك فكبر وثيابك فطهر۔ ترکیب اس کی اس طرح ہوگی کہ کبر پہلے محذوف ہوگا یعنی کبر ربک ہو جائے گا۔ والرجز فاهجر۔ رجز کے معنی گندگی اور بت کے کرتے ہیں۔

امام بخاری کا مسلک یہ ہے کہ نماز کی حالت میں اگر انسان کے جسم پر کوئی گندگی گر جائے یا لگ جائے تو وہ نماز پڑھ سکتا ہے۔ جب کہ اسے اس کا علم نہ ہو۔ بعد میں اس کا پتہ چلے کہ اس کے کپڑے ناپاک ہیں ایسی صورت میں اس کی نماز ہو جائے گی۔

امام مالک کہتے ہیں کہ صحت نماز کے لئے نجاست کا دُور کرنا شرط نہیں ہے۔ احناف کے نزدیک نماز نہیں ہوتی۔ اگر بعد میں اس کا علم ہو جائے تو نماز کا اعادہ کرے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک دفعہ نماز پڑھ رہے تھے۔ کفار نے اونٹنی کی اَوْلی (جیر) لاکر آپ پر ڈال دی آپ کو اس کا علم نہ ہوا اور نماز پڑھتے رہے۔ کسی نے حضرت فاطمہؓ کو بتایا کہ کفار نے یہ ناز یبا حرکت کی ہے۔ انہوں نے آکر اُتار دی۔ سلام پھیرنے کے بعد آپ نے ان کے لئے بد دعا بھی کی۔ امام بخاری نے اس سے استدلال کیا ہے کہ حالتِ نماز میں اگر گندگی اور پلیدی جسم پر پڑ جائے تو نماز ہو جاتی ہے۔

حنفی اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ واقعہ وثیابك فطهر والرجز فاهجر سے پہلے کا ہے۔ اس آیت کے نزول کے بعد کپڑوں کو پاک رکھنے کا حکم ہوا ہے۔ حافظ ابن حجر نے کتاب التفسیر میں یہ روایت بیان کی ہے یہاں نہیں کی۔ اس پر انور شاہ صاحبؒ نے کہا ہے کہ حافظ بڑا بخیل آدمی ہے ہماری جو دلیل تھی وہ یہاں بیان نہیں کی حالانکہ اسے علم ہے وہ دراصل چاہتا نہیں کہ حنفی فائدہ اٹھائیں دلو جناح بعوضة خواہ وہ فائدہ مچھر کے پر جتنا ہی کیوں نہ ہو۔ اسی لئے انہوں نے وہ روایت جہاں کتاب الصلوٰۃ کا باب باندھا وہاں نہیں لکھی اور کتاب التفسیر میں جا لکھی۔

یونہی بے سمجھے بات منہ سے نکالنا کوئی علمی دانشمندی نہیں اصل حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کی صحت میں ہی کلام ہے اگر حافظ نے اس پر کلام نہیں کیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ واقعہ اس آیت کے نزول سے پہلے فترہ کے زمانے کا ہو تو اس وقت آپ مبلغ ہی نہیں تھے۔ تبلیغ کا آغاز ابھی ہوا ہی نہیں تھا۔ مخالفت اور دشمنی شروع نہیں ہوئی تھی تو کفار نے آپ پر گندگی ڈالی کیسے اس قسم کی ناز یبا حرکات کا آغاز اس وقت ہوا جب نزاع کی ابتداء ہوئی۔ ظاہر ہے کہ نزاع اس آیت کے نزول کے بعد پیدا ہُوا ہے اس لئے یہ واقعہ آیت کے نزول سے پہلے کا معلوم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے حافظ ابن حجر نے یہاں ذکر نہیں کیا ویسے واقعہ چونکہ حدیث میں ہے اس لئے بطور واقعہ کے اسے بیان کر دیا ہے۔ یہاں اس لئے بیان نہیں کیا کہ حافظ سمجھتا تھا کہ یہ واقعہ اس آیت سے بعد کا ہے اور یہ آیات پہلے نازل ہوئی ہیں اور اس

وقت کفار مکہ سے نزاع شروع ہو چکا تھا۔ لہذا یہ کہنا درست نہیں کہ حافظ کو احناف سے دشمنی ہے۔

البتہ راوی نے جو یہ کہہ دیا ہے کہ اس واقعہ کے بعد آیت اتری ہے اس کا مطلب دراصل یہ ہے کہ یہ واقعہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعہ سے مشابہ ہے جس طرح کہ اس آیت سے پہلے کا ہوتا ہے۔ کبھی کبھی راوی واقعہ کو اس طرح بھی بیان کر دیتے ہیں۔ یعنی اس واقعہ کا تعلق اس آیت سے اترنے سے پہلے کے حالات سے ملتا جلتا ہے جیسا کہ عبداللہ بن عمرؓ نے کہا تھا۔ سورۂ برأت کی آیت زکوٰۃ کے اترنے سے پہلے کی ہے۔ حالانکہ سورۂ برأت قرآن کی آخری سورت ہے۔ والذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم۔ یوم یحمیٰ علیھما فی نار جہنم فتکویٰ بھا جباھھم وجنوبھم وظھورھم۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مال کا جمع کرنا بالکل منع ہے جو مال جمع کرے گا اس مال کو دوزخ کی آگ گرم کر کے جمع کرنے والے کی پیشانی اور پیٹھ کو داغا جائے گا حالانکہ آیت اخیر میں ہے۔ ابن عمرؓ نے کہا تھا کہ یہ واقعہ پہلے کا ہے۔ قبل ان تنزل الزکوٰۃ قسم کے الفاظ کہے ہیں۔

شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ ان کا مطلب یہ نہیں کہ زکوٰۃ کے نازل ہونے سے پہلے کا واقعہ ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہے تو واقعہ بعد کا مگر اس کا اطلاق اس واقعہ سے ملتا جلتا ہے جو زکوٰۃ سے پہلے ہوتا ہے۔ یہاں بھی اس طرح ہے واقعہ بعد کا ہے لیکن راوی کا یہ کہنا کہ وثیابک فطھر کے اترنے سے پہلے کا ہے اس کا معنی یہ ہے یہ واقعہ اس آیت سے پہلے کے حالات سے ملتا جلتا ہے اس کا مطلب دراصل یہ ہے کہ اس آیت میں جو ذکر کیا گیا ہے وہ عمد پر محمول ہے یعنی انسان جان بوجھ کر کہ اس کے کپڑے ناپاک ہیں نماز پڑھے تو ایسا نہیں کرنا چاہیئے۔

حافظ نے یہ روایت دراصل اس واسطے یہاں بیان کی ہے کہ کافروں کا ذبیحہ مردار کے حکم میں ہے بعض کہتے ہیں چچڑا اعصابی ہوتا ہے اس لئے امکان ہے کہ گندگی وغیرہ نہ لگی ہو۔

بعض کا خیال ہے آپ اس وقت جو نماز ادا فرما رہے تھے وہ فرض نہیں تھی۔ پہلے دو نمازیں فرض تھیں۔ بعد میں واقعہ معراج پر پانچ فرض ہوئیں۔ فرض اور نفل دونوں نمازوں کے لئے شرط تو ایک ہی ہے۔ یعنی پاک بدن، پاک لباس، پاک جگہ وغیرہ۔ اس لئے اگر کوئی یہ کہے کہ نفل نماز ہو گی اس لئے پلیدی اگر بدن ولباس پر لگ بھی گئی تو کوئی حرج نہیں۔ یہ اندازِ فکر اور طرزِ استدلال صحیح نہیں۔

امام بخاری کا مسلک صحیح ہے ان کے مسلک کی تائید میں ایک اور حدیث بھی بیان کی جاتی ہے وہ مدینہ کا واقعہ ہے کہ آپ نماز پڑھا رہے تھے نعلین پہنی ہوئی تھیں۔ مقتدی بھی جوتوں سمیت نماز پڑھ رہے تھے۔ آپ نے اپنی چپلیاں اتار دیں۔ لوگوں نے بھی اتار دیں۔ نماز سے فارغ ہو کر آپ نے دریافت فرمایا کہ تم لوگوں نے چپلیاں کیوں اتار دیں۔ انہوں نے کہا آپ نے اتار دیں تو ہم نے آپ

کی اقتدا میں اتار دیں۔ آپ نے ارشاد فرمایا مجھے تو جبریل نے کہا تھا کہ تمہارے جوتے میں کچھ نجاست ہے اس لئے میں نے اتار دی تھیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے اپنی نماز دہرائی نہیں جتنا حصہ پڑھ چکے تھے نجاست کا علم ہونے کے بعد بھی اسے برقرار رکھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ پلیدی اگر کسی کپڑے میں یا جوتے میں یا بدن میں لگی ہوئی ہو اور لاعلمی میں اسی طرح نماز پڑھ لے تو وہ نماز ہو جائے گی۔ اس لئے آپ نے فرمایا ہے کہ جب مسجد میں آؤ تو جوتا دیکھ لیا کرو اگر کوئی چیز لگی ہو اسے رگڑ لو۔ بس رگڑ لینا ہی کافی ہے یا جوتا اتار کر نماز پڑھ لو۔ آپ نے جوتے کے بارے میں مخالفت یہود کا جو حکم دیا ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اب بہتر ہو گئی۔ یہود چونکہ منع سمجھتے ہیں۔ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہمارے نزدیک منع نہیں ہے۔ جوتے صاف ہوں تو انہیں پہن کر نماز پڑھ سکتے ہو۔

فانزل اللہ تعالیٰ فحمی الوحی۔ وحی گرم ہو گئی۔ فتتابع۔ جب کوئی چیز گرم ہو جائے تو بعد میں سرد ہو جاتی ہے لیکن وحی پے درپے شروع ہو گئی۔ گرم ہونے کے بعد گویا سرد نہیں ہوئی۔ تابعہ۔ عبداللہ بن یوسف نے اس کی متابعت کی ہے یعنی امام بخاری کے پہلے استاد کی متابعت۔ ابوصالح نے بھی کی ہے اور عبداللہ بن یوسف نے بھی۔ اب تابعہ کی ضمیر زہری کے شاگرد کی طرف ہے کیونکہ زہری کا نام لے رہا ہے۔

متابعت دو قسم کی ہوتی ہے ایک تامہ اور ایک غیر تامہ۔ تامہ تو ہوتی ہے شروع سند سے جیسا کہ پہلی ہے اور غیر تامہ سند کے درمیان سے۔ یہ غیر تامہ ہو گئی۔ متابعت میں چار چیزیں ہوتی ہیں د (۱) متابِع (۲) متابَع (۳) متابع علیہ (۴) متابع عنہ۔ متابعت کرنے والا متابِع۔ جس کی متابعت کر رہا ہے وہ متابَع۔ جس سے آگے وہ روایت کر رہا ہے وہ متابع عنہ ہو گیا۔ جو اس کے الفاظ ہیں وہ اس کے متابع علیہ ہو گئے۔ یونس اور معمر دونوں زہری کے شاگرد ہیں۔ انہوں نے فؤاد کی بجائے بوادر کا لفظ بولا ہے بوادر بادرۃ کی جمع ہے۔ بادرہ کندھے اور گردن کے درمیان کی جگہ کو کہتے ہیں جس وقت انسان کسی تکلیف یا گھبراہٹ کی وجہ سے کانپتا ہے تو اس کا یہ حصہ بھی کانپتا ہے۔

بدأالوحی بمعنی ابتدار الوحی

اس روایت کے دو حصے ہیں ایک ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے اور ایک حصہ حضرت جابرؓ سے۔ اس کا تعلق تو مشہور معنی کے ساتھ ہی ظاہر ہے بدء الوحی کے معنی ابتداءِ وحی کے ہوتے ہیں۔ اس کی ایک صورت یہ ہوگی کہ نازل ہونے والی وحی کی ابتداء کس طرح ہوئی۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وحی کا ابتدائی حصہ کیا تھا۔ دوسری صورت کے اعتبار سے مطلب یہ ہوگا کہ جب آپ پر وحی نازل ہوتی تھی اس وقت کی ابتدا کیسے ہوتی تھی۔ پہلی صورت تو بالکل عیاں اور ظاہر ہے کہ وحی کا آغاز خواب سے ہُوا۔ بعد میں جبریلؑ امین آیا اور غار حراء میں جو ماجرا پیش آیا وہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

دوسری جابرؓ کی روایت ہے اس سے بھی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پہلا واقعہ ہے یا ایھا المدثر نازل ہوئی یا یہ کہ اس میں اشارہ تو غارِ حرا کے اندر کا ہے جیسا کہ الفاظ ہیں الملك الذی جاءنی بحراء۔ اس طرح گویا پہلے کی تاکید ہو گئی۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ بدء الوحی کا معنی ابتدار کیا جائے۔

ہر وقت آپ پر جو وحی اترتی تھی اس کی ابتدا کیسے ہوتی تھی۔ مبداء کے لحاظ سے تو حدیث بالکل ظاہر ہے۔ پہلی حدیث انما الاعمال بالنیات کا تعلق افتراء کی نفی کے ساتھ ہے یعنی آپ نے افتراء نہیں باندھا۔ امام بخاری محض اشارہ ہی کرتے ہیں جس سے اُن کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوائے نبوت کی شکل افترائی کی نہیں تھی۔

اخلاص کے منافی سوچ

بعض لوگ یہ جو کہتے ہیں کہ آپ بڑے عقلمند، دور اندیش اور فہیم تھے آپ جانتے تھے کہ اہلِ عرب میں فطری شجاعت اور بہادری کے جوہر بڑے نمایاں ہیں جود و سخاوت بھی ان میں پائی جاتی ہے۔ اپنے مشن اور نصب العین کے لئے جان پر کھیل جانے کو معمولی کام سمجھتے ہیں۔ ایسی قوم کو جو اوصاف کی حامل ہونے کے ساتھ ساتھ انتشار و افتراق کا شکار ہے قبائلی تعصب اور آبائی عداوت کے جراثیم ان کے لئے ترقی اور اوجِ کمال تک پہنچنے میں سدِ راہ بنے ہوئے ہیں اگر انہیں اتحاد اور نظم میں متحد اور منظم کر دیا جائے تو اس قوم کے افراد سے بہت بہتر اور مفید و کار آمد کام لیا جا سکتا ہے اس نصب العین اور ارادے کے تحت آپ نے دعوائے نبوت کیا تاکہ قوم کو ایک پلیٹ فارم مہیا کر دیں۔

یہ سوچ اخلاص کے منافی ہے۔ ہر صاحبِ بصیرت اور عاقبت اندیش آدمی اچھی طرح جانتا ہے کہ مفتری انسان میں اخلاص کا فقدان ہوتا ہے آپ کے کام کا سرسری جائزہ لینے والا بھی یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ آپ نے جو کام بھی انجام دیا اس میں اخلاص تھا۔ اگر یہ ساری کاوش اور تگ و دو کے پیچھے اخلاص نہ ہوتا تو آج اس کے اس قدر برکات اور انوار دنیا میں دیکھنے میں نہ آتے۔

پہلی حدیث کا تعلق تو خاص طور پر اس کے ساتھ ہے کہ آپ کے کام میں اخلاص تھا۔ نیت

اورارادے میں کسی قسم کا فتور نہیں تھا۔ اور نہ فریب کاری اور دھوکہ دہی کا شائبہ تھا اور نہ خود غرضی اور حصولِ منفعت کا کوئی ارادہ تھا نہ ہوسِ زر اور نہ اقتدار پر براجمان ہونے کی خواہش اور تمنا تھی۔ بڑا بن کر لوگوں پر اپنی چودھراہٹ کا سکہ جمانے کا بھی کوئی خیال نہیں تھا۔ آنجنابؐ کی ساری زندگی اور زندگی کا ایک ایک لمحہ اس بات کا منہ بولتا ثبوت ہے۔

وحی، کلامِ نفسی نہیں دوسری حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنجنابؐ پر کوئی غیبی طاقت مسلط ہے اس صورت میں کلامِ نفسی نہیں ہو سکتی۔ کلامِ نفسی کو دماغی فتور سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اس قسم کی باتیں کرنا شروع کر دیتا ہے جن سے دماغی صحت مشکوک ہو جاتی ہے اس سے تکلیف بھی نہیں ہوتی ذرا گردن جھکائی۔ آنکھیں بند کیں۔ دل کی جانب دھیان دیا الہام شروع ہو گیا۔ نہ تکلیف نہ مشقت، نہ پریشانی اور نہ گھبراہٹ۔ کسی چیز کی نوبت ہی نہیں آتی۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر جب وحی کا نزول ہوتا آنجنابؐ پسینہ سے شرابور ہو جاتے اور گھبراہٹ میں اضافہ ہو جاتا جیسا کہ پہلی وحی کے موقع پر جب غارِ حرا سے گھر تشریف فرما ہوئے انتہائی گھبراہٹ اور پریشانی تھی۔ اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ کلامِ نفسی نہیں۔

تیسری روایت میں صراحت اور وضاحت آ گئی کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر مسلط ہونے والی چیز شیطان نہیں بلکہ جبریل امین فرشتہ ہے اس کی تصدیق سابقہ کتب سماوی کا علم رکھنے والے ایک عالم ورقہ بن نوفل نے بھی کر دی۔

اس طرح امام بخاری نے اس مسئلہ کو اس ترتیب کے ساتھ حل کیا ہے گویا اس طرح ثابت یہ ہوا کہ آنجنابؐ رسالت مآب کا دعویٰ افترا پر مبنی نہیں اور وہ کلامِ نفسی بھی نہیں اور شیطانی مداخلت اور تسلط بھی نہیں بلکہ وہ فرشتہ ہے جو غیبی قوت ہے اس کا تعلق آنجنابؐ کے ساتھ ہو گیا ہے باقی جو مبہم اور اجمالی چیزیں ہیں ان پر ہر صاحب علم و بصیرت عالم تفصیلی گفتگو اور بحث کر سکتا ہے اور ان کے اثرات و نتائج اور خیالات پر سیر حاصل تبصرہ کر سکتا ہے۔

قرآن مجید نے بھی اس پر تفصیل سے بحث کی ہے شیاطین اور دیگر گمراہ کن اور فریب دینے والی قوتوں اور چیزوں کی پُر زور تردید کی ہے۔ شیاطین اور ابلیس پر لعنت کی ہے ان کی تو انتہائی تقبیح کی ہے جتنی لعنتیں ابلیس لعین پر برسائی جاتی ہیں اتنی کسی اور پر نہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس باب کا مطابقی معنی مراد نہیں بلکہ التزامی معنی مراد ہے یعنی وحی کی عظمت بیان کرنا مقصود ہے اور یہ ہر حدیث سے معلوم ہو رہی ہے۔

اگلی حدیث: ابن عباسؓ سے مروی ہے۔

امام بخاری جو حدیث بھی صحیح بخاری میں لائے ہیں اس کی سند میں بڑے بڑے ائمہ کا ذکر کیا ہے۔ مثلاً پہلی میں سفیان دوسری میں امام مالک تیسری میں لیث۔ سفیان اور امام مالک کسی تعارف کے محتاج نہیں مشہورِ عوام

وخواص ہیں، رہے لیث یہ مصر کے امام تھے چند روز تک ان کا مسلک بھی عوام الناس میں مروج رہا ہے۔

ایک واقعہ اس حدیث کی سند میں موسیٰ بن اسماعیل کو پہلے لائے ہیں پھر ابو عوانہ، ابو عوانہ اور موسیٰ بن اسماعیل بہت بڑے حافظ ہیں۔ یحییٰ بن معین کا ایک واقعہ بیان کرتے ہیں۔ ابن معین بصرہ میں موسیٰ بن اسماعیل کے پاس آئے انہیں تبوذکی اس لئے کہتے ہیں کہ تبوذک[1] ایک جگہ کا نام ہے جہاں یہ رہتے تھے۔ وہاں ان کا ذاتی زرخرید مکان تھا۔ دوسری وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ تبوذک کے لوگ ان کے مکان میں رہتے تھے۔ یحییٰ بن معین نے موسیٰ بن اسماعیل سے بیس ہزار حدیثیں بیان کی ہیں ایک روز ابن معین کہنے لگے کہ میں آپ سے ایک بات کہنا چاہتا ہوں اگر آپ ناراض نہ ہوں۔ کہتے ہیں میں نے ان سے کہا کہ آپ ہمام سے یہ روایت جو بیان کرتے ہیں اسے کوئی شاگرد آپ کا بیان کرتا۔ اور آپ کی کتاب میں بھی لکھی ہوئی نہیں ہے۔ یحییٰ بن معین کا بیان ہے کہ موسیٰ بن اسماعیل ناراض ہوگیا۔ اور کہنے لگے کہ تم نے مجھ سے بیس ہزار احادیث لی ہیں ان میں مجھے صادق سمجھتے ہو اور ایک اس حدیث میں کاذب تصور کرتے ہو۔ میری بیوی کو تین طلاقیں اگر میں نے نہ سنا ہو، اب میں تمہارے ساتھ بات نہیں کروں گا۔

قال حدثنا سعید بن جبیرؓ سعید فقہاء سبعہ میں سے ہیں بہت مشہور و معروف آدمی ہیں بصرہ کے رہنے والے ہیں حضرت عبداللہ بن عباس کے شاگرد ہیں۔

حجاج بن یوسف نے انہیں ظلماً قتل کر دیا تھا۔ کیونکہ جو لشکر حجاج کے خلاف برسرپیکار تھا اس میں سعید بن جبیر بھی تھے حجاج نے کہا کہ تم میرے خلاف اس لشکر میں شامل ہوئے اور میرے مخالف کیوں لڑتے ہو سعید نے جواب دیا کہ میں ان کی بیعت کر چکا ہوں اس لئے اس لشکر میں شامل ہوا ہوں حجاج نے بڑی بدتمیزی کا مظاہرہ کیا اور ان کا نام بھی بگاڑ کر بولا او شقی بن قصیر میرے متعلق تم کیا کہتے ہو۔ سعید بن جبیر نے کہا عادل، قاسط سمجھتا ہوں۔ لوگوں نے یہ سن کر کہا سعید نے حجاج کی بڑی تعریف و توصیف کی ہے۔ حجاج نے کہا میری تعریف نہیں مذمت کر رہا ہے۔ عادل سے ان کی مراد ثم بربہم یعدلون ہے مطلب یہ ہے کہ میں اپنے رب سے پھرا ہوا ہوں مجھے مشرک بنا رہا ہے اور قاسط سے ان کا اشارہ قرآن کی اس آیت کی طرف ہے۔ واما القسطون فکانوا لجہنم حطبا۔ عدل و انصاف کے معنی نہیں لے رہا ہے۔ یہ سن کر حجاج نے کہا میں تجھے قتل کرنا چاہتا ہوں۔ بتاؤ کس طرح قتل کروں۔ سعید نے کہا جس طرح تم چاہو کہ تجھے قتل کیا جائے اس طرح قتل کرو۔ اللہ تعالیٰ تم سے انتقام لے گا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بڑے دلیر اور حوصلہ مند، آدمی تھے۔ حجاج نے کہا تمہیں معلوم ہے کہ میرے ہاتھ میں تمہاری

[1] تبوذکی اس واسطے بھی کہتے ہیں کہ وہ دل جگر وغیرہ کی بیع کیا کرتے تھے۔ پہلی وجہ کو کرمانی وغیرہ نے قیل کے لفظ کے ساتھ بیان کیا ہے۔

زندگی اور موت ہے۔ اس پر سعید نے کہا کہ اگر مجھے یقین ہو کہ تمہارے ہاتھ میں میری زندگی اور موت ہے تو میں تجھے اپنا معبود بنا لوں۔ میں جانتا ہوں کہ تمہارے بس میں کچھ نہیں۔ موت و حیات صرف خدائے قدیر کے قبضۂ قدرت میں ہے تمہارے اختیار میں تو تمہارا اپنا نفع و نقصان بھی نہیں۔ پھر سعید نے اس ظالم اور سفاک کے لئے بددعا کی کہ یا اللہ میرے بعد اس کو کسی پر مسلط نہ کرنا۔ عجیب بندۂ خدا تھا۔ اپنی رہائی کی بھیک نہیں مانگی۔ صبر و استقلال کے پہاڑ حوصلہ مند اور جری و دلیر انسان تھے۔ حجاج نے انہیں قتل کرا دیا۔ اس قتل ناحق کے چند روز بعد حجاج بھی مر گیا۔ حجاج کا اپنا بیان ہے کہ اسے راتوں کو نیند نہیں آتی تھی۔ جب نیند کا غلبہ ہوتا تو اسے سعید نظر آتا کہ اسے پکڑ کر گھسیٹ رہا ہے۔ گویا مرد خدا کے قتل ناحق کے بعد حجاج کی راتوں کی نیند حرام ہو گئی اور اللہ تعالیٰ نے کسی دوسرے بندۂ خدا پر دست درازی کا موقع نہیں دیا۔

یہ سعید بن جبیر وہ عظیم انسان ہیں جن کے متعلق عبداللہ بن عباس کہتے تھے کہ سعید تمہارے پاس موجود ہے ان سے مسائل دریافت کیا کرو۔ مجھ سے پوچھنے کی ضرورت ہی کیا ہے۔ سعید بن جبیر بہت بڑے عالم ہیں۔

حبر الامت آگے عبداللہ بن عباسؓ ہیں۔ یہ تو صحابہ کرام میں مشہور و معروف ہیں حبر الامۃ کے لقب سے جانے پہچانے ہیں۔ عبداللہ بن مسعودؓ کو خود بڑا گہرا علم تھا اس کے باوجود انہوں نے ابن عباس کی بڑی تعریف کی ہے کہتے ہیں نعم ترجمان القرآن عبداللہ بن عباس۔ ان کے ایک شاگرد عطا کا بیان ہے کہ میں جب چودھویں کا چاند دیکھتا ہوں تو مجھے عبداللہ بن عباس یاد آجاتے ہیں نہایت حسین و جمیل اور خوبصورت آدمی تھے۔ وجیہہ اور بارعب انسان تھے۔ بعض لوگ ان کی ہیبت سے خوف زدہ ہو جاتے تھے۔ ان کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا بھی فرمائی تھی۔ حضرت عمرؓ تک ان سے مسائل پوچھ لیتے تھے۔ سورۂ قیامت کی آیت لا تحرك به لسانك لتعجل به کی تفسیر ان سے منقول ہے۔

اس سورۃ میں اس آیت سے پہلے بھی قیامت کا ذکر ہے ارشاد ربانی ہے ینبؤ الانسان یومئذ بما قدم واخر۔ بل الانسان علی نفسه بصیرة ولو القی معاذیرہ اس کے بعد لا تحرك به ہے پھر جب آیت ختم ہو جاتی ہیں اس کے بعد بھی قیامت کا تذکرہ ہے کلا بل تحبون العاجلة وتذرون الاخرة۔ وجوہ یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة۔ ووجوہ یومئذ باسرة تظن ان یفعل بها فاقرة۔ گویا آگے پیچھے قیامت کا ذکر ہے درمیان میں یہ جملہ معترضہ آ گیا ہے اس لئے لوگ حیران و ششدر ہیں کہ کیا بات ہے۔ شیعہ تو کہتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ کچھ قرآن خرد برد ہوا ہے ان کو تو ایک موقع ہاتھ آ گیا۔

نظمِ قرآن اس بارے میں اختلاف رائے موجود ہے کہ قرآن میں کوئی ترتیب بھی ہے یا نہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ قرآن میں ترتیب ہے جو ترتیب کے قائل ہیں ان کے نزدیک تو یہاں اعتراض پیدا ہو جاتا ہے اور جو ترتیب کے قائل ہی نہیں ہیں ان کے نزدیک کوئی اعتراض ہی نہیں۔ جو لوگ ترتیب کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں دنیا میں جو واقعات تھے ان کو جمع کر دیا گیا ہے۔ ان میں سے کچھ کی تردید کر دی گئی ہے اور کچھ کی اصلاح۔ اصلاح میں ضروری نہیں کہ ایک کا دوسرے کے ساتھ تعلق ہو۔ صرف دیکھنا یہ ہے کہ خارج میں یہ چیزیں پائی جاتی ہیں جیسے ایک شخص کہتا ہے کہ نمبروار پانچ باتیں کہوں گا۔ ان پانچ باتوں کا مطلب یہ ہے کہ ان پانچ باتوں کی ضرورت ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کا باہمی تعلق بھی ہو۔ یا جیسا کہ کسی طبیب کے پاس کوئی مریض آتا ہے جیسے سر درد کا عارضہ لاحق ہے۔ دوسرا ایک مریض آیا جسے جگر کی بیماری ہے اس میں ترتیب نہیں ہے کہ سر اور جگر میں ترتیب کوئی ضروری نہیں کہ سر چونکہ اوپر ہے پہلے اس کا علاج ہونا چاہیئے اور جگر چونکہ درمیان میں ہے اس لئے وسط میں اس کا علاج ہو۔ اطباء اس قسم کی باتوں کو فضول سمجھتے ہیں۔ قرآن مجید عربوں کی اصلاح کے لئے آیا ہے عرب معاشرہ میں جو خرابیاں تھیں ان کی اصلاح مقصود ہے یہ مقصود نہیں ہے کہ کوئی ترتیب مقصود ہو۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ ترتیب ہے ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون۔ ہم نے قرآن جو اتارا ہے اس میں وصل ہے یعنی جوڑ ہے لفظ قرآن کے معنی بھی یہی ہیں کہ اس میں جوڑ ہے قرآن گویا جوڑ والی چیز کو کہتے ہیں ليس لشعره قران اى ربط ونظم۔ قرآن کا لفظ ہی بتا رہا ہے کہ اس میں کچھ ترتیب ہے جوڑ اور ربط ہے اسی واسطے جب قرآن کی کوئی آیت نازل ہوتی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم آیات کا مقام متعین فرماتے کہ اس کو فلاں مقام اور فلاں جگہ رکھو۔ اس کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ عبارت قافیہ کے لحاظ سے اس سے زیادہ موزوں ہو گی اسی کے پیش نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آیات کا مقام متعین فرماتے تھے۔ قرآن مجید لوح محفوظ میں اسی ترتیب کے ساتھ ہے جو آج ہمارے پاس قرآن کی صورت میں ہے۔

قرآنی ترتیب دو طرح کی ہے۔ ایک ترتیب نزولی۔ یعنی جس طرح قرآن نازل ہوا اور دوسری وہ ترتیب ہے جس پر قرآن جمع کیا گیا ہے یہ ترتیب لوح محفوظ کی ترتیب کے عین مطابق ہے۔

بہر حال جو لوگ آیات قرآنی میں ترتیب ربط وضبط اور نظم عبارت کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس آیت سے پہلے اور بعد میں قیامت کا تذکرہ ہے اور درمیان میں یہ جملہ معترضہ ہے جیسا کہ ایک طالبعلم اپنے استاد سے پڑھ رہا ہو اور دوران میں کوئی غیر متعلقہ حرکت ہو جائے تو استاد دوران تدریس اسے ڈانٹ دے اور پھر پڑھانا شروع کر دے تو یہ دوران تدریس میں استاد کا اپنے طالب علم کو غیر متعلقہ حرکت پر سرزنش کرنا اصل درس سے تعلق نہیں رکھتا جملہ معترضہ کے طور پر ضرورتاً کہہ دیا ہے ۔۔۔ اسی طرح جب جبریل امین سورہ قیامہ لے کر نازل ہوئے اور آپ کے روبرو پڑھنا شروع کیا تو حضورؐ بھی

ساتھ ساتھ جلدی جلدی پڑھنے لگے۔ کیونکہ قیامت کے منظر کی ہولناکی کا بیان تھا۔ دل پر ایک ہیبت طاری ہو گئی کہ ایسا نہ ہو قرآن بھول جائے اس خیال سے حضور کریم نے جلدی جلدی پڑھنا شروع کر دیا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ نہیں نہیں جلدی نہ کرو، اللہ تعالیٰ کو تو علم تھا کہ یہ سورت جب آپ سنیں گے تو جلدی کریں گے۔

نظم قرآن میں جملہ ہائے معترضہ نظم قرآن اور ترتیب آیات کا رنگ ہی ایسا تھا کہ دل پر ہیبت بیٹھ جانا فطری بات تھی۔ ارشاد ہے: یحسب الانسان ان لن نجمع عظامہ بلی قادرین علی ان نسوی بنانہ۔ بل یرید الانسان لیفجر امامہ۔ یسئل ایان یوم القیامۃ فاذا برق البصر وخسف القمر وجمع الشمس والقمر۔ آیات کا نظم، قیامت کا ہولناک منظر ہی ایسا تھا کہ گھبراہٹ اور ہیبت کا طاری ہونا فطری امر تھا۔ خاص طور پر وہ انسان جو قیامت پر ایمان بھی رکھتا ہو۔ اور اپنے لئے یوم احتساب اور جزا و سزا کا دن مانتا ہو۔ یہی وجہ تھی کہ آپ نے جلدی جلدی پڑھنا شروع کر دیا تھا اس موقعہ پر چونکہ ایسا ہوا تھا اس لئے اسی وقت ایسا کرنے سے روک دیا گیا۔ یہ جملہ معترضہ کے طور پر تھا اس کا ماقبل اور مابعد سے کوئی تعلق نہیں۔ عبداللہ بن عباس نے بھی یہی سمجھا ہے وہ اس کا پس منظر یوں بیان کرتے ہیں کہ جب قرآن مجید نازل ہوتا نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک سختی برداشت کرتے۔ جب انسان اس خیال سے کہ کہیں بھول نہ جائے جلدی جلدی پڑھے تو کچھ مشقت اور شدت محسوس کرتا ہے جبریل امین کے ساتھ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اسی خیال سے جلدی جلدی پڑھتے تاکہ ذہن میں پختہ طور پر محفوظ ہو جاتے۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا کہ جبریل لمبی سورت پڑھتے جیسا کہ سورہ انعام ہے جو ایک ہی دفعہ نازل ہوئی تھی۔ ظاہر ہے سوا پارہ کی سورت کو جلدی جلدی پڑھنا اچھا خاصا دشوار ہے آپ اس لئے بھی جلدی پڑھنے کی کوشش فرماتے کہ بعد میں کوئی حل طلب معنی یا مفہوم پوچھ لیں کیونکہ بعض الفاظ ذرا مشکل ہوتے ہیں اور ان کے معانی دریافت طلب ہوتے ہیں۔

مما کے مختلف معانی وکان مما یحرک شفتیہ۔ مما کے معنی بصریوں کے نزدیک بعض کے ہوتے ہیں کان کی ضمیر علاج کی جانب لوٹتی ہے اس میں من سببیہ اور ما مصدریہ ہے من تحریک شفتیہ یعنی ہونٹوں کو حرکت دینے کے واسطے سے۔ جلدی پڑھتے وقت ہونٹوں کو جلدی حرکت دینا پڑتی ہے اس وجہ سے آپ کو تکلیف ہوتی تھی۔ یا مما میں ما کو من کے معنی میں بنا لیتے ہیں ممن یحرک شفتیہ۔ معنی یوں ہوں گے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان لوگوں میں سے تھے جو ہونٹ کو زیادہ حرکت دیتے ہیں۔ ما کا کبھی کبھی اطلاق ذوی العقول پر بھی ہو جاتا ہے جیسے والسماء وما بنٰھا میں ہے۔ حافظ ابن حجر کا خیال ہے کہ مما ربما کے معنی میں ہے جس طرح ایک شعر میں آیا ہے،

وانا الجتا نضرب الکبش ضربہ علی وجھہ یلقی اللسان من الفم

اس شعر میں مما ربما کے معنی میں ہے۔ حافظ نے اس کی تائید میں ایک حدیث بھی پیش کی ہے۔ حدیث میں آتا ہے حضور فجر کی نماز پڑھنے کے بعد کان مما یقول یعنی ربما یقول بسا اوقات آپ ایسا کرتے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مما ربما کے معنی میں آتا ہے۔ قال عبداللہ بن عباس فانا احرکھما میں دونوں ہونٹوں کو ہلاتا ہوں جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہلایا کرتے تھے۔ قرآن میں زبان ہلانے کا ذکر ہے جس وقت زبان ہلتی ہے ہونٹ بھی ہلتے ہیں کیونکہ بعض لفظ بھی شفوی آجاتے ہیں ہونٹ چونکہ باہر ہوتے ہیں اس لئے ہلتے نظر آتے ہیں اور زبان اندر ہوتی ہے وہ نظر نہیں آتی ورنہ ہلتی وہ بھی ہے۔ حافظ ابن حجر نے ایک معنی تو یہ کئے ہیں کہ میں اپنے ہونٹ اسی طرح ہلاتا ہوں جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہلاتے تھے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نزول وحی کے وقت ابن عباس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ہونٹ ہلاتے دیکھا تھا۔ حالانکہ یہ واقعہ بہت پہلے کا ہے۔ یہ ان پہلی سورتوں میں سے ہے جو مکہ میں نازل ہوئی ہیں۔ عبداللہ بن عباس تو اس وقت پیدا ہی نہیں ہوئے تھے۔ اگر یہ سورت مکی دور کے آخر میں بھی نازل ہوئی ہو تب بھی ہجرت کے وقت ابن عباس کی عمر تین سال کی تھی اتنی کم عمر کا بچہ کسی چیز کو ضبط نہیں کر سکتا۔ اس لئے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ہی بتایا ہو گا کہ میں اس طرح حرکت دیا کرتا تھا۔

مسلسل روایت سعید کہتے ہیں کہ میں اپنے ہونٹ اس طرح حرکت کر کے دکھا سکتا ہوں جس طرح ابن عباس ہلاتے تھے۔ اس طرح یہ روایت مسلسل ہو گئی۔ مسلسل کا مطلب یہ ہے کہ اوپر سے نیچے تک مسلسل بالفعل روایت ہے۔ تسلسل فعل کے علاوہ بھی ہو سکتا ہے مگر تسلسل فعلی یہاں ہے یہ تسلسل بالفعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم، عبداللہ بن عباس اور سعید تینوں تک ہے۔ عبداللہ ابن عباس نے ہونٹوں کی حرکت کا ذکر کیا گیا ہے مگر اللہ تعالیٰ نے قرآن میں لسان کا ذکر فرمایا ہے زیادہ تر الفاظ تو زبان سے ہی ادا ہوتے ہیں تین چار حروف ایسے ہیں جو شفوی ہیں جن کا تعلق ہونٹوں سے ہے۔ ہونٹ چونکہ باہر ہوتے ہیں اور ان کی حرکت ظاہری طور پر محسوس ہوتی ہے اس لئے انہوں نے ہونٹوں کا ذکر کیا ہے اور زبان چونکہ اندر ہوتی ہے اس کی حرکت نہ تو نظر آتی ہے اور نہ ظاہری طور پر محسوس بھی ہوتی ہے اس لئے اسے ذکر نہیں کیا۔

لا تحرك به لسانك لتعجل به۔ جلدی کرنے کے لئے زبان کو حرکت مت دو۔ ان علینا جمعه وقرآنه۔ اس کا جمع کرنا اور پڑھنا ہمارا ذمہ ہے جمعه لك صدرك یا جمعه لك فی صدرك اس کو تیرے سینے میں جمع کر دینا ہمارا کام ہے یعنی تو یاد کر لے گا محنت و مشقت کی ضرورت نہیں۔ وقرآنه کا معنی کیا ہے تقرأه ہمارے ذمہ ہے کہ تو اسے پڑھ لے گا۔ یعنی قرآن تیرے سینے میں

محفوظ ہو جائے گا اور تیری زبان پر جاری ہو جائے گا۔ گویا قرآن کو تیرے سینہ میں محفوظ کرنا اور تیری زبان پر اس کو جاری کرنا ہمارے ذمہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے وعدہ کر دیا اور خرق عادت حافظ اتنا قوی بنا دیا کہ جبریل لمبی لمبی سورتیں پڑھتے آپ انہیں اطمینان اور سکون سے سن لیتے جبریل کے چلے جانے کے بعد انہیں اسی طرح پڑھ لیتے جس طرح جبریل نے پڑھی تھیں۔

فاذا قرأناہ جب ہم اسے پڑھیں۔ یعنی جب جبریل پڑھے۔ یہاں پڑھنے کی نسبت اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف کی ہے کیونکہ فرشتہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے آتا ہے اور اسی کے حکم سے پڑھتا ہے۔ اس کی مثال اس طرح ہے جیسے کہتے ہیں بنی الامیر المدینۃ۔ امیر نے شہر بنایا۔ حالانکہ امیر خود اپنے ہاتھ سے تو نہیں بناتا۔ امیر کے حکم سے بنایا جاتا ہے مگر نسبت امیر کی طرف ہے کیونکہ شہر کے تعمیر کرنے کا حکم امیر نے دیا ہے۔ مذکورہ بالا آیت میں بھی اسی طرح ہے۔

فاتبع قرآنہ۔ پھر قرآن کی اتباع کر۔ اتباع کا ایک معنی تو یہ ہے کہ اس پر عمل کر اور دوسرا معنی یہ کیا ہے فاستمع وانصت۔ یعنی کان لگا کر پوری خاموشی اور توجہ سے سن۔ آگے کتاب التفسیر میں بخاری نے اتباع کا معنی فاعمل سے کیا ہے۔ فاتبع کا یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ ہمارے پڑھنے کے پیچھے پڑھ۔ یعنی پہلے جب جبریل پڑھ لے بعد میں تم پڑھو۔ عبداللہ بن عباس نے یہاں معنی استمع اور انصت کے کئے ہیں۔

سماع اور استماع میں فرق سماع مطلق سننے کے معنی میں آتا ہے اور استماع کے معنی ہیں غور کرنا اور توجہ وانہماک سے سننا۔ اس میں گویا دو چیزیں استماع اور انصات ذکر ہوئی ہیں۔ توجہ سے سننا خاموشی اور سکوت کو مستلزم نہیں اور نہ خاموشی استماع کو مستلزم ہے یہ صرف اس لئے بیان کیا ہے کہ کہیں انسان کی توجہ دوسری جانب نہ ہو جائے استماع بھی ہو اور ساتھ خاموشی اور سکوت بھی ہو۔

ثم ان علینا بیانہ۔ پھر اس کا بیان کرنا بھی ہمارے ذمہ ہے۔ ابن عباس نے بیان کا معنی ان تقرأہ کیا ہے۔ گویا اس صورت میں عبارت یوں ہو گی ثم ان علینا ان تقرأہ۔ عام معنی تو یہ ہے کہ اس میں اگر کوئی اجمال ہو تو اسے ہم بیان کر دیں گے تم کسی قسم کا فکر نہ کرو کہ جبرئیل چلا جائے گا تو بعد میں پھر میں کس سے پوچھوں گا۔ ابہام و اجمال کی وضاحت کرنے والے ہم موجود ہیں۔ عین ممکن ہے کہ عبداللہ بن عباس نے ان تقرأہ کا جو معنی کیا ہے اس کا مقصود بھی یہی ہو کہ تم مفصل اور مبین پڑھ لو گے یعنی تم معلوم کر لو گے کہ کیا پڑھ رہے رہو کیونکہ اگر علم ہی نہ ہو تو نہ پڑھنے کے برابر ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ معترضہ ہے۔

شاہ ولی اللہؒ کی تصریح: شاہ ولی اللہ نے ازالۃ الخفاء میں ان علینا جمعہ کا یہ معنی کیا

ہے کہ ہم قرآن مجید کو مصحف میں جمع کرا دیں گے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں قرآن مصحف میں لکھا ہوا نہیں تھا بلکہ عہد رسالت میں ہڈیوں، لکڑیوں اور کاغذوں وغیرہ پر لکھا ہوا تھا۔ گویا شاہ صاحب کے نظریہ کے مطابق اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اس کا ہم انتظام کر دیں گے کہ قرآن مصحف یا مصحف میں جمع ہو جائے۔ گویا شاہ صاحب نے حضرت عمرؓ کے حضرت ابو بکر کو مشورہ دینے اور حضرت ابو بکر کا زید بن ثابت اور لوگوں کو بلا کر جمع کرانا۔ پندرہ سال بعد جب لوگوں میں اختلاف پڑ گیا پھر حضرت عثمانؓ کا مصحف کو منگوا کر مصحف کی شکل میں جمع کرانا ان تینوں خلفاء کے فعل کو اللہ تعالیٰ نے اپنا فعل قرار دیا ہے۔ انہوں نے جمع کیا ہے گویا ہم نے جمع کیا ہے۔

قرأنا۔ کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کو قرآن کے پڑھنے کا شوق پیدا ہو جائے گا اور پھر اس کی تفسیر ہمارے ذمہ ہے کہ ہم کرا دیں گے۔ چنانچہ عبداللہ بن عباس نے تفسیر کر دی۔ شاہ صاحب نے اپنے مذاق کے مطابق معنی کیا ہے۔

امام سیوطیؒ کی تصریح سیوطیؒ نے اتقان میں قفال کا ایک قول نقل کیا ہے وہ کہتا ہے اس آیت میں اصل مخاطب انسان ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں۔ شان نزول تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہے اور خطاب انسان کو ہے قرآن میں کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ماقبل کے لحاظ سے اس کی جزئی کچھ اور ہوتی ہے لیکن شان نزول کچھ اور ہوتا ہے جیسا کہ قرآن مجید میں آتا ہے۔ ان اللہ یامرکم ان تؤدوا الامانات الیٰ اھلھا۔ اس کا شان نزول تو یہ بتاتے ہیں کہ آپ نے دربان کعبہ سے جو چابی لی تھی حضرت علی نے کہا کہ مجھے دے دو وہ لے گئے اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ جس سے چابی لی گئی ہے اسی کو دینی چاہیئے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بلوایا اور فرمایا کہ چابی لے جاؤ تم سے کوئی شخص نہیں لے گا۔ کوئی غاصب ہی ہو گا جو تم سے چھینے گا۔ یہ تمہارا حق ہے تمہارے پاس ہی رہے گا۔

شان نزول یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ماقبل یہودیوں کی علمی خیانت کا ذکر ہے۔ یہودی کہتے تھے کہ کفار مسلمانوں سے بہتر ہیں یقولون للذین کفروا ھؤلاء اھدی من الذین آمنوا سبیلا۔ ویسے لفظ امانت کا ظاہر معنی تو ہے کہ کسی کے پاس کوئی چیز رکھے وہ اسے اسی طرح عند الطلب واپس کر دے اس میں کسی طرح کی خیانت نہ کرے لیکن سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ علمی خیانت ہے اور شان نزول سے معلوم ہوتا ہے کہ مفتاح کعبہ ہے۔

امانت کا لفظ دراصل عام ہے جس کسی کے پاس جو امانت ہو اسے چاہیئے کہ وہ ادا کرے۔ ان تؤدوا الامانات الیٰ اھلھا واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل۔ یہ آیت دراصل کاروبار حکومت چلانے کے لئے نازل ہوئی ہے۔ قاضیوں کو حکم ہوا ہے کہ وہ فیصلہ بے لاگ عدل اور انصاف

سے کریں۔ اس امانت سے حکومت کے عہدے بھی مراد لئے گئے ہیں اس اعتبار سے معنی یہ ہوں گے، کہ مناصب حکومت ایسے لوگوں کے سپرد کرو جو ان کی اہلیت رکھتے ہوں آگے کی آیات سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے۔ قانونِ شریعت کی تین دفعات بتادی ہیں: اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیئٍ فردوہ الی اللہ والرسول۔ حاصل بحث یہ ہے کہ قرآن مجید کی آیات جو ہیں بعض وقت شانِ نزول کے اعتبار سے وہ اس کی جزئی نہیں ہوتی بلکہ وہ نظیر ہوتی ہے۔

نظیر اور جزئی نظیر اور جزئی میں فرق ہے مثلاً کوئی شخص کہے کل فاعلٍ مرفوع۔ کزید فی قام زیدٌ یہ جزئی ہوگی۔ یا مثلاً کل فاعلٍ مرفوع کالمبتداء جس طرح مبتدا مرفوع ہوتا ہے اسی طرح ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے۔ یہ نظیر ہوگی جزئی نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ بعض وقت شانِ نزول نظیر ہوتا ہے یہ ضروری نہیں کہ اس کی جزئی ہو۔

شمول لفظی و معنوی اس سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ شمول ایک لفظی ہوتا ہے اور دوسرا معنوی ہوتا ہے بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ان الفاظ کا شمول شانِ نزول کے لئے معنوی شمول ہوتا ہے۔ لفظی نہیں ہوتا اسی طرح یہاں خطاب تو انسان کو ہے کہ روز قیامت انسان جلدی جلدی اپنی معذرتیں پیش کرنی شروع کرے گا حکم ہوگا لا تحرک بہ لسانک لتعجل بہ۔ ان علینا جمعہٗ۔ اپنی صفائی میں یہ حیلے بہانے اور معذرتیں جلدی جلدی پیش کرنے میں لگے ہوئے ہو اس سے کیا فائدہ۔ تمہارا سارا کارنامہ جو دنیا میں رہ کر تم نے تیار کیا ہے ہم نے جمع کیا ہوا ہے۔ لو سنو ہم پڑھ کر سناتے ہیں۔ قرآن مجید میں دوسرے مقام میں ارشاد ربانی ہے۔ ھٰذا کتٰبنا ینطق علیکم بالحق انا کنا نستنسخ ما کنتم تعملون۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر وہاں بطور نظیر آگیا۔ اسی طرح یہ آیت۔ واذا قرئ القراٰن فاستمعوا لہ وانصتوا لعلکم ترحمون۔ اس آیت کا شان نزول بھی عام طور پر مفسرین یہی بیان کرتے ہیں کہ نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے حالانکہ پہلے کفار کا ذکر ہے۔ اذا لم تاتھم بایۃ قالوا لولا اجتبیتھا۔ کہتے ہیں کہ کوئی نشان لاؤ۔ یعنی اپنی نبوت کی صداقت کا ثبوت پیش کرو کوئی علامت کوئی نشانی کوئی معجزہ کچھ تو ہو کہ ہم سمجھیں کہ واقعی تو اللہ کا فرستادہ ہے آپ نے جواب میں فرمایا۔ قل انما اتبع ما یوحیٰ الیّ۔ کہہ دو کہ میں تو اس وحی کا تبیع ہوں جو میری طرف آتی ہے۔ ھٰذا بصائر من ربکم۔ یہ تمہارے رب کی جانب سے دلائل و براہین اور بصائر ہیں۔ قرآن تو مومن لوگوں کے لئے رحمت اور ہدایت ہے۔ واذا قرئ القراٰن جب قرآن پڑھا جائے تو فاستمعوا لہ وانصتوا لعلکم ترحمون۔ غور سے کان لگا کر پوری توجہ سے سنو اور خاموش رہو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔ معلوم ہوا کہ ماسبق کے لحاظ سے تو کفار سے خطاب ہے لیکن شان نزول کے اعتبار سے اس میں مقتدی داخل ہیں مقتدی کا دخول شمول معنوی کی شکل میں

ہے یعنی اگر کفار کو خطاب ہے کہ خاموش رہو تو مسلمانوں کو چھوڑنے کا کیسے حکم ہے وہ بھی خاموشی سے بیٹھیں اس سے واضح ہو گیا کہ بعض اوقات شانِ نزول جزئی نہیں بلکہ نظیر ہوتا ہے اس لئے بقول قفال مخاطب انسان ہی ہے۔

بعض جگہ شانِ نزول اس طرح بھی ہوتا ہے جیسا کہ اس آیت فما لکم فی المنافقین فئتین واللہ ارکسھم بما کسبوا أتریدون ان تھدوا من اضل اللہ۔ صحیح بخاری میں اس کا شانِ نزول یہ بیان کیا گیا ہے کہ جب عبداللہ بن ابی تین سو آدمیوں کو لے کر واپس چلا گیا۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔ اس وقت ان منافقین کے بارے میں دو گروہ ہو گئے۔ ایک گروہ انہیں مسلمان کہتا تھا اور ایک گروہ کہتا تھا کہ یہ مسلمان کہاں ہیں۔ کفار سے مقابلہ تھا مسلمانوں کی تعداد پہلے ہی کم تھی اس نے مزید کم کر دی اس جنگ میں کفار تین ہزار تھے اور مسلمان ایک ہزار۔ ہزار میں سے تین سو نکل گئے باقی سات سو رہ گئے۔ اس طرح نازک موقع پر ان کا مسلمانوں کی صفوں سے نکل جانا۔ دوسرے مجاہدین کو بھی بزدل کرنے میں مددگار ہو سکتا ہے۔ یہ کسی سچے مسلمان کا کام نہیں۔ مسلمانوں میں اختلاف رائے کو پیش نظر رکھتے ہوئے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں فما لکم فی المنافقین فئتین۔ تم منافقین کے بارے میں دو گروہ کیوں ہو گئے۔ ان کے اپنے کرتوت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے انہیں الٹا کر دیا ہے أتریدون ان تھدوا من اضل اللہ۔ جنہیں اللہ نے گمراہ کیا ہے انہیں تم ہدایت کرنا چاہتے ہو۔ ومن یضلل اللہ فلن تجد لہ سبیلا۔ اتنا حصہ تو اس سے متعلق معلوم ہوتا ہے آگے جو آ رہا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ مراد نہیں۔ بلکہ وہ لوگ مراد ہیں جو مدینہ میں آ کر اپنے اسلام کا اظہار کرتے اور واپس گھر جا کر اسی طرح ہو جاتے جس طرح پہلے ہوتے تھے آگے ارشاد ربانی ہے ودوا لو تکفرون کما کفروا فتکونون سواء فلا تتخذوا منھم اولیاء حتی یھاجروا فی سبیل اللہ۔ ان کے لئے تو ہجرت نہیں ہجرت تو باہر کے لوگوں کے لئے تھی۔ اس لئے یہ آیات باہر کے لوگوں کے لئے ہیں۔ اگرچہ بعض لوگ یھاجروا کی تاویل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہجرت سے مراد جہاد کے لئے نکلنا مراد ہے۔ لیکن ہجرت کا یہ معنی عام معروف نہیں۔ اور آگے جو لفظ آ رہا ہے اس سے اس کی پھر تردید ہو جاتی ہے کہ ہجرت سے مراد جہاد نہیں۔ فان تولوا فخذوھم واقتلوھم حیث وجدتموھم ولا تتخذوا منھم ولیاً ولا نصیرا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مرتد کی سزا قتل ہے۔ پھر آگے ارشاد ہے۔ او یقاتلوا قومھم ولو شاء اللہ لسلطھم علیکم فلقاتلوکم فان اعتزلوکم فلم یقاتلوکم والقوا الیکم السلم فما جعل اللہ لکم علیھم سبیلا۔ ستجدون اٰخرین یریدون ان یامنوکم ویامنوا قومھم کلما ردوا الی الفتنۃ ارکسوا فیھا۔ فان لم یعتزلوکم ویلقوا الیکم السلم ویکفوا ایدیھم فخذوھم واقتلوھم حیث ثقفتموھم واولئکم جعلنا لکم علیھم سلطانا مبینا۔

آیات کا شانِ نزول

ان ساری آیات کے سیاق سے پتہ چلتا ہے کہ یہ باہر کے آدمی ہیں۔ لیکن بخاریؒ نے اس کا شانِ نزول وہ بیان کیا ہے جو شروع بحث میں بتایا گیا ہے۔ اس کی اصل بھی وہی ہے کہ شانِ نزول میں بعض وقت افراد جزئی نہیں نظیر کے طور پر ہوتے ہیں۔ مراد تو ان سے خارج کے لوگ ہی ہیں مگر یہ بھی ان کی نظیر ہی ہیں۔ جو حکم ان کے لئے ہے وہی حکم ان کے لئے ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید پہلی امتوں کے واقعات عام طور پر بیان کرتا ہے پھر کہتا ہے اکفارکم خیر من اولئکم ام لکم براۃ فی الزبر۔ علت پائی جاتی تھی اس لئے اس جگہ حکم آجانا چاہیئے۔ جس طرح وہ عذاب کے مستحق تھے اسی طرح یہ بھی ہیں۔ رازی وغیرہ نے بھی اسے نظیر ہی قرار دیا ہے کیونکہ جزئی کی صورت میں اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اس بحث سے معلوم ہو گیا کہ دونوں باتیں ٹھیک ہوگئیں قیامت میں چونکہ انسان کا ذکر ہو رہا ہے بل الانسان علی نفسہ بصیرۃ ولو القی معاذیرہ۔ حکم ہوگا۔ لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علینا جمعه وقرانه فاذا قرأناه فاتبع قرانه۔ ملاحظہ کرلو اپنا اعمال نامہ اور جو کچھ اس میں لکھا ہوا ہے اسے دیکھ لو۔ هذا كتبنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون۔ یہ ہماری کتاب بولتی ہے تم سنتے جاؤ ٹھیک ہے یا غلط ہے پھر فیصلہ تمہارے متعلق کر دیا جائے گا۔ حکم ہوگا پڑھو جو کچھ لکھا ہوا ہے اور تم خود ہی بتاؤ کہ تمہارے ساتھ کیا سلوک اور کیسا معاملہ کیا جائے۔ اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا۔ یہاں بھی یہ مطلب ہے۔ ان آیات کو اجنبی بنانے کی ضرورت نہیں۔ سیاق کے اعتبار سے وہ معنی ہو جائے گا اور شانِ نزول کے لحاظ سے نظیر کی حیثیت میں یہ مفہوم ہو جائے گا۔

اس سے بھی آیات قرآنی میں زبردست نظم معلوم ہوتا ہے۔ یہ نظم اور ربط و ضبط اس طرح کا نہیں جس طرح کتاب الصلوٰۃ اور کتاب الایمان وغیرہ میں ہے۔ کیونکہ قرآن کا نزول وقتی حالات و ضروریات اور پیش آمدہ مسائل کے لحاظ سے ہوا ہے اس لئے اس طرح کا نظم و ربط نہیں۔ ویسے ربط اور نظم قرآن میں پایا جاتا ہے کیونکہ حضور کریم (صلی اللہ علیہ وسلم) نے خود آیات کا مقام متعین فرمایا ہے لوگوں نے ربط کے اثبات پر کتابیں لکھی ہیں اور ہر آیت میں ربط ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

ربطِ آیات

ایک طریقہ ہے جسے شاہ ولی اللہ بیان کرتے ہیں کہ عرب قوم میں مفاسد اور خرابیاں تھیں قرآن نے ان کی اصلاح کر دی ہے اس کے لئے ضروری نہیں کہ ترتیب وار اصلاح کی ہو۔ ان خرابیوں اور مفاسد کی اصلاح اس طریقہ سے کی گئی ہے جس طرح ایک طبیب مریض کا علاج کرتا ہے انسان کے جسم میں کسی جگہ بیماری ہو، دماغ میں، یا جگر میں، پیٹ میں ہو یا کسی اور جگہ۔ طبیب کے پیش نظر مرض کا ازالہ ہوتا ہے ترتیب اور ربط ضروری نہیں۔

امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں ربط آیات کا بہت لحاظ رکھا ہے کوئی جگہ اور کوئی مقام ایسا نہیں جہاں انہوں نے آیات میں ربط پیدا کرنے کی کوشش نہ کی ہو البتہ منقول تفسیر اس میں

کم ہے اور معقول زیادہ۔

وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد ذالك اذا اتی جبریل استمع۔ اس کے بعد آنحضورؐ نے اپنا معمول بنا لیا کہ جبریل جب آتے تو وہ پڑھتے۔ آنجناب بغور توجہ سے سنتے اور بعد میں اسے پڑھ لیتے جس طرح جبریل نے پڑھا ہوتا۔

اس سے بعض لوگ استدلال کرتے ہیں کہ جب قرآن مجید پڑھا جائے اس وقت پڑھا نہ جائے بلکہ خاموشی سے سنا جائے۔ خاص طور پر جب نماز میں امام قرأت کر رہا ہو تو اس وقت خاموشی سے سننا چاہئے پڑھنا نہیں چاہیئے۔

یہ استدلال قوی دلائل کی بنا پر صحیح نہیں۔ کہ امام جب پڑھ رہا ہو تو مقتدی نہ پڑھیں بلکہ سکون سے سنیں۔ کیونکہ اولاً تو یہ طریقہ تعلیم تھا اور ثانیاً حضور کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو ساتھ ساتھ پڑھنے میں مشقت اور دشواری ہوتی تھی۔ نیز یہ تعلیمی شکل بھی خرقِ عادت کی شکل ہے ورنہ ایک بچے کو جب ایک قاری پڑھائے تو وہ سورہ بقرہ جلدی جلدی پڑھ کر سنا دے اور کہے کہ جاؤ گھر جا کر یاد کرو مفید اور کار آمد طریقہ تعلیم نہیں ہے اگر کوئی معلم اس طرح تعلیم دے تو اسے کوئی بھی اچھا معلم قرار نہیں دے گا بلکہ اناڑی اور ناتجربہ کار کہیں گے۔

فاتحہ، دعا ہے فاتحہ کی شکل تعلیم کی نہیں کیونکہ وہ بھی ایک دعا ہے جس طرح قرآن کا باقی حصہ دعا ہے اس لئے مقتدی کو بھی فاتحہ پڑھنی چاہیئے۔ قراء اور حفاظ جب قرآن کا آپس میں دور کرتے ہیں تو سامع ساتھ ساتھ پڑھتا جاتا ہے اگر نہ پڑھے تو لقمہ دینا دشوار ہے۔ آہستہ آہستہ زبان سے ساتھ ساتھ پڑھتا جاتا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ زبان سے آہستہ آہستہ پڑھنا استماع کے منافی نہیں ہے اور انصات کے بھی منافی نہیں۔ کیونکہ انصات کا مطلب یہ ہے کہ امام کے پیچھے اس طرح نہ پڑھے کہ امام کو قرأت کرنے میں تکلیف ہو اور اس پر پڑھنا ثقیل ہو جائے۔

حدیث میں مطلقاً ممانعت آئی ہے کہ فاتحہ کے سوا کچھ اور نہ پڑھو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عام لوگوں کو سورہ فاتحہ کے سوا اور سورتیں یاد نہیں ہوتیں۔ فاتحہ چونکہ ہر مقتدی کو ازبر ہوتی ہے اور آرام سے آہستہ آہستہ پڑھ سکتا ہے جس سے امام کو کسی قسم کی رکاوٹ نہیں ہو سکتی۔ فاتحہ نماز کا رکن بھی ہے۔ اس لئے فاتحہ اور دوسرے قرآن میں فرق کر دیا گیا ہے۔

مولانا عثمانی کا استدلال ایک دفعہ مولوی شبیر احمد عثمانی صاحب فتح الملہم یہاں آئے انہوں نے اور ہی انوکھے رنگ میں استدلال کیا۔ فاتبع قرآنہ کا معنی اور مفہوم بیان کرتے ہوئے انہوں نے کہا کہ اتباع کے معنی میں استماع اور انصات دونوں شامل ہیں حدیث میں انما جعل الامام لیؤتم بہ آیا ہے یؤتم کا معنی یتبع کے ہیں گویا انما جعل الامام لیؤتم بہ کا مطلب یہ

ہے کہ امام جب پڑھے تو سنو اور خاموش رہو۔ قرآن اور حدیث کو جوڑ کر اس طرح کا استدلال کیا۔ میں نے خود یہ تقریر اپنے کانوں سے سنی تھی، میں حیران تھا کہ انہوں نے یہ معنی کہاں سے لیا ہے کیونکہ یؤتم کا معنی یُتبع تو کہیں نہیں آیا۔ لیؤتم کا مطلب تو یہ ہے کہ امام کی اقتدا کرنی چاہیئے وہ اس طرح کہ پہلے امام رکوع میں جائے بعد میں جاؤ۔ سجدے میں جائے تو بعد میں تم جاؤ امام سے پہلے نہ جاؤ گویا اتباع افعال میں ہوتی ہے۔ اگر کسی قول کی اتباع ہو تو وہ اور چیز ہے ورنہ عام طور پر اتباع کا تعلق افعال کے ساتھ ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں ہارون علیہ السلام کے ذکر میں آتا ہے۔ فاتبعونی واطیعوا امری۔ میری اتباع کرو اور میرے امر کی اطاعت کرو۔ اتباع کا مطلب یہ ہے کہ جو فعل وہ کر رہا ہے اس میں اس کی اتباع کرو۔

ایک مقام پر قرآن کے متعلق آتا ہے اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم۔ قرآن کی اتباع کرو۔ قرآن کی اتباع کا معنی ظاہر ہے کہ عمل کرو۔ فلا تتبعوا من دونہ اولیاء۔ کسی ولی کی اتباع نہ کرو ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ یؤتم کا معنی اتباع نہیں جیسا کہ مولوی شبیر احمد نے سمجھا۔

علامہ انور شاہؒ کی تصریح

انور شاہ صاحبؒ نے بھی ایک مقام پر لکھا ہے کہ واذا قرأ فانصتوا حدیث مسلم میں نہ بھی ہو پھر بھی اس کا معنی انصات نکل آتا ہے کیونکہ اس میں انما جعل الامام لیؤتم بہ۔ الفاظ موجود ہیں مگر اس حدیث میں مذکور جو مختلف اجزا ہیں اگر انہیں جمع کیا جائے پھر تو یہ معنی نہیں نکلتے۔ امام بیہقی نے کتاب القرأۃ میں عبداللہ بن مسعود کا ایک قول ذکر کیا ہے۔ ابن مسعود نے انما جعل الامام لیؤتم بہ کا معنی فاصنعوا کما یصنع الامام کیا ہے۔ یعنی جس طرح امام کرتا ہے اسی طرح تم کرو اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اتباع سے افعال کی اتباع مراد ہے وہ معنی نہیں کہ جب قرآن پڑھا جائے۔ تو سنو ائتمام کا معنی یہ ہے کہ جو افعال امام کرتا ہے تم بھی کرو۔ اذا کبر فکبروا۔ امام تکبیر کہے گا تو یہ نہیں کہ ہم خاموش رہیں گے۔ مسلم میں یہ الفاظ ہیں۔ اذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا۔ اس سے استدلال کرتے ہیں کہ مسلم میں صاف طور پر اذا قرأ فانصتوا کے الفاظ آگئے ہیں۔ امام ترمذی نے بھی ایک حدیث ذکر کی ہے جس کے الفاظ ہیں فانتھی الناس عن القرأۃ فیما جھر فیہ رسول اللہ۔ اس حدیث کے متعلق لکھا ہے کہ یہ ابو ہریرہؓ کا قول ہے۔ ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اگر یہ ابو ہریرہؓ کا قول ہے مگر وہ خود فاتحہ امام کے پیچھے پڑھتے تھے اس لئے جو راوی یہ لفظ بول رہا ہے اس کا مفہوم سمجھنے کے لئے اس کے اپنے عمل کو دیکھنا چاہیئے۔ جزءا لقرأۃ للبخاری میں ایک حدیث ہے اس کے الفاظ یہ ہیں اذا قرا الامام بام القرآن فاقرء بھا واسبقہ۔ جب امام فاتحہ پڑھے تو تم بھی پڑھو مگر امام سے سبقت کرو تاکہ آمین کہہ سکو۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام سے سبقت ضروری ہے صرف جائز ہی نہیں۔ البتہ بعض شافعی کہتے ہیں کہ امام سے سبقت نہ کرنی چاہیئے۔ متولی ایک شافعی ہے کہتا ہے کہ اگر امام سے سبقت کرے گا تو نماز نہیں ہوگی۔ حالانکہ امام غزالیؒ کہتے ہیں کہ امام

جس وقت سبحانک اللھم پڑھے تو اسی وقت فاتحہ پڑھ لینی چاہیئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شافعیوں میں بھی اختلاف ہے بعض سبقت جائز سمجھتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ سبقت ممنوع ہے۔ امام کے پیچھے پڑھے جب امام فارغ ہو جائے پھر خاموش ہو جائے اس کے بعد مقتدی پڑھ لے۔ جب امام سمجھ لے کہ مقتدی فارغ ہو چکے ہیں پھر آگے پڑھے حنفی کہتے ہیں یہ قلب موضوع ہے امام مقتدی بن گیا۔

ائتمام کا مفہوم اس ساری بحث سے معلوم ہوا کہ ائتمام کا معنی وہی صحیح ہے جو ابن مسعود نے کہا ہے فاصنعوا کما یصنع الامام جس طرح امام کرتا ہے اس طرح کرو۔ یہ افعال سے متعلق ہے قرأت کے متعلق الگ حکم آگیا ہے اذا قرأ فانصتوا۔ جب امام پڑھے خاموش ہو جاؤ قرأۃ بھی فعل ہے مگر وہ زبان کا فعل ہے وہاں جوارح کا فعل مراد ہے اس فعل میں تو جس طرح امام کرے اسی طرح کرو۔

صحابہ کرامؓ کا اس میں اختلاف ہے۔ حضرات عبادہؓ بن صامت، عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عمرؓ وغیرہ سے امام کے پیچھے جہری نمازوں میں پڑھنے کی صراحت آئی ہے۔ حضرت عمرؓ سے کسی نے پوچھا کہ ہم امام کے پیچھے پڑھیں انہوں نے فرمایا پڑھو۔ اس نے کہا اگر امام بلند آواز سے پڑھتا ہو۔ آپ نے فرمایا پھر بھی پڑھو۔ اس نے مزید تاکید کے لئے کہا خواہ آپ ہی امامت کرا رہے ہوں۔ انہوں نے کہا خواہ میں ہی امامت کرا رہا ہوں۔ پھر بھی پڑھو اس سے زیادہ صراحت اور کیا ہو سکتی ہے۔ حضرت عمرؓ کا یہ قول دار قطنی۔ مستدرک حاکم کے علاوہ کتاب القرأۃ للبیہقی اور جزء القرأۃ للبخاری میں بھی ہے سند بالکل صحیح ہے جس راوی پر مرجیہ ہونے کا اعتراض کرتے ہیں یہ جواب تیمی، ہیں جن پر ارجاء کا اعتراض ہے لیکن مرجیہ ہونا کوئی اہم اور وزنی اعتراض نہیں ہے عبداللہ بن عباس کا قول بھی ہے اقرأ خلف الامام۔ امام کے پیچھے پڑھو۔ اس کی سند بھی بالکل صحیح ہے بیہقی نے کہا ہے۔ لاغبار علیہ حضرت عمرؓ نے اکثر اختلافی مسائل کا حل کر دیا تھا۔ مختلف فیہ تمام مسائل کو ایک جگہ جمع کر دیا۔ اور اختلاف دور کر دیا۔

عبادہؓ بن صامت کی حدیث عبادہؓ بن صامت کی حدیث تو بڑی مشہور ہے۔ عبادہؓ بن صامت ان بارہ جلیل القدر نقباء میں سے ایک تھے جنہیں رسالت مآب نے انصار کے لئے مقرر فرمایا تھا۔ بخاری کہتا ہے وکان من فقہاء اصحاب النبیؐ۔ یہ امام تھے۔ ایک روز ذرا تاخیر سے پہنچے دوسرے کسی نے امامت کرائی۔ عبادہ نے آہستہ آہستہ امام کے پیچھے پڑھنا شروع کر دیا۔ سابق آدمی نے ان کا پڑھنا سنا اور کہا کہ آپ امام کے پیچھے پڑھتے رہے اس کے جواب میں عبادہ بن صامت نے وہ واقعہ سنایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء میں ہم نماز پڑھ رہے تھے آنحضورؐ پر قرأت ثقیل ہو گئی۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو دریافت فرمایا لعلکم تقرأون خلف امامکم قلنا نعم ھذا یا رسول اللہ۔ قال لا تقرأوا بشیٔ اذا جھرت الا ام القرآن۔ جہر کی صورت میں ام القرآن کے سوا اور

کچھ نہ پڑھو۔ لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ بہرحال ان احادیث سے جو استدلال کرتے ہیں وہ واضح نہیں۔

یہ حدیث کہ جو فاتحہ نہیں پڑھتا اس کی نماز نہیں ہوتی۔ اب یہ کہنا کہ یہ امام منفرد کے لئے ہے عجیب سی بات ہے کیونکہ اس میں تو کوئی ذکر نہیں کہ یہاں امام منفرد مراد ہے۔ مقتدی مراد نہیں۔ اس کے جواب میں حنفی کہتے ہیں کہ حدیث میں فصاعدًا کا لفظ ہے اس لئے اس جگہ مقتدی مراد نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مقتدی کے لئے تم بھی کہتے ہو کہ فاتحہ کے سوا کچھ نہیں پڑھ سکتا۔ اس میں پڑھنے کی اجازت ہے اس لئے یہاں امام منفرد مراد ہے۔ بظاہر استدلال بڑا مرعوب کن ہے حالانکہ فصاعدًا کا لفظ ہی اس کی تاکید کرتا ہے کہ اس سے مقتدی ہی مخاطب ہے۔

حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ فصاعدًا پر غور کیا جائے تو یہ بتاتا ہے کہ یہ مقتدی ہی کے لئے ہے امام منفرد بھی اس میں داخل ہو جائے گا۔ وہ اس طرح کہ اس کا اصل معنی یہ ہے لاصلوٰۃ لمن لم یقراء بفاتحۃ الکتاب اور لمن لم یقراء بفاتحۃ الکتاب وزیادۃ لہذا صاعدًا کا لفظ جہاں بھی آئے گا یہی معنی ہو گا۔ جیسا کہ جامی کے آغاز میں لکھا ہے کلمۃٌ اس کی کلم جمع ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ اسم جمع ہے بعض کہتے ہیں، اسم جنس ہے۔ ہے درحقیقت جمع ہے کیونکہ لانہا تطلق الاعلی الثلث فصاعدًا یعنی کلم کا اطلاق تین پر ہوتا ہے یا زیادہ پر یہ مطلب نہیں کہ تین اور زیادہ پر، تین اور زیادہ کا مطلب تو یہ ہوا کہ چار پر۔ سب کے نزدیک جمع کے کم از کم افراد تین ہوتے ہیں یعنی تین پر اطلاق ہوتا ہے یا زیادہ پر۔ یہ معنی سبھی کرتے ہیں۔ اس لئے حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یا فقط فاتحہ پڑھے یا فاتحہ کے ساتھ کچھ اور تب نماز ہو گی۔ ویسے نماز نہیں ہو گی۔ بعض ائمہ جیسا اسحاق بن راہویہ نے بھی یہی معنی کیا ہے بعد میں امام ابن خزیمہ نے بھی یہی معنی کیا ہے لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب اور لمن لم یقراء بفاتحۃ الکتاب وزیادۃ۔ گویا نماز کی صحت کو دو چیزوں میں حصہ کر دیا یا تو فقط فاتحہ پڑھے یا فاتحہ اور ما زاد پڑھے۔

یعنی دونوں میں سے ایک چیز ہونی چاہیئے۔ صرف فاتحہ کا مسئلہ ماسوا مقتدی کے اور کوئی ہے ہی نہیں فاتحہ صرف مقتدی کے لئے ہے کیونکہ امام تو سورت ملاتا ہے۔ حنفی واجب کہتے ہیں۔ منفرد پر بھی ان کے نزدیک واجب ہے صرف فاتحہ کا مسئلہ کہاں گیا۔ اس لئے یہ حدیث بتاتی ہے کہ مقتدی کو ہی اصل میں مخاطب کیا گیا ہے۔ فصاعدًا بڑھا کر امام منفرد کو بھی داخل کر لیا گیا ہے۔ وہ الگ مسئلہ ہے کہ امام اور منفرد کے لئے فاتحہ سے مازاد پڑھنا واجب ہے یا مستحب ہے اگر اس کو واجب مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ کبھی تو فقط فاتحہ پڑھنے کے بغیر نماز نہیں ہوتی اور کبھی فاتحہ اور مازاد کے چھوڑنے سے نماز نہیں ہوتی۔ اگر واجب تسلیم کر لیا جائے تو امام منفرد کی شکل ہو جائے گی۔ وہ مقتدی کی شکل ہو جائے گی۔ لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب اور لمن لم یقراء بفاتحۃ الکتاب وزیادۃ۔ یہ معنی ہو جائے گا۔ اس لئے فصاعدًا

کا لفظ مضر نہیں بلکہ یہ مقتدی کے شمول کیلئے نص صریح ہے۔ محدثین نے فصاعداً کے بارے میں جو بحث کی ہے کہ یہ کلمہ صحیح ہے یا نہیں وہ ایک محدثانہ بحث ہے۔ اسی لحاظ سے نہیں کہ وہ مقتدی کو شامل نہیں ہوگا۔

مقلدین معذور ہوتے ہیں

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جو شخص امام کے پیچھے فاتحہ نہیں پڑھتا حدیث کی رو سے اس کی نماز نہیں ہوتی۔ تو جو بڑے بڑے ائمہ ہو گزرے ہیں جو فاتحہ خلف الامام کے قائل نہیں تھے ان کی نماز کا کیا حکم ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہے کہ ان کی نمازیں سب اکارت گئیں۔ مسائل کا تعلق انسان کے علم سے ہوتا ہے۔ غفلت یا اجتہاد کی وجہ سے خطا ہو گئی۔ مجتہد مخطی معذور ہوتا ہے۔ آج کل اصرار کرنے والے حنفی بھی اسی طرح معذور ہیں۔ بعض لوگ اجتہاد کی وجہ سے معذور ہوتے ہیں اور بعض تقلید کی وجہ سے کیونکہ مقلدین عوام میں اتنی اہلیت اور صلاحیت نہیں ہوتی کہ مسائل کی کہنہ اور حقیقت تک رسائی حاصل کر سکیں۔ اس لئے یہ عوام کسی بڑے امام کی تقلید کرنے پر مجبور ہوتے ہیں اس بنا پر یہ بھی معذور ہی ہوتے ہیں۔

اگر کوئی شخص اپنے آپ کو واقعی نفس الامر میں اس طرح سمجھتا ہے جیسا کہ بعض علماء کہتے ہیں کہ اس زمانے میں تحقیق کے ذرائع اور اسباب موجود تھے اس لئے تحقیق اور اجتہاد کی ضرورت تھی۔ آج وہ ذرائع معدوم ہوگئے ہیں اور وہ صلاحیتیں بھی نہیں اس لئے ہمیں اجازت نہیں بس قدیم علماء اور ائمہ نے جو فیصلے کر دیئے ہیں۔ ان میں سے ہم جسے زیادہ سمجھدار آدمی سمجھتے ہیں اس کی بات لے لیتے ہیں۔

عبدالحیؒ لکھنوی کا موقف

بعض حنفی المسلک علماء جیسے عبدالحیؒ لکھنوی ہیں اسے سنت سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنی چاہیے انور شاہ نے بھی لکھا ہے فاتحہ خلف الامام منع نہیں۔ موجودہ زمانے کے احناف کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ نے جس طرح سمجھا ہے ہم اسی طرح سمجھتے ہیں۔ گویا اس حدیث پر بالتوسط عمل کرتے ہیں بلا توسط عمل نہیں کرتے۔ اہل حدیث بلا واسطہ عمل کرتے ہیں صرف اتنا فرق ہے۔ عمل دونوں کرتے ہیں وہ درمیان میں ایک امام کا واسطہ لے لیتے ہیں۔ اہل حدیث واسطہ نہیں لیتے۔

یہ کہنا کہ انہیں یہ حدیث پہنچی نہ ہوگی یہ بات ناممکن ہے کہ پہنچی نہ ہو یہ احادیث ایسی شاذ و نادر نہیں ہیں جو پہنچی نہ ہوں۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ ابوداؤد والی عبادہ بن صامت والی خاص حدیث نہ پہنچی ہو۔ بعد میں جنہیں یہ حدیث پہنچی ہے انہوں نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ حدیث پہنچ جائے اور پھر وہ انکار کریں۔ حدیث انہیں پہنچی ان کے سامنے دوسری احادیث بھی تھیں۔ اذا قرأ فانصتوا والی۔ اس لئے وہ کہتے تھے کہ یہ حدیث مقدم ہے۔

حنفیہ میں بھی اختلاف ہے ابن ہمام کہتا ہے امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنا منع ہے انور شاہ کہتے ہیں جائز ہے۔ اباحت مرجوح ہے ویسے جائز ہے۔ مولوی عبدالحی لکھنوی سنت سمجھتے ہیں۔

قرآن کلام الٰہی ہے

خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام بخاری افتری، شیطانی تسلط اور کلام نفسی تینوں کی نفی کرنا چاہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مفتری بھی نہیں تھے کیونکہ مفتری میں اخلاص نہیں ہوتا۔ آپ پر شیطانی تسلط بھی نہیں تھا کیونکہ جس انسان پر شیطانی تسلط ہو وہ توحید ورسالت اور آخرت کی جواب دہی کی دعوت کب دیتا ہے۔ کلام نفسی بھی نہیں۔ کیونکہ کلام نفسی میں انسان کو مشقت اور گھبراہٹ نہیں ہوتی۔ ان کی تردید کرکے یہ ثابت کرکے دکھایا ہے کہ یہ کلام من جانب اللہ ہے۔ پہلی حدیث سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ آپ مخلص تھے مفتری نہیں تھے۔ انما الاعمال بالنیات سے نتائج نکالے ہیں کیونکہ نتائج ہمیشہ مبادی پر منحصر ہوتے ہیں اگر مبدا اس کا صحیح نہ ہو تو نتیجہ بھی اس کا صحیح نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ برکت نہیں کرتا۔ مفتری آدمی کے پیروکار بھی اسی ذہن اور اسی کردار واخلاق کے لوگ ہوتے ہیں۔ جب آپ کی دعوت، آپ کا پیغام اور اس کے ساتھ آپ کا بے پناہ خلوص اور لگن پھر آپ کے صحابہؓ کی زندگیاں۔ ان کی جاں نثاری، ایثار اور اپنے مرشد سے دلی محبت اور لگاؤ۔ تابعین تبع تابعین۔ آئمہ کرام اولیاء اللہ کی ایسی بے مثال اور بے نظیر جماعت کی فداکاری کو دیکھتے ہیں تو بے ساختہ زبان سے نکلتا ہے کہ اس ارضِ خاکی پر اس نیلگوں آسمان کے نیچے ایسی جماعت آنکھوں کو دیکھنی اور کانوں کو سننی نصیب نہیں ہوئی۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہوجاتا ہے کہ آنجناب مفتری نہیں تھے۔ اصل حقیقت یہ تھی کہ آپ کے پاس اللہ تعالیٰ خالق کائنات کا بھیجا ہوا فرشتہ آتا تھا جو کلام الٰہی لے کر عرش سے فرش پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوتا تھا۔

اگلی حدیث

عبداللہ اس کا نام ہے۔ ھو عبداللہ بن عثمان دوزی۔ آگے جو عبداللہ آرہا ہے وہ عبداللہ بن مبارک ہیں خراسان کے رہنے والے ہیں۔ وہاں کے امام ہیں۔ بہت بڑے عالم فاضل آدمی ہیں دوسری صدی ہجری کے آغاز میں پیدا ہوئے۔ ۱۸۱ھ میں وفات پائی امام بخاری کی ولادت ۱۹۴ھ میں ہوئی۔ ان کے درمیان پندرہ سال کا فاصلہ ہے۔ احسن الکلام میں ہے کہ امام بخاری کا استاد عبداللہ بن مبارک کہتا ہے۔ میں نے کہا یہ امام بخاری کے استاد کیسے ہوئے۔ امام بخاری تو ان کی وفات کے وقت پیدا بھی نہیں ہوئے تھے۔ اس پر کہنے لگے کہ یہاں عبارت محذوف ہے استاد کے استاد مراد ہے۔ میں نے کہا استاد کے استاد تو امام ابوحنیفہ بھی ہیں کیونکہ مکی بن ابراہیم امام بخاری کا استاد ہے اور ان کے استاد امام ابوحنیفہ ہیں امام مالک بھی ان کے استاد کے استاد ہیں۔

عبداللہ بن مبارک

عبداللہ، مبارک کے لڑکے ہیں۔ مبارک پہلے غلام تھے ترکی باشندے ہیں۔ نہایت دیانت دار آدمی تھے۔ والدہ کا تعلق خوارزم سے تھا۔ کسی طرح قید ہو کر آگئے۔ کہتے ہیں ان کے مالک کا ایک باغ تھا۔ مالک نے انہیں اس باغ کا نگہبان اور متولی بنادیا کہ اس کی حفاظت تمہارے ذمہ ہے۔ ایک روز مالک باغ میں آیا اور مبارک سے کہا کہ کوئی پھل لاؤ۔ وہ ایک پھل

باغ سے توڑ کر لائے۔ مالک نے اسے کھانا چاہا تو میٹھا کم تھا اس نے کہا یہ کیسا پھل لائے ہو اور لاؤ۔ اس پر مبارک اور پھل لائے وہ بھی اسی طرح کا تھا۔ ذرا خفا ہو کر مالک نے کہا کہ تم نے کبھی پھل نہیں کھایا کہ پتہ چل سکے کہ کون سا پھل شیریں ہے اور کون سا ترش و تلخ۔ مبارک نے کہا جناب آپ نے مجھے باغ کی حفاظت پر مامور کیا ہے کھانے پینے کے لئے نہیں۔ اس بات کا مالک پر بڑا اثر ہوا اور پروانہ آزادی دے دیا اور اپنی لڑکی سے شادی کر دی۔ ان کے بطن سے عبداللہ پیدا ہوئے۔ امیر خانوادہ کے چشم و چراغ تھے۔ علمی اشتیاق انہیں جگہ جگہ لئے پھرا۔ بصرہ، کوفہ، مدینہ وغیرہ مرکز علم کے گہواروں میں گئے۔ مکہ بھی گئے شام و مصر بھی گئے۔ ہر جگہ علمی تشنگی بجھائی اپنے وقت کے بے نظیر اور بے مثال آدمی تھے۔ ان کے شاگردوں کا بیان ہے۔ مبارک علوم عالیہ اور علوم آلیہ یعنی صرف، نحو، لغت، حدیث، فقہ میں یکتائے زمانہ تھے۔ پرہیزگاری تقویٰ اور زہد میں اپنی مثال آپ تھے۔ مجاہد بھی تھے۔ کچھ وقت جہاد کے لئے مخصوص کر رکھا تھا۔ ہر سال حج بھی کرتے تھے۔ درس و تدریس کے فرائض بھی انجام دیتے تھے۔ حدیث سے گہری دلچسپی تھی اس کا درس دیتے اور پڑھاتے تھے۔ اذا سار عبداللہ من مرو لیلۃ لقد سار منہا نورھا وجمالھا۔ خود بڑے امیر کبیر آدمی تھے پھر صاحب علم اس پر مستزاد۔ ایسے ہمہ اوصاف آدمی کا کسی کی شاگردی کرنا کتنی بڑی بات تھی۔ امام ابوحنیفہ کے شاگرد ہونے کی وجہ سے ان کی بڑی عزت ہو گی۔ کیونکہ ایسے عظیم آدمی کا ان کی شاگردی کرنا بہت بڑی بات تھی۔ عبداللہ بن مبارک نے امام ابوحنیفہ کی بڑی تعریف کی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے بہت سے مناقب انہی کے واسطہ سے آئے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں عبداللہ بن مبارکؒ کی رائے

بغدادی نے اعتراض کیا ہے کہ عمر کے آخری حصہ میں انہوں نے کہا تھا کہ جو احادیث امام ابوحنیفہؒ سے میری جانب سے منقول ہوں ان پر خط کھینچ دو اور انہیں کالعدم تصور کرو۔ اس کے باوجود امام صاحب کے جو مناقب ان کے واسطہ سے آئے ہیں وہ درست ہیں۔ بڑے ثقہ اور قابل اعتماد آدمی ہیں مولوی شبیر احمد نے مسلم کے مقدمہ میں ان کا حال لکھا ہے اس میں یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ عبداللہ بن مبارک سے کسی نے کہا کہ تم تو امام ابوحنیفہ کی تعریف کیا کرتے تھے وہاں ان کا جو جواب نقل کیا ہے وہ اتنا معقول نہیں۔ جواب یہ ہے: کنا لا نعرفہ فلما عرفناہ ترکناہ۔ ہم پہچانتے نہیں تھے۔ جب پہچان لیا تو چھوڑ دیا۔ یہ جواب اس لئے معقول معلوم نہیں ہوتا کہ عمر بھر پہچان ہی نہ سکے صرف عمر کے بالکل آخری دور میں معرفت اور پہچان ہوئی۔ اصل بات جو ذہن میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ سے بدظن اور بدگمان ہو گئے ہوں گے کیونکہ اس دور میں مرجئہ وغیرہ نے اپنے نظریات اور خیالات کا انتساب امام ابوحنیفہؒ کی طرف کرنا شروع کر رکھا تھا۔ جیسا کہ امام بخاری نے بھی ایک بات امام صاحب کی بیان کی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ بری خنزیر کو حلال کہتے ہیں۔ حالانکہ قرآن کا صاف مسئلہ ہے کہ خنزیر حرام ہے

یہ حرمت بلا امتیاز ہے برّی بحری کا کوئی قید نہیں۔ پھر امام موصوف یہ کیسے کہہ سکتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی مرجیہ وغیرہ کی کارستانی کا شاخسانہ ہی ہوگا۔ اسی طرح یہ بات بھی ان کی طرف منسوب کی گئی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہہ دے کہ یہ تو میں سمجھتا ہوں کہ کعبہ ہے لیکن یہ نہیں جانتا کہ مکہ جو ہے اس میں ہے۔ یا یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق کہتا ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں مگر میں یہ نہیں جانتا کہ وہ محمد بن عبداللہ ہیں یا کوئی اور ہیں حالانکہ علماء نے اسی واسطے کہا ہے کہ محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم اتنا نسب نامہ حضور صلعم کا ہر ایک کو یاد رکھنا چاہیئے۔ کیونکہ اس نام کے پندرہ آدمی اس وقت اور بھی تھے۔ اس لئے اتنا نسب نامہ آپ کا۔ کہ محمد جو عبداللہ کے صاحبزادے ہیں جن کے دادا عبدالمطلب اور پردادا ہاشم ہیں۔ وہ رسولِ خدا ہیں۔ ان باتوں سے کچھ اندازہ ہوتا ہے کہ مرجیہ وغیرہ کی اس قسم کی باتوں کی نسبت کی وجہ سے امام موصوف بدظن ہوگئے ہوں گے۔ ورنہ یہ کیسے باور کیا جائے کہ وہ ساری عمر انہیں پہچان ہی نہ سکے۔

اخبرنا یونس یونس زہری کے ان پہلے درجہ کے شاگردوں میں سے ایک ہیں جس میں امام مالک اور عقیل وغیرہ ہیں۔ امام بخاری زہری کے جن شاگردوں سے احادیث لیتے ہیں وہ زہری سے ہی روایت کرتے ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر زہری نہ ہوتا تو حجاز میں کوئی روایت نہ ہوتی گویا زیادہ تر روایات ان سے مروی ہیں۔

آگے "ح" کا لفظ بولا ہے۔ "ح" اگر الحدیث کا مختصر کیا گیا ہے پھر تو الحدیث پڑھنا چاہیئے گویا زہری کے بعد ساری کی ساری سند۔ الحدیث۔ بعض کہتے ہیں یہ تحویل سے نکلا ہے احول اسناداً الی اسناد آخر۔ اتنے جملے کے بجائے صرف "ح" پڑھ لیتے ہیں حا نہیں پڑھتے کیونکہ اس طرح وہ اسم ہو جاتا ہے اور "ح" حرف ہے۔ ان حروف کے بعد ہمزہ آجائے جیسا کہ باءٌ، تاءٌ، ثاءٌ وغیرہ تو اس صورت میں یہ اسم بن جاتے ہیں۔ بغیر ہمزہ کے یعنی با، تا، ثا حروف رہتے ہیں۔ احوال اسناداً الی اسناد آخر کا مطلب یہ ہو گا کہ ایک سند زہری تک یا زہری سے اوپر بیان کرتا ہوں۔ دونوں باتیں ہو سکتی ہیں۔ یہاں اگلی سند زہری تک ہی ہے۔ کیونکہ اخبرنا عبداللہ آگیا۔ عبداللہ تک سند پہنچ گئی۔

قال اخبرنا یونس ومعمر فرق اتنا ہے کہ پہلے عبدان کی روایت میں صرف یونس استاد سے عبداللہ بن مبارک تک۔ اس سند میں دو ہیں ایک یونس اور دوسرا معمر۔ یونس کی روایت پہلے بھی آئی ہے اس واسطے یونس کی روایت کے جو الفاظ آگے نقل کر رہے ہیں۔ نحوہ کا لفظ معمر کے ساتھ لگتا ہے کیونکہ یونس تو پہلے آچکا ہے نحوہ کا لفظ بول کر مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا مفہوم وہی ہے جو یونس نے بیان کیا ہے اگرچہ الفاظ اس کے نہیں ہیں۔

قال اخبرنی عبیداللہ بن عبداللہ عبیداللہ پہلے گذر لے ہے اسے فقہاء سبعہ میں شامل کرتے ہیں۔ خذھم عبید اللہ عروۃ قاسم، سعید ابوبکر

سلیمان خارجہ ۔ عبید اللہ ایک قول کے مطابق فقہا سبعہ میں شمار ہوتے ہیں ۔ عبید اللہ، عتبہ بن مسعود کے پوتے ہیں ان کے والد عبد اللہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پیدا ہوئے ۔ ان کا قول ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اٹھایا اور اپنی گود میں لیا ۔ میرے سر پہ ہاتھ پھیرا اور میرے لئے دعا فرمائی کہ اللہ تعالیٰ میرے علم اور میری اولاد میں برکت عطا فرمائے ۔ اس طرح یہ منقبت عبید اللہ کے لئے ہو گئی کیونکہ عبید اللہ ان کے لڑکے ہیں ۔ محدثین جو عبادلہ کا لفظ بولتے ہیں ۔ ان میں عبد اللہ بن زبیر، عبد اللہ بن عمرو، عبد اللہ بن عمر شامل ہیں ۔ بعض لوگ عبد اللہ بن مسعود کو بھی شامل کرتے ہیں مگر اس کی تردید کی گئی ہے کہ ابن مسعود اس میں داخل نہیں ہاں اگر مطلق عبد اللہ آجائے تو اس سے عبد اللہ بن مسعود مراد ہوتے ہیں ۔ قرینہ کی وجہ سے اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ دوسرا بھی مراد لے لیا جاتا ہے ۔

اَجْوَدَ النَّاس قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجود الناس ۔ بیان کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں جود و سخاوت دوسرے لوگوں سے کہیں زیادہ تھی ۔ جود کہتے ہیں اعطاء ما ینبغی لمن ینبغی ۔ مناسب چیز کے مناسب ترین آدمی کو دینے کو جود کہتے ہیں ۔ زیادہ خرچ کر کے یعنی دوسرے حاجت مندوں کو زیادہ دے کر خود مانگنا شروع کر دے اسے بھی جود نہیں کہتے یہ تو اسراف ہوا ۔ اجود الناس ۔ وکان اجود ما یکون ۔ نصب بھی پڑھتے ہیں رفع بھی بصورت نصب کان کی خبر ہو جائے گی ۔ اسم کی صورت میں اجود ہی ہو گا ۔ اجود ما یکون فی رمضان ۔ اس ترکیب کو خاص طور پر نحویوں نے بیان کیا ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ جب مصدر فاعل مفعول یا دونوں کی طرف منسوب ہو اس کے بعد اگر حال آجائے وہ اگر خبر نہ بن سکتا ہو تو اس جگہ خبر محذوف ہوتی ہے اور حال خبر کے قائم مقام ہو جاتا ہے ۔ مثلاً ضربی زیداً قائماً کافیہ میں اس کی یہ مثال دی ہے میرا مارنا زید کو ۔ ضربی زیداً حاصل اذا کان قائماً ۔ کان اس میں تامہ ہے جب وہ پایا جائے ۔ حال لوسنہ قائماً ۔ اس طرح عبارت ہے ۔ اذا کان حذف کر دیا گیا ۔ قائماً خبر نہیں ہو سکتا تھا پیچھے سے مارنا تو قائم نہیں ہوتا ۔ اس واسطے اس کی خبر محذوف ہوتی ہے اور یہ قائم مقام خبر کے ہوتا ہے اس جگہ حذف کرنا گویا فرض ہو جاتا ہے اس کی مثال الفیہ میں یہ دی ہے کہ کضربی العبد سیئاً ۔ سیئاً قائماً کی جگہ ہو گیا ۔ واتم تبیینی الحق منوطا بالحکم ۔ اتم اسم تفضیل ہے ۔ ایسے مصدر کی طرف اگر اسم تفضیل منسوب ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے ۔ اتم اسم تفضیل ہے اور تبیین مصدر ہے ۔ تبیینی الحق فاعل مفعول دونوں کی طرف منسوب ہے ۔ منوطا بالحکم بھی حال ہے ۔ یہاں خبر محذوف ہے اتم تبیینی الحق ۔ حاصل ۔ اذا کان منوطا بالحکم ۔ گویا اجود اسم تفضیل ہے ۔ ما مصدریہ ہے ۔ ما مصدریہ کے معنی کون کے ہو جائیں گے ۔ اجود اکوانہ ۔ حاصل ۔ اذا کان فی رمضان اس طرح عبارت ہو جائے گی بخاری نے جو کتاب الصیام میں باب باندھا ہے اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاید انہوں نے فی

رمضان۔ خبر بنائی ہے۔ حاصل فی رمضان خبر بن سکتی ہے۔ رمضان کی وجہ سے گویا آپ رمضان میں زیادہ جود کرتے تھے۔ خاص کر اس وقت جب جبریل امین سے ملاقات ہوتی تھی۔ جبریل آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قرآن کا مدارسہ کرتے تھے۔ وکان یلقاہ فی کل لیلۃ ویدارسہ القرآن۔ ہر شب جبریل سے ملاقات ہوتی اور قرآن کا دور ہوتا۔ جبریل پڑھتے حضور سنتے، حضور پڑھتے جبریل سنتے۔ گویا باری باری پڑھنا ہوتا تھا۔

مدارسہ کی تحقیق لفظ مدارسہ ہی اس کی طرف اشارہ کر رہا ہے کیونکہ باب مفاعلہ کی ایک خصوصیت مشارکت بھی ہے۔ لفظ مدارسہ درس سے مشتق ہے۔ درس کے لغوی معنی پاؤں تلے روندنا کے آتے ہیں۔ پنجابی میں اسے گاہنا کہتے ہیں۔ یہاں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اچھی طرح تفصیل کرتے تھے اور باری باری پڑھنے کی کیفیت اس طرح بھی ہوسکتی ہے کہ دس دس آیات کا دور ہوتا ہو پہلے جبریل پڑھتے ہوں اور آپ سنتے ہوں پھر حضور پڑھتے ہوں اور جبریل سنتے ہوں۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ پہلے جبریل سارا قرآن جو نازل ہوچکا تھا پڑھتے ہوں پھر آپ پڑھتے ہوں۔ بعض کا خیال یہ ہے کہ رمضان میں قرآن کا وہ حصہ جو نازل ہوچکا تھا وہ اور جو ابھی تک نازل نہیں ہوا تھا اس سمیت سارے کا دور کرتے تھے۔ دوسرا حصہ آنجناب کو یاد نہیں رہتا تھا۔

اس پر اعتراض آتا ہے کہ قرآن میں جو واقعات آتے تھے ان کا کچھ نہ کچھ تصور تو ذہن میں رہنا چاہیئے۔ مثلاً حضرت عائشہ صدیقہ کا قصہ ہے وہ تو کم از کم یاد رہنا چاہیئے تھا۔ اگر پہلے علم ہوتا تو پھر پریشان ہونے کی کیا ضرورت تھی۔ کیونکہ حقیقت حال سے تو آپ پہلے ہی واقف تھے۔ اس سے بریلویوں کی دلیل بن جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو علم تھا کیونکہ سارا قرآن آپ کو بتا دیا گیا تھا۔ آپ پریشان اس لئے ہوئے کہ اس قسم کے علم کے ساتھ کوئی احکام متعلق نہیں ہوتے اور آپ انہیں سزا نہیں دے سکتے تھے۔ ویسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ یہ لوگ متہم کرتے ہیں میں اس شخص کو جانتا ہوں اس میں کوئی خرابی نہیں ہے میرے علم میں وہ صادق ہے اس سے بریلوی حضرات یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو علم تھا۔

یہ قوی قرینہ نہیں ہے یہ تو عام عرفی الفاظ ہیں مثلاً کہتے ہیں کہ فلاں شخص کے متعلق میرا یہ خیال ہے کہ وہ اچھا آدمی ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ واقعی وہ ایسا ہی ہے کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کے حالات سے پتہ یہی چلتا ہے۔ حقیقت حال تو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ اس بات کی ضرورت کیا ہے کہ جبریل سارا قرآن سناتے تھے۔ صحیح بات تو یہ ہے کہ جتنا حصہ نازل ہوچکا ہوتا اسی کا مدارسہ ہوتا تھا۔ یہ مدارسہ اسی ترتیب سے ہوتا تھا جس ترتیب سے آج ہمارے پاس قرآن موجود ہے۔ کیونکہ آخری مدارسہ کے وقت زید بن ثابت بھی حاضر تھے۔ بعد میں انہوں نے اسی ترتیب سے اسے لکھا ہے

جس ترتیب سے سنا تھا۔ سورۂ توبہ میں جو اختلاف پیدا ہوا وہ تو صرف ایک شخص عثمان کا قول ہے۔

حضرت عثمانؓ سے پہلے قرآن لکھا جا چکا تھا

پندرہ سال بعد حضرت عثمانؓ نے جو لکھوایا ہے وہ دوسری چیز ہے۔ ایک دفعہ اس سے پہلے بھی لکھا گیا ہے اگرچہ اس میں ترتیب نہیں تھی۔ الگ الگ سورتوں میں لکھا ہوا تھا۔ ابوداؤد میں ایک روایت آتی ہے کہ ایک شخص حضور کی خدمت میں آیا۔ آپ ذرا دیر سے باہر تشریف لائے۔ آپ نے فرمایا میری قرآن کی منزل کا کچھ حصہ رہ گیا تھا وہ پڑھ کر آیا ہوں۔ اس نے صحابہ سے سوال کیا کیف تحزبون القرآن۔ قرآن کی منزلیں کس طرح بناتے ہیں انہوں نے فرمایا کہ پہلی منزل تین سورتوں کی دوسری پانچ کی پھر سات کی پھر نو کی پھر گیارہ کی پھر تیرہ کی پھر مفصل موجودہ قرآن کو ملاحظہ کر لیں۔ منازل اسی طرح ہیں۔ پہلی تین سورتوں پر مشتمل ہے۔ دوسری میں پانچ۔ تیسری میں سات۔ چوتھی میں نو اور پانچویں میں گیارہ سورتیں ہیں۔ آپ کے زمانے میں بھی اسی طرح تھا۔ جیسا کہ عبداللہ بن مسعود کہتے ہیں کہ مجھے پرانی سورتیں اسی ترتیب سے یاد ہیں جو زمانہ رسالت مآب میں تھیں۔ جیسے بنی اسرائیل، کہف، سورۂ مریم، طٰہٰ، انبیاء، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں سورتوں کی ترتیب تھی۔ البتہ پہلی تین سورتوں کے بارے میں بعض جگہ آتا ہے کہ آپ نے سورہ بقرہ پڑھی پھر سورۂ نساء پڑھی پھر آل عمران پڑھی۔ اس طرح کا کچھ اختلاف ہے۔

قرآنی ترتیب

ترتیب تین صحابہؓ سے منقول ہے۔ ایک ترتیب نزولی ہے یہ ابی بن کعب کی ترتیب ہے۔ انہوں نے قرآن اسی طرح جمع کیا ہے جس طرح نازل ہوا ہے اگرچہ بعض آیات دوسری سورت کی ہیں لیکن اکثر سورتوں کا حصہ اسی ترتیب سے ہے جس ترتیب سے نازل ہوئی ہیں۔

دوسری ترتیب عبداللہ بن مسعود کی ہے۔ ان کی ترتیب اس طرح نہیں جس طرح حدیثوں میں بیان کی گئی ہے۔ یہ ترتیب، ترتیب عثمانی کے مطابق بھی نہیں ہے۔ حضرت زید بن ثابت چونکہ آخری مدارسہ کے وقت پاس موجود تھے انہوں نے جو ترتیب رکھی ہے وہ آج ہمارے ہاں متداول ہے ورسول اللہ اجود بالخیر من الریح المرسلۃ۔ الریح المرسلۃ اس ہوا کو کہتے ہیں جو بڑی تیز چلتی ہے اور عموماً بارش کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہے۔ رمضان میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خیرات اس طرح ہوتی تھی۔ یعنی اس دوران میں کسی سائل کو تہی دامن اور مایوس نہیں لوٹاتے تھے۔ یہاں تک کہ اس سلسلہ میں قرض بھی لینا پڑے تب بھی خیرات کا فیض عام جاری رکھتے تھے۔ حضرت بلالؓ سے فرماتے تھے۔ انفق بلال لا تخشیٰ من ذی العرش اقلالا۔

بہتر معاشی حالت

جب آپ مدینہ منورہ میں تشریف فرما ہوئے تو اس وقت معاشی حالت پہلے سی نہیں رہی تھی۔ یہاں آنے کے بعد فتوحات کا سلسلہ شروع ہوا غنائم آنے شروع ہوئے۔ بنی نضیر کی بستیاں بھی جب قبضے میں آگئیں تو ان کی ساری آمدن بیت المال میں داخل ہو

گئی اس کے بعد خیبر فتح ہوا۔ اس کا پانچواں حصہ بھی آ گیا نصف دوسرا بھی آ گیا۔ نصف مال غنیمت کی صورت میں تھا اور نصف فے کی شکل میں۔ اس لئے یہاں مالی پوزیشن کافی مستحکم ہو گئی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ آپ ازواج مطہرات میں سے ہر ایک کو ایک سو بیس بیس وسق جو اور کھجوریں دیتے تھے۔ ایک وسق تین من پندرہ سیر کے برابر ہوتا ہے۔ ازواج مطہرات اپنی ضروریات کے لئے بھی کچھ نہ رکھتیں باقی سب خیرات کر دیتیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ دو دو ماہ تک گھر میں آگ جلانے کی نوبت تک نہ آتی۔

زیادہ سے زیادہ خیرات کی ترغیب آپ نے بلالؓ کو حکم دے رکھا تھا کہ جب میں کہوں کہ خیرات کرو اگر قرض لینا پڑے تو قرض لے کر بھی خیرات کر دیا کرو جب مال آئے تو اس میں سے قرض کی ادائیگی کر دینا۔ ایک یہودی نے حضرت بلالؓ سے کہا کہ تم دوسروں سے قرض لیتے ہو مجھ سے لیا کرو۔ حضرت بلال نے کہا تم سے لیا کروں گا۔ اس یہودی پیش کش پر حضرت بلال اس سے قرض لیتے رہے۔ ایک دن یہودی کہنے لگا بلال تمہیں معلوم ہے مہینے کے ختم ہونے میں کتنے دن باقی ہیں حضرت بلالؓ نے کہا تھوڑے ہی دن باقی ہیں۔ یہودی بولا اگر تم نے قرض ادا نہ کیا تو تمہیں غلام بنا لوں گا پہلے کی طرح بکریاں چراتے نظر آؤ گے۔ گویا یہودی نے بلالؓ کو دھمکی دی انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہودی کی دھمکی کا ذکر کیا اور عرض کیا کہ اب آپ کے پاس مال تو نہیں ہے جو میں ادا کر دوں اس لئے جب تک مال نہیں آتا اس وقت تک کے لئے میں کہیں روپوش ہو جاتا ہوں مال کی آمد پر میں واپس آ جاؤں گا۔ بلال بالکل تیار تھا اسلحہ اور سامان سفر باندھ کر پابہ رکاب ہونے کی تیاری کر کے اپنے سرہانے ڈھال اور تلوار رکھ کر لیٹ گیا۔ صبح کا وقت قریب ہوا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال کو بلوا بھیجا۔ دریافت فرمایا کہ تمہارا قرض ادا ہو گیا ہے چار پانچ اونٹ تھے۔ سارا مال دے کر قرض ادا کر دو۔ کبھی اس طرح بھی کرتے تھے۔ مال مسجد میں داخل کیا۔ قرض ادا کر دیا پھر بھی مال بچ گیا۔ فرمایا یہ بھی دوسرے غریبوں میں بانٹ دو۔ بلال دیتا رہا شام تک سارا مال پھر بھی خرچ نہ ہوا۔ حضور نے فرمایا بلال ختم ہوا یا نہیں۔ انہوں نے کہا نہیں حضور بچ بھی گیا ہے۔ حضور نے فرمایا میں آج مسجد میں ہی رات بسر کروں گا جب مال ختم ہو گا تب گھر جاؤں گا۔ دوسرے روز بلال نے جلدی جلدی مال خیرات کر دیا اور عرض کیا حضور اللہ نے آپ کو راحت دے دی، مال ختم ہو گیا ہے۔ پھر آپ گھر تشریف لے گئے۔ حضرت بلال کا قرض کی ادائیگی میں تاخیر کے پیش نظر راہِ فرار اختیار کرنا اگرچہ مناسب اقدام معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن حضرت بلالؓ کا اندیشہ اس بات کو لاحق ہوا کہ کہیں واقعتاً ہی یہودی انہیں غلام نہ بنا لے۔ یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی کو کسی قسم کی سرزنش نہ کی کہ دیکھ لیں گے وہ تمہیں غلام کس طرح بناتا ہے۔ یہ اس لئے نہیں فرمایا کہ قرض لینے والے کا یہ حق ہوتا ہے۔

رمضان میں دورِ قرآن بہرحال جتنا قرآن رمضان سے رمضان تک نازل ہوتا تھا اتنے حصہ کا ہر رمضان میں جبریل امین حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دور کرتے تھے۔ اس کے

لئے اللہ تعالیٰ نے خصوصی انتظام اور اہتمام کیا ہوتا تھا کہ نزول وحی کے وقت فرشتوں کا پہرہ بٹھا دیا جاتا تھا تاکہ کسی قسم کے حملۂ شیطانی اور مداخلتِ ابلیسی کی گنجائش نہ رہے آخری سال میں جبریل سے دو مرتبہ مدارست کی تھی تاکہ مجموعی طور پر پورے قرآن کی یاد دہانی ہو جائے۔

اگلی حدیث شعیب امام زہری کے شاگردوں میں سے ہیں امام مالک کے ہم پلہ ہیں۔ عبیداللہ وہی ہیں جو فقہاء سبعہ میں شمار ہوتے ہیں۔ عبداللہ بن عباس خبر دیتے ہیں کہ اس نے ابوسفیان بن حرب سے سنا۔ یہ ابوسفیان امیر معاویہ کے باپ ہیں جو پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ڈٹ کر مقابلہ کرتے رہے اور کفار مکہ کی فوج کی کمان بھی ان کے ہاتھ میں تھی۔ فتح مکہ میں دائرہ اسلام میں داخل ہوئے۔ مؤلفۃ القلوب میں داخل تھے۔ اس کے بعد حکومت ہی ان کے خاندان میں آ گئی۔ معاویہ بادشاہ بن گئے۔ پھر ایک وقت آیا کہ مخلصین میں داخل ہو گئے۔ مطلب یہ ہے کہ پہلے یہ ضد اور ہٹ دھرمی پر مصر رہے۔ جب انہوں نے عہد شکنی کی تھی تو بعد میں جبراً مسلمان ہوئے۔

رومیوں اور ایرانیوں میں نبرد آزمائی بطور مقدمہ یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ رومیوں اور ایرانیوں میں نبرد آزمائی ہوئی۔ اس میں میدان مبارزت ایرانیوں کے ہاتھ رہا اور وہ غالب آ گئے۔ ایرانی مذہباً مجوسی تھے اہل کتاب نہیں تھے۔ نصاریٰ مجوسیوں کی نسبت مسلمانوں کے زیادہ قریب تھے اس لئے مسلمانوں کو ایک قسم کا صدمہ ہوا کہ مجوسی غالب آ گئے۔ اس فتح پر کافر بڑے خوش ہوئے اور کہنے لگے اے محمد اہل ایران جو اہل کتاب نہیں۔ اہل کتاب نصاریٰ پر غالب آ گئے ہیں اسی طرح ہم مسلمانوں پر غالب آ جائیں گے۔ اس پر قرآن پاک کی آیات نازل ہوئیں۔ الم۔ غلبت الروم فی ادنی الارض وھم من بعد غلبھم سیغلبون۔ فی بضع سنین للہ الامر من قبل ومن بعد و یومئذ یفرح المومنون۔ اس وقت ایرانیوں کی طاقت رومیوں کے مقابلہ میں بظاہر زیادہ تھی۔ قرآن کی اس پیشین گوئی کے بظاہر کوئی اسباب نظر نہیں آتے تھے کہ ایرانی لوگ مغلوب ہو جائیں گے۔ ایرانیوں میں بڑے بڑے شہ زور پہلوان تھے۔ ہزارہا برس سے ان کی حکومت منظم اور مستحکم چلی آ رہی تھی۔ اس کے پیش نظر کافر کہنے لگے کہ تم ہمارے ساتھ ایک شرط باندھ لو۔ اس وقت شرط لگائی جا سکتی تھی۔ ابھی تک قمار کی حرمت نازل نہیں ہوئی تھی۔ شرط قمار کی ہی ایک صورت ہوتی ہے۔ کافر کہنے لگے کہ تمہارے ساتھی نے کہا ہے کہ رومی چند سال میں ایرانیوں پر غالب آ جائیں گے۔ یعنی مغلوب ہونے کے بعد پھر غالب ہوں گے۔ چند سال کتنے ہیں اس کے پیش نظر کفار کہنے لگے کہ تین یا پانچ سال کی شرط لگا لو۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کا ذکر ہوا آپ نے فرمایا کہ احتیاط کرنی چاہیئے۔ کیونکہ بضع کا لفظ سات سال بلکہ دس سال تک بولا جاتا ہے۔ بعض روایات میں آتا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق نے پانچ سال کی شرط لگائی تھی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم نے غلطی کی ہے اس لئے کچھ شرط بڑھا لو اور میعاد

ذرا زیادہ کر لو۔ حضرت ابو بکرؓ نے کفار سے کہا کہ شرط بڑھا لو کیونکہ بضع کے لفظ کا یہ تقاضا ہے کیونکہ اس کا اطلاق دس تک ہوتا ہے کفار نے یہ بات تسلیم کر لی۔ میعاد بڑھا کر سات برس کر لی اور شرط میں سو اونٹ کر دیئے۔ خدا کی قدرت رومی ایرانیوں پر غالب آ گئے۔

اس غلبہ کی صورت کیا تھی۔ غلبہ اس طرح ہوا کہ ایرانی فوج کے امیر سے ذرا سی سستی ہو گئی۔ کسریٰ کا ارادہ ہوا کہ اسے معزول کر کے دوسرا آدمی اس کی جگہ مقرر کر دے۔ کسریٰ نے اسے خط لکھا کہ میں تمہیں معزول کرتا ہوں لہذا تم چارج فلاں شخص کو دے دو۔ اس نے کسریٰ کے اس حکم کی کوئی پرواہ نہ کی اور اسے اپنے خیال میں برا محسوس کیا۔ جب کسریٰ نے دیکھا کہ کام نہیں بنتا تو اس کے بھائی کو لکھا کہ میں تمہیں امیر الافواج مقرر کرتا ہوں اور تمہارے بھائی کو اس عہدہ سے معزول کرتا ہوں۔ شاید یہ بھی لکھا ہو کہ اسے قتل کر دو۔ اس نے سوچا کہ میں امیر عساکر بن جاؤں گا لہذا اسے قتل کر دوں۔ اس کے بھائی کو جب اس کا علم ہوا تو اس نے کہا کہ میری طرف تو وہ پہلے ہی اس قسم کا خط لکھ چکا ہے۔ میں نے تو اس پہ عمل نہیں کیا تم نے کیوں ایسا ارادہ کیا۔ اس ملاقات پر دونوں بھائی متحد ہو گئے اور فیصلہ کر لیا کہ اسے چھٹی کا دودھ پلانا چاہیئے۔ انہوں نے ہرقل کے ساتھ ساز باز کی اور خود بخود ہی شکست کھا لی اسطرح رومیوں کو ایرانیوں پر فتح ہوئی اس کا مطلب یہ ہوا کہ فتح و کامرانی کے آثار نظر نہیں آتے تھے۔ یہ چیز من جانب اللہ ہی تھی۔

غزوۂ بدر اسی روز مدینے میں کچھ ایسی صورت پیدا ہو گئی۔ کہ کفار مکہ اور مسلمانوں کے درمیان جنگ بدر ہوئی۔ اس میں مسلمان کافروں پر غالب آئے اور بڑے بڑے سردار میدان کارزار میں کام آئے اور جہنم رسید ہوئے۔ یومئذ یفرح المؤمنون بنصر اللہ ینصر من یشاء وھو العزیز الرحیم وعد اللہ لا یخلف اللہ وعدہ ولکن اکثر الناس لا یعلمون۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وعدہ خلاف نہیں ہو سکتا۔ قرآن نے ایسے زوردار الفاظ میں ذکر کیا ہے۔

جب یہ فتح رومیوں کو نصیب ہوئی تو ہرقل نے منت مانی ہوئی تھی کہ اگر ہم فتحیاب ہو جائیں تو پیدل بیت المقدس جاؤں گا۔ وہاں خدا کا شکریہ ادا کروں گا۔ نماز پڑھوں گا۔ شکریہ کے طور پہ عبادت کروں گا۔ اس نازک انسان کے لئے اتنا لمبا سفر پیدل کرنا بھی آسان نہیں تھا۔ لہذا اس کے لئے فرش بچھا دیئے گئے۔ بیت المقدس پہنچنے میں کافی وقت لگا۔ چھٹی صدی عیسوی میں وہاں پہنچا اور اپنی منت پوری کی۔

روم کا لفظ اٹلی پر استعمال کرتے ہیں۔ اطالیہ سب سے پہلا ملک ہے جس نے عیسائیت قبول کی اس کی وجہ سے باقی ملکوں نے قبول کی۔ اس وقت اٹلی، قسطنطنیہ اور شام ایک ہی حکومت کے زیر اثر تھے۔ ان کا لقب قیصر تھا۔ آج کل بھی روم کے سربراہوں کا لقب قیصر ہی ہے۔ اور اٹلی کو روم کہتے ہیں ان کا

مذہبی پیشوا بھی وہیں رہتا ہے۔ یورپ میں انہی کے حروف استعمال کئے جاتے ہیں۔ بعض اوقات صرف عیسائیوں پر بھی روم کا لفظ بولا جاتا ہے۔ حافظ ابن حجر کا خیال ہے کہ یہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نسل سے ہیں، روم بن عیص بن اسحاق بن ابراہیم۔ عینی کا بھی یہ خیال ہے مگر موجودہ تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ابراہیم علیہ السلام کی نسل سے نہیں ہیں یہ اور قوم ہے۔ صحیح بات یہی ہے۔ یہ تاریخی غلطی ابن حجر وغیرہ سے ہو گئی ہے۔

جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار سے دس سال کے لئے صلح کر لی تھی۔ اس دوران میں کفار کو بھی تجارت کا عام موقع مل گیا۔ ابوسفیان تجارت کی غرض سے تیس یا کم و بیش آدمی لے کر شام کی طرف گیا۔ اس تجارت میں ابوسفیان کی اپنی زبان کے مطابق عورتوں نے اپنے زیور تک دے دیئے تھے۔ ابوسفیان کہتا ہے کہ ہم ابھی غزہ شہر میں ہی تھے کہ چند سپاہی آ گئے اور ہرقل کے پاس چلنے کو کہا۔ ہرقل خود بھی کاہن تھا نجومی تھا۔ اس نے نجوم سے بھی استدلال کیا خواہ وہ غلط تھا یا صحیح تھا۔ کہانت کی وجہ سے کچھ خبریں شیاطین نے بھی دی ہوں گی۔ صبح اٹھا تو حیران ہی تھا کہ اسے غسان بادشاہ کا ایک خط پہنچ گیا کہ یہاں ایک مدعی نبوت، نبی پیدا ہو چکا ہے۔ کچھ تو ہرقل کو کہانت اور نجوم سے پتہ چل گیا تھا۔ مزید یہاں خط موصول ہو گیا۔ بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا گرامی نامہ بھی پہنچ گیا۔ جونہی خط ملا رنگ فق ہو گیا۔ حیران و ششدر رہ گیا کہ اب اس کی حکومت کا خاتمہ ہونے والا ہے۔

ابوسفیان، دربار ہرقل میں

ابوسفیان کا بیان ہے کہ ہمیں سپاہی ہرقل کے پاس لے گئے۔ اس وقت میں سواروں کی رفاقت اور معیت میں تھا۔ فی رکب کے الفاظ آئے ہیں رکب دس یا دس سے اوپر کو کہتے ہیں۔ راکب کی جمع ہے جس طرح صاحب کی جمع صَحْبٌ ہے۔ بعض اسے اسم جنس بنا دیتے ہیں کیونکہ فاعل کی جمع فَعْلٌ پر نہیں آتی۔

فاتاہ الی ھرقل۔ پھر وہ ہرقل کے پاس آئے۔ اس وقت ہرقل ایلیا میں تھا۔ ہرقل نے ابوسفیان کو اپنی مجلس میں بلوایا۔ ہرقل کے ارد گرد بڑے بڑے رومی سردار بیٹھے ہوئے تھے۔ ترجمان کو بھی بلایا گیا ترجمان کی وساطت سے پوچھا کہ اس کا ان میں سے زیادہ قریبی کون ہے جو کہتا ہے کہ میں نبی ہوں۔

ھذا الرجل کی تشریح

یہاں بریلوی حضرات کے ایک استدلال کا جواب دیا ہے۔ بریلوی کہتے ہیں حدیث میں آتا ہے کہ قبر میں میت سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق سوال ہوتا ہے ما تقول فی ھذا الرجل۔ ھذا کا لفظ بتاتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم وہاں حاضر ہوتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم حاضر ناظر ہیں کیونکہ ہذا کا لفظ محسوس مبصر حاضر کے لئے استعمال ہوتا ہے جو چیز نظر آتی ہو اس کے لئے ہذا کہتے ہیں۔ خدا کے لئے جو لفظ ہذا آیا ہے۔ وہ مجازی ہو جائے گا۔

یہاں ہرقل نے ھذا الرجل کہا ہے میں اس رجل کے متعلق سوال کرتا ہوں حالانکہ اُن کے

خیال کے مطابق تو ابھی تک اس کی نبوت ثابت ہی نہیں ہوئی۔ وہ حاضر ناظر تو نہیں سمجھ رہا ہے۔ ھذا الرجل ہی کہہ رہا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہذا کا لفظ حاضر ناظر کے لئے بولنا ضروری نہیں۔ یہ جواب کمزور ہے اس لئے کہ جب ہذا لغت کے اعتبار سے محسوس مبصر کے لئے ہے تو یہاں استعمال نہیں ہوا وہ اس کی مجازی صورت ہو گی۔ معلوم ہوتا ہے یہاں عقلی قرینہ ہو گا۔ یہاں ھذا الرجل کا لفظ ایک غیر محسوس مبصر پر بولا جا رہا ہے۔ کیونکہ اس کا عقیدہ نہیں۔ یہ عقلی دلیل ہے۔ عقلی دلیل سے اگر کسی شے کا استعمال ثابت ہو جائے کسی معنی میں تو وہ حقیقت نہیں ہوتی۔ اس لئے یہ جواب معقول نہیں۔ ایک استعمال بتا دیا جائے خواہ حقیقی ہو یا مجازی اس کی حقیقت تو نہیں ہوتی ان کا استدلال حقیقت سے ہے۔

اس کا جواب اس طرح ہو سکتا ہے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ وہ حقیقت نہیں یا وہ حقیقت شہادی نہیں مثالی حقیقت ہے۔ خواب میں اگر کوئی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ لے۔ خواب میں دیکھنے سے اس کی آمد وجود شہادی سے نہیں ہوتی۔ یہ تو ایک حماقت ہے۔ خواب میں دیکھے اور دن میں جا کر پوچھے کہ رات تم کس طرح ہمارے پاس آ گئے تھے۔

ایک واقعہ ایک آدمی کہتا ہے کہ ایک بریلوی میرا دوست تھا میں بردوان میں رہتا تھا میرے پاس آیا اور کہنے لگا مولوی صاحب۔ میں نے کہا کیا بات ہے۔ کہنے لگا رات تم نے جس بزرگ کی زیارت کروائی تھی وہ کون تھے۔ اس نے یہ سمجھا کہ یہ مولوی صاحب رات کو ان کے ساتھ تھے یہ بھی گئے ہوں گے۔ وہ کہتے ہیں مجھے تو معلوم نہیں۔ اس پر وہ بریلوی صاحب کہنے لگا ہاں، ہاں اسی طرح ہے۔ رات میرے ساتھ گئے تھے۔ اب کہتے ہو مجھے پتہ نہیں۔ بریلوی بے وقوف ہی ہیں۔

یہ واقعہ تو برزخ کا ہے۔ عالم برزخ میں اگر کسی شے کی حاضری ہو تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عالم شہادت میں بھی حاضری ہو گی۔ جس طرح خواب میں اگر کوئی حاضر ہو اس کا یہ مطلب نہیں کہ واقعی وہ موجود ہے۔ تلاش کرتا پھرے کہ دروازہ تو بند تھا پھر کیسے آ گئے یہ خوابی یا کشفی باتیں ہیں۔ کشف میں ایک شخص آ جاتا ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ گھر کا دروازہ کھول کر آ گیا ہے وہ تو ایک شکل نظر آ جاتی ہے۔ جس طرح خواب میں نظر آ جاتی ہے۔ اسی طرح عالم برزخ میں بھی بعض چیزیں نظر آ جاتی ہیں۔

قبر میں حضورؐ کی صورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کو نظر آئے کہہ دیا کہ اس مرد کے متعلق تم کیا کہتے ہو۔ ما تقول فی ھذا الرجل۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ واقعی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت دکھا دی گئی ہو۔ اس سے حاضری ثابت نہیں ہو جاتی۔ جیسا کہ ٹیلیویژن میں بولنے والا آتو نہیں جاتا وہ تو وہیں ہے۔ وجود خارجی وہیں ہے جہاں سے بول رہا ہے صورت اس کی یہاں ہے۔ اسی طرح اگر خواب میں کوئی صورت نظر آ بھی جائے اس کا مطلب یہ نہیں ہو گا کہ محسوس مبصر کے

لئے ھذا ہوتا ہے لہذا حضور حاضر ناظر ہو گئے۔ یہ ایک بیوقوفی ہے کہ وجود برزخی کو وجود شہادی پر قیاس کر لینا اور ما فی الاذہان کو ما فی الاعیان سمجھ لینا۔ جیسا کہ ابن قیم کہتا ہے کہ ان لوگوں نے ما فی الاذہان کو ما فی الاعیان سمجھ لیا ہے ان پہ ما فی الاذہان اور ما فی الاعیان سے مشتبہ ہو گیا ہے۔ اس میں یہ خرابی ہے۔ یہ بات معقول ہے پہلا جواب معقول نہیں۔ ہاں اگر دوسرے دلائل کے ساتھ ثابت کر لیا جائے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم قبر میں حاضر نہیں ہوتے تو پھر یہ جواب معقول ہو جاتا ہے۔

برزخی وجود پہلے تو یہ ہے کہ یہ برزخی وجود ہے یہ دوسری بات تھی ایک دوسرے طریقہ سے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے کہ ایک آدمی مسجد میں جھاڑو دیا کرتا تھا۔ وہ فوت ہو گیا رات کا وقت تھا صحابہ نے آپ کو زحمت دینا گوارا نہ کیا۔ اور راتوں رات دفن کر آئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب وہ نظر نہ آیا تو آپ نے دریافت فرمایا کہ فلاں خادم مسجد کہاں ہے صحابہ نے عرض کیا وہ رات کو فوت ہو گیا تھا۔ ہم نے آپ کو تکلیف نہ دینا چاہی اس لئے اسے دفن کر دیا۔ آپ نے فرمایا کہ تم لوگوں نے مجھے بتایا ہی نہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر حضور قبر میں حاضر ہوتے تو انہیں معلوم ہو جانا چاہیئے تھا کہ وہ خادم مسجد فوت ہو گیا۔ دوسرے دلائل سے بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ پھر اس جگہ مجازی معنی مراد لیا جائے گا۔ خیر دوسری بات عام فہم ہے لوگ اسے آسانی سے سمجھ سکتے ہیں۔

ھذا الرجل الذی یزعم انہ نبی۔ اس رجل کے متعلق جو کہتا ہے کہ وہ نبی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابھی تک ہرقل نبوت کا قائل نہیں ہوا۔ اسی لئے کہتا ہے کہ وہ شخص جو مدعی نبوت ہے اس کے متعلق میں سوال کرتا ہوں۔

ابوسفیان سے استفسار ابوسفیان نے کہا انا اقرب من النسب. میرا نسب زیادہ قریب ہے ہرقل نے یہ سوال اس لئے کیا ہو گا کہ قریبی نسب والا صحیح صورت سے اچھی طرح واقف ہوتا ہے خواہ مخالف ہی ہو۔ مخالف تو ضرور اس کے کچھ عیوب و نقائص بیان کرے گا اگر اس میں ہوں گے۔ دوسرے لوگوں کو بعض وقت بعض نجی اور خاندانی حالات کا صحیح علم نہیں ہوتا۔ ابوسفیان کہتا ہے کہ عبد مناف میں سے کوئی دوسرا آدمی وہاں نہیں گیا تھا۔

عبد مناف کے چار لڑکے تھے۔ عبد شمس۔ ہاشم۔ نوفل۔ مطلب۔ ابوسفیان عبد شمس کی اولاد سے ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہاشم کی اولاد میں سے ہیں۔ یعنی ابوسفیان بن حرب بن امیہ بن شمس۔ گویا درمیان میں دو واسطے آئے ہیں۔ ادھر آنحضور کے نسب میں بھی دو ہی ہیں۔ عبد اللہ بن عبد المطلب۔ ہاشم اور عبدشمس، عبد مناف کے دو لڑکے تھے۔ گویا ان کی طرح اپنے باپ کو فرض کر لیا اس واسطے ابن عم ہو گئے۔

جب ابوسفیان نے کہا کہ نسبی لحاظ سے میں سب سے زیادہ قریب ہوں۔ تو ہرقل نے ترجمان کے

واسطے سے کہا کہ اسے اور اس کے ساتھیوں کو میرے قریب کرو۔ اسے آگے اور اس کے ساتھیوں کو اس کی پشت پیچھے بٹھا دو۔ جب میں سوال کروں گا تو دیکھ لوں گا کہ اس کی تکذیب کرتے ہیں یا نہیں۔ رو برو تکذیب کرنا ذرا مشکل سا ہوتا ہے۔ پس پشت اس کی بہ نسبت آسان ہوتا ہے۔ لیکن ان لوگوں نے تو پیچھے بھی ابوسفیان کی تکذیب کہاں کرنی تھی۔ کیونکہ سب مخالف و عداوت میں متفق تھے۔ جب یہ لوگ بیٹھ گئے تو ہرقل ترجمان سے مخاطب ہوا کہ ان سے کہو میں ان سے ایک سوال کرنے والا ہوں اگر یہ (ابوسفیان) جھوٹ بولے تو تم اس کی تکذیب کرو۔

ابوسفیان کہتا ہے کہ اگر مجھے حیا نہ ہوتا کہ لوگ مجھ پر جھوٹ نقل کریں گے بخدا میں ضرور جھوٹ بولتا۔ اگرچہ مجھے یہ تو خطرہ نہیں تھا کہ وہیں پر میری تکذیب کریں گے۔ البتہ یہ خطرہ تھا کہ یہاں سے باہر جا کر کہیں گے کہ اس آدمی نے جھوٹ بولا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر بھی جھوٹ کو بہت برا سمجھتے تھے۔ کنت امرءاً سیداً اتکرم عن الکذب۔ میں قوم کا سردار تھا میں ذرا جھوٹ سے پرہیز کرتا تھا۔ مجھ پر کہیں اتہام نہ لگ جائے کہ سردار قوم جھوٹ بولتا ہے۔

آگے ہرقل ابوسفیان سے دس گیارہ سوال کرتا ہے۔ سب سے پہلا سوال یہ ہے اس مدعی نبوت کا نسب تم میں کیسا ہے؟ کیف نسبہ فیکم۔ ہم نے کہا۔ ھو فینا ذو نسب۔ وہ ہم میں ذو نسب ہے۔ نسب میں تنوین تعظیم کی ہے یعنی اس کا نسب بلند اور عظمت والا ہے۔ عظمت نسب اور بلندی کا یہی مطلب ہے کہ اس کے خاندان میں جو لوگ گزرے ہیں ان کے اخلاق، ان کے اعمال اچھے ہیں گویا یہاں اخلاقی بلندی مراد ہے ورنہ ویسے تو وہ لوگ بھی مشرک ہی تھے۔ عبد مناف کا نام ہی مشرکوں والا ہے۔ عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم۔ سارے ہی مشرک تھے۔ عبد مناف کے دوسرے لڑکوں کے نام بھی عبدالعزیٰ وغیرہ مشرکوں والا نام تھے۔ شیعہ ان کو مسلمان بناتے ہیں۔ مگر مسلمانوں کو کافر بناتے ہیں۔ شیعہ حضرات کا خیال ہے۔ عبد مناف۔ ہاشم، عبدالمطلب وغیرہ سب مسلمان تھے۔ بہر حال اس سے انکار کرنا ناانصافی ہے کہ ان کا اخلاقی کردار بہت اونچا تھا۔

معیارِ فضیلت

حافظ ابن تیمیہؒ نے اس موقع پر بڑی عجیب بات کہی ہے اس لائق ہے کہ اسے ذہن نشین کر لیا جائے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے دو فریق بنائے ہیں ایک عرب اور دوسرا عجم۔ مجھے دونوں میں سے بہتر میں بنایا ہے اور وہ ہے عرب۔ عربوں میں پھر قریش اور غیر قریش۔ قریش جو دوسرے قبائل سے بہتر تھے اس میں مجھے بنایا ان میں سے پھر ہاشم کو پسند کیا پھر آپ نے فرمایا: فما زلت مصطفاً فی مصطفیٰ۔ میں چنے ہوئے لوگوں میں سے ہوں۔ خاندان بھی اس قسم کا ہے۔ اس پر بھی حافظ ابن تیمیہ نے بڑی عجیب بحث کی ہے کہتے ہیں یہ فضیلت ہے اصل میں علم اور عمل کے اعتبار

سے ہے ان دونوں کی وجہ سے ہی عام طور پر دنیا میں شہرت حاصل کرتے ہیں۔

علم کی بنیاد دو چیزوں پر ہے۔ ایک تو کسی قوم کا حافظہ، ذہانت اور دوسرا یہ کہ اس کی زبان زیادہ وسیع اور فصیح ہو۔ جس قوم کی زبان وسیع و فصیح ہو اس کے اذہان عالیہ ہوں۔ ایسی قوم کے لوگوں میں علمی استعداد زیادہ ہوتی ہے علمی استعداد دوسروں کی نسبت عربوں میں زیادہ تھی۔ یہ قاعدہ کلیہ نہیں اکثریت کے اعتبار سے ہے۔ ورنہ ایسا بھی ممکن ہے کہ بعض دوسرے عجمی عربوں سے زیادہ ذہین ہوں۔ زبان گو عربوں کی فصیح ہے مگر حافظہ اور ذہانت میں عجمی عربوں پر فوقیت رکھ سکتے ہیں۔ اسکے انکار کی کوئی گنجائش نہیں۔

عمل کی بنیاد انسان کی اندرونی خوبیوں پر ہے۔ یعنی شرافت، شجاعت، سخاوت وغیرہ مثلاً ایک قوم شجاع ہے بہادر اور دلیر ہے ایک بزدل اور ڈرپوک اور کم ظرف ہے۔ بہادر قوم میدان کارزار میں بہادری کے جوہر دکھائی گی اس کے مقابلے میں بزدل قوم کے لئے لڑائی کرنا مشکل ہے اگرچہ ایسی قوم کو بھی کچھ تربیت اور ٹریننگ دے کر اس طرح بنا یا جا سکتا ہے۔ بہر حال فطری کمزوری موجود رہے گی جس کی وجہ سے لڑائی کرنا مشکل ہو گا۔

عربوں کے عام اوصاف

عرب میں چونکہ مرکزی قیادت نہیں۔ قبائلی نظام تھا ہر قبیلے کا سردار ہوتا تھا جو اس قبیلے کا گویا حاکم ہوتا تھا۔ ہر قبیلے کو حفاظت خود اختیاری کے اصول پر اپنی حفاظت آپ کرنا ہوتی تھی۔ اس لئے ہر قبیلے کو اپنے نوجوانوں میں شجاعت بہادری اور دلیری کا جوہر زیادہ پیدا کرنا پڑتا تھا اور نوجوانوں کو بہادرانہ یادگاری کارنامے انجام دینے پڑتے تھے۔ قبیلے کے سردار میں چند نمایاں امتیازات اور اوصاف ہوتے تھے۔ مثلاً سخی ہوتا تھا شریف النفس ہوتا تھا، بارعب قوی ہوتا تھا۔ سخاوت کا جذبہ اس میں زیادہ نمایاں ہوتا تھا یہ ناگزیر تھا کیونکہ عرب میں میلے لگتے تھے اس میں جاتے۔ قبائل کے سردار سخاوتیں کرتے۔ جو زیادہ دیگیں پکوا کر تقسیم کرتا اس کا سر اونچا رہتا۔ شعراء اپنے اپنے قبائل کے اوصاف کے پُل باندھتے۔ سردار قبیلہ کی بہادری سخاوت اور شرافت کے تذکرے ہوتے۔

ان اوصافِ جمیلہ کے ساتھ ساتھ ان میں شے خوری بھی تھی اور حلال سمجھ کر پیتے تھے ان میں چور اور زانی بھی تھے۔ مگر اکثریت کے لحاظ سے اچھے لوگ تھے۔ یہی وجہ تھی جس کی وجہ سے حضرت ابو بکر کی رگ حمیت اس وقت بہت زیادہ پھڑکی جب صلح حدیبیہ ہو رہی تھی۔ ایک کافر نے حضورؐ سے کہا آپ کے ارد گرد جمع ہونے والے لوگ مختلف قبائل سے تعلق رکھتے ہیں بوقتِ ضرورت اور میدانِ جنگ میں تو اپنے ہی کام آتے ہیں حضرت ابو بکر نے نہایت طیش اور غصہ میں کہا کہ کیا تم سمجھتے ہو کہ ہم ضرورت کے وقت آپ کو چھوڑ دیں گے امصص بظر اللات۔ یہ بڑا سخت لفظ انہوں نے استعمال کیا اس آدمی نے پوچھا یہ کون شخص ہے جو یہ لفظ بول رہا ہے۔ لوگوں نے کہا ابو بکر ہے۔ اس نے کہا ابو بکر نے مجھ پر احسان کیا ہے دیں نے

اس کا بدلہ اب تک نہیں دیا۔ بدلہ دے چکا ہوتا تو آج میں جواب دیتا۔ باوجود کافر ہونے کے اخلاقی رنگ میں یہ خیال آیا کہ اس کے احسان کا بدلہ چکا لوں پھر جواب دوں گا۔ اس سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ یہ لوگ اخلاقی لحاظ سے بڑے بلند تھے۔

حضورؐ کے خاندان کا بلند تر درجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خاندان اس میدان میں سب سے بلند حصہ رکھتا تھا۔ ان کا حافظہ بھی نہایت اچھا تھا۔ ذہین تھے شجاع تھے۔ بقول ابن تیمیہ یہ اوصاف اور امتیازات خاندان بنو ہاشم میں دوسرے قبائل سے زیادہ تھے۔ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ذو نسب اس معنی سے کہا گیا ہے خواہ خاندان کے اسلاف کافر ہوں یا مسلمان۔ اس سے بحث نہیں۔

قال فھل قال ھذا القول منکم احد قط قبلہ۔ کیا یہ بات تم میں سے پہلے بھی کبھی کسی نے کہی ہے۔ ابوسفیان کہتے ہیں۔ میں نے نفی میں جواب دیا۔ ہرقل نے یہ بات اس لئے پوچھی کہ اگر کسی نے ان کے خاندان میں سے پہلے اس قسم کا دعویٰ کیا ہوگا تو پھر تو دوسری صورت ہوگی۔ اس کی صورت اسی طرح کی ہوگی کہ شریر آدمی میں آسانی سے شرافت پیدا نہیں ہو سکتی۔ جس طرح قاعدہ ہے کہ سفید رنگ والے آدمی کے ہاں سفید رنگ کے بچے ہی پیدا ہوں گے۔ سیاہ ہو تو سیاہ پیدا ہوں گے۔ رنگ، قد و خال، قد و قامت عموماً بچہ والدین سے لے کر آتا ہے۔ اسی طرح ان کے اخلاق اور عادات بھی لے کر آتا ہے۔ اسی طرح ایک شریر انسان کی اولاد ناممکن سی بات ہے کہ وہ انتہائی شریف ہو۔ یہ الگ بات ہے کہ تعلیم تربیت کی وجہ سے اپنے آپ پر کنٹرول کر لے اس کے باوجود جبلت اور فطرت نہیں بگڑ سکتی اسی طرح رہے گی۔ آہستہ آہستہ کچھ فرق پڑے گا۔

اَلْوَلَدُ سِرٌّ لِاَبِیْہِ کہتے ہیں مرزا قادیانی کے سب لڑکے شرابی اور زانی تھے۔ اسی لئے کہتے ہیں کہ اگر مرزے میں کوئی صلاحیت ہوتی تو اس کی نرینہ اولاد میں ظاہر ہوتی۔ جب لڑکے اس قماش کے نکلے تو معلوم ہوتا ہے کہ خود مرزا جی بھی اسی محفلِ رنداں کے ایک فرد ہی ہوں گے۔ کہتے ہیں گندم از گندم بروید جو از جو۔ از مکافاتِ عمل غافل مشو۔ شرافت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں کنٹرول کا ملکہ ہو۔ یا تعلیم کے حصول کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ہو کہ یہ چیزیں قبیح ہیں اس لئے ان سے پرہیز کرنے لگے۔ یا شریعت کا زیادہ ہی معتقد ہو گیا اس کا اس کے اخلاق پر زیادہ دباؤ پڑ گیا ہو۔ معلوم ہوا کہ فطری مہذب الاخلاق ہونا اور چیز ہے۔ ایسا شخص عقلی طور پر زیادہ کنٹرول کر سکتا ہے۔ جو شخص ڈر کے مارے یا ڈنڈے کے خوف سے یا اللہ تعالیٰ کی سزا اور اس کی گرفت سے ڈرتے ہوئے اپنے اوپر کنٹرول کر لے۔ تو اسے فی نفسہٖ مہذب الاخلاق نہیں کہا جا سکتا ——— مشہور ہے الولد سرٌ لابیہ۔ بچہ باپ کا رازدان ہوتا ہے۔ اگر باپ کنٹرول کر لے تو عموماً اولاد بھی کنٹرول کر لیتی ہے ورنہ اولاد باپ کے مخفی اور پسِ پردہ کردار کو طشت از بام کر دے گی۔

قال فھل قال ھذا القول منکم احد قط قبلہ۔ اس میں قط کا لفظ آگیا ہے۔ عام طور پر منفی فعل کے بعد آتا ہے۔ بعض کہتے ہیں ھل کا لفظ استفہام کے لئے ہے یہ گویا نفی کے معنی میں آجاتا ہے خواہ کسی نے کہا ہو یا نہ کہا ہو مطلب یہی ہوتا ہے نفی غیر موجب کلام کی سی صورت بن گئی۔ ھل کیساتھ غیر موجب تو بن جاتی ہے۔

پھر ہرقل نے ابوسفیان سے پوچھا کہ ان میں کوئی بادشاہ بھی ہوا ہے۔ ابوسفیان نے کہا نہیں مرزا قادیانی کی طرح تو نہیں کہا کرتے تھے کہ ہماری تو عادت چلی آرہی ہے کہ میرے فلاں دادا نے انگریز کی بڑی مدد کی۔ یہ کیا وہ کیا۔ اس طرح کے مفاخرہ مرزا جی بیان کیا کرتے تھے۔ پھر پوچھا کہ اشراف لوگ اس کی اتباع کرتے ہیں یا ضعفاء۔ ابوسفیان کہتے ہیں میں نے کہا ضعفاء۔ اکثریت کے لحاظ سے کہا۔ ورنہ چند آدمی شریف بھی تھے۔ اشرف سے مراد طاقت ور یا خاندانی مالدار لوگ مراد ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ اشرف کا مطلب یہ ہے کہ متکبر اور آکڑ رکھنے والے لوگ۔ اس قسم کے لوگ اتباع کرنے میں اپنی بے عزتی سمجھتے ہیں ان کا زعم ہوتا ہے کہ ہم نمبر دار ہیں۔ سردار قوم۔ محلہ یا گاؤں کے چوہدری ہیں ہم ان قلاش لوگوں کے پیچھے کیسے لگ جائیں۔

پھر پوچھا ایزیدون ام ینقصون۔ بڑھتے ہیں یا کم ہوتے ہیں ابوسفیان نے کہا کم نہیں بلکہ زیادہ ہی ہوتے ہیں۔ کیا کوئی مرتد بھی ہوتا ہے۔ یعنی داخل ہونے کے بعد دین کو ناپسند کرتے ہوئے مرتد بھی کوئی ہوتا ہے اس نے کہا نہیں۔ کیا تم اسے نبوت کا دعویٰ کرنے سے پہلے جھوٹ کے ساتھ متہم سمجھتے تھے۔ اس نے کہا نہیں۔ پھر ہرقل نے پوچھا کیا وہ غدر بھی کرتا ہے میں نے کہا نہیں ہم اس مدت میں ہیں ہم نہیں جانتے وہ کیا کرنے والا ہے۔ اسے یقین تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم غدر نہیں کریں گے۔ یہ کلمہ داخل کر دیا۔ اس کلمے کے سوا مجھے اتنی قدرت نہیں دی کہ اور کسی قسم کا کلمہ داخل کروں۔ ہرقل نے پوچھا کیا تم نے لڑائی کی ہے۔ ابوسفیان نے کہا ہاں۔ لڑائی کیسی تھی۔ ابوسفیان بولا۔ لڑائی ہمارے اور اس کے درمیان ڈول کی طرح تھی۔ کبھی ڈول اس ہاتھ میں کبھی اس ہاتھ میں ہوتا ہے۔ کبھی ہم غالب آتے ہیں اور کبھی وہ غالب آجاتا ہے۔ کبھی وہ ہمیں تکلیف پہنچاتا ہے اور کبھی ہم اسے تکلیف پہنچاتے ہیں۔

رسولؐ کی تعلیمات

ہرقل نے پوچھا! تمہیں کس چیز کا حکم دیتا ہے۔ ابوسفیان کہتا ہے کہ وہ ہمیں حکم دیتا ہے: اعبدوا اللہ ولا تشرکوا بہ شیئا۔ واترکوا ما یقول اباکم صرف ایک خدا کی عبادت کرو اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو۔ اپنے آباؤ اجداد کی باتیں نہ کیا کرو۔ اس کے علاوہ ہم کو نماز کا حکم دیتا ہے۔ سچائی۔ صدق۔ عفاف کا حکم دیتا ہے۔ صلہ رحمی اور صلح جوئی کا حکم دیتا ہے۔ پھر ہرقل ساری باتوں کا ذکر کرتا ہے اور ترجمان سے مخاطب ہو کر کہتا ہے کہ میں نے

اس سے اس کے نسب کے بارے میں سوال کیا تھا اس نے اس کا جواب دیا ہے کہ وہ ذونسب ہے۔ پیغمبر اپنی قوم میں ذونسب ہی بھیجے جاتے ہیں اور خاندانی لوگ ہوتے ہیں یہ اس لئے کیا جاتا ہے کہ قوم کے لوگ اتباع اور پیروی کرنے میں عار نہ سمجھیں۔ میں نے پوچھا تھا کہ اس کا ذکر پہلے بھی کسی نے کیا ہے تو اس نے کہا نہیں۔ اگر پہلے ان کے خاندان میں سے کسی نے کہا ہوتا جو بادشاہ ہوتا تو میں سمجھتا کہ اپنے پہلے کسی بڑے کی بات کہہ رہا ہے۔ یعنی ایک آدمی اگر اس قسم کا دعویٰ کرے اور اس کے پیچھے کچھ لوگ لگ جائیں تو دوسرے بھی کہتے ہیں کہ یہ بات بڑی اچھی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دعویٰ نبوت کیا پھر مدینے میں آئے وہاں ایک اسلامی ریاست قائم ہوگئی۔ قریش نے پھر سمجھا کہ اب ایک نبی پیدا ہو گیا ہے۔ یہ ریاست قائم کرنے کا اچھا طریقہ ہے اسی کو سامنے رکھتے ہوئے مختلف قبائل میں مدعی نبوت کھڑے ہوگئے۔ مسیلمہ کذاب نے یمامہ میں دعویٰ کر دیا۔ بنی اسد میں طلیحہ کھڑا ہو گیا۔ بنی تمیم میں سجاح نامی عورت دعویدار بن گئی۔ یمن میں اسود عنسی نے دعویٰ کر دیا۔ انہوں نے سمجھا کہ اس طرح ایک ریاست قائم ہو جاتی ہے۔

اسی طرح ہندوستان میں مرزا قادیانی نے بتدریج دعویٰ کر دیا۔ پہلے مہدی کا دعویٰ کیا آہستہ آہستہ نبوت کا دعویٰ کر دیا۔ حالانکہ مرزے کا باپ ستر سال کا تھا کبھی نماز تک نہیں پڑھی تھی۔ بلکہ باپ مرزے کو کہا کرتا تھا کہ یہ نمازی بن گیا ہے۔ باپ کے بے نماز ہونے کی شہادت خود مرزا نے دی ہے۔ مرزا کہتا تھا کہ میرا باپ ستر سال کا ہو گیا ہے مگر نماز نہیں پڑھتا۔ مرزا کا باپ بڑا متکبر آدمی تھا۔ ایک مرتبہ ایک پٹواری اس کی چارپائی پر بیٹھ گیا۔ اس نے پٹواری کو حقارت سے کہا کہ یہ کمیں آدمی میری چارپائی پر کیوں بیٹھ گیا ہے۔ معاشرے کے ایک قابلِ احترام آدمی کو کمیں سمجھا اور اپنے آپ کو چوہدری تصور کیا کہ ہماری یہاں زمین ہے۔ وہ پٹواری اس کے ایسے کھتے پڑا کہ ان کے سب مکانوں کا کرایہ داروں کو مالک بنا دیا۔ اس پٹواری نے کہا کہ ان سارے کمیوں کو تیرے برابر بٹھاؤں گا۔ جب یہ مرا تو تحصیلدار نے مرزے سے دریافت دیا کہ فیصلہ از روئے شریعت چاہتے ہو یا ملکی قانون کی رُو سے۔ مرزے نے کہا ملکی قانون کی رُو سے فیصلہ چاہتا ہوں شریعت کی رُو سے نہیں۔ مرزا جی کا اپنا یہ حال تھا کہ اس نے حقیقی بہن کو میراث کا حصہ تک نہیں دیا۔ یہ واقعہ سید محمد شریف جو پٹواری رہے ہیں کہتے ہیں کہ میں نے اس وقت کے تحصیلدار سے یہ واقعہ من وعن اپنے کانوں سے سنا ہے۔ ایسے شخص کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فیصلہ تو یہ ہے: ومن یعص اللہ ورسولہ ویتعد حدودہ یدخلہ ناراً خالداً فیھا ولہ عذاب مھین۔

ایک دفعہ مرزائیوں سے بات ہوئی ہم نے کہا کہ مرزا مسلمان ہی نہیں کیونکہ اس نے اپنی سگی بہن کو اس کا حصہ نہیں دیا تھا۔ کہنے لگے نہیں دیا ہوگا۔ اس کے بعد ان مرزائیوں نے قادیان خط لکھا کہ بتائیں مرزا جی نے اپنی بہن کو اس کا حصہ دیا تھا یا نہیں وہاں سے کوئی جواب نہیں آیا جواب

کیا خاک دیتے جب حصہ دیا ہی نہیں۔

نام نہاد مہدیوں کا تذکرہ

مہدی پہلے بھی بہت ہوئے ہیں دو آدمی تو ایران میں ہوئے ہیں۔ (۱) باب اللہ۔ (۲) بہاء اللہ۔ ایک کی کتاب الواح قدسیہ ہے۔ اسی طرح مرزا کی کتاب آئینہ کمالات اسلام ہے۔ یہ کتاب بالکل اس کی ہو بہو کاپی ہے۔ مرزے نے ان میں ایک خرابی محسوس کی کہ وہ اسلام کو دائمی مذہب نہیں سمجھتے تھے۔ اس لئے مسلمان ان کے پیچھے نہیں لگتے تھے۔ مرزے نے اس سے پرہیز کیا ہے اور ادھر اُدھر سے ہاتھ پاؤں مار کر نبوت بنانے کی کوشش کی ہے اگر حکومت برطانیہ رہتی جس کے ثناخواں تھے جس کی مدح سرائی میں الماریوں کی الماریاں کتابیں لکھنے کا دعویٰ کیا ہے تو ان کا دائرہ کافی وسیع ہو سکتا تھا۔

مرزا جی نے اس قسم کی باتیں بہت کی ہیں کہ اب مدینے اور مکے کی چھاتی میں دودھ خشک ہو گیا ہے۔ سب کچھ قادیان میں ہے اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ان کے نزدیک قادیان ان سے بہتر اور مقدس جگہ ہے۔ بلکہ ایک مرزائی قادیان کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتا تھا گویا اس کے نزدیک اب قبلہ اس طرف ہو گیا ہے۔ انگریز بہادر یہاں سے چلا گیا اب انہوں نے کہنا شروع کر دیا کہ ہم مسلمان ہیں حالانکہ مسلمان تو یہ پہلے ہی نہیں تھے۔ کیونکہ یہ خود اعتراف کرتے ہیں کہ ان کا مذہب نیا ہے۔ کہتے ہیں جس طرح عیسائیوں اور مسلمانوں میں فرق ہے اسی طرح ہمارے اور مسلمانوں میں فرق ہے۔ صرف سیٹیں حاصل کرنے کی خاطر یونہی شور مچاتے تھے۔ کہ مسلمانوں کے حقوق غصب کر لیں۔

مرزا جی نے مہدی کا دعویٰ باب اللہ اور بہاء اللہ کی طرف دیکھ کر کیا تھا کہ یہ بہترین مجرب نسخہ ہے مسلمانوں میں دعویٰ کرو کام چل جائے گا۔ حیدر آباد دکن میں بھی ایک آدمی نے دعویٰ کیا تھا لوگ اس کے پیچھے بھی لگ گئے تھے۔ مولوی ابو الکلام آزاد نے اس کی بڑی تعریف کی ہے کہ بڑا اچھا آدمی ہے سادات میں سے ہے۔ ساتھ ہی مرزے کی بھی تائید کر دی۔ اس کو بھی الہام کا مغالطہ ہوا تھا اسے بھی یہی مغالطہ ہو گیا۔ تکملہ مجمع البحار والے نے ۱۰۰۵ پر دکنی مہدی کا ذکر کیا ہے۔ اس نے اپنے خلفاء کے بھی ابو بکر جیسے نام رکھ لئے تھے۔ پھر وہاں لڑائی ہوئی جس میں کچھ مارے گئے اور کچھ تائب ہو گئے۔ ابھی تک اس کے ماننے والے دکن میں موجود ہیں۔ صاحب مجمع البحار بھی اس لڑائی میں شریک تھے۔ اس لئے انہوں نے اس کا ذکر کیا ہے۔ اس نے وہاں اچھی خاصی طاقت پکڑ لی تھی۔

بہر حال ہرقل نے ابو سفیان سے پوچھا تھا کہ اس کے خاندان میں کوئی بادشاہ ہوا ہے ابو سفیان نے کہا تھا کہ نہیں۔ ہرقل نے کہا کہ اگر اس کا کوئی بڑا دادا پردادا بادشاہ ہوتا تو میں کہتا کہ یہ شخص اپنا آبائی تاج و تخت حاصل کرنا چاہتا ہے۔ کیونکہ آدمی ایسا تبھی کرتا ہے کہ اس کے آباؤ اجداد ایسے ہوں۔

ہرقل نے کہا کہ میں نے سوال کیا تھا کہ کیا تم نے اسے کذب سے متہم سمجھا ہے۔ تم نے کہا کہ نہیں۔

مرزا قادیانی کے جھوٹ

مرزائی مرزا کی صداقت پر یہ دلیل لاتے ہیں کہ مرزا نے پہلے کبھی جھوٹ نہیں بولا۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ مرزے کا کوئی واقف تو رہا نہیں جو اسے دیکھتا رہا ہو کہ مرزا نے جھوٹ بولا ہے یا نہیں۔ البتہ اس کی کتابوں سے جھوٹ ثابت ہو گیا ہے سو کے قریب تو ایک مولوی صاحب نے مرزا کے جھوٹ ثابت کئے ہیں۔ مولوی محمد یوسف کلکتوی نے ایک مناظرے میں سو کے قریب اس کے جھوٹ ثابت کئے۔ مرزا نے ایک جگہ لکھا ہے کہ مولوی ثناء اللہ لوگوں کے کفن کے کپڑے پہنتا ہے اور جنازے کی روٹیاں کھاتا ہے۔ میرے ساتھ آ جائے تو اتنی کثیر رقم اکٹھی کر دوں گا۔ حالانکہ ثناء اللہ جب سے پڑھ کر آیا ہے اس نے کبھی امامت نہیں کی۔ اس طرح کے جھوٹ بولتا رہا ہے۔

ایک دفعہ مولوی عبدالرحمٰن لکھوی سے کہنے لگا کہ آپ اللہ کی طرف متوجہ ہوں آپ کو میرے متعلق الہام ہو گا۔ کیونکہ مرزا یہ سمجھتا تھا کہ ان کو الہام ہوتا ہے۔ وہ متوجہ ہوئے انہیں الہام ہوا: ان فرعون وھامان وجنودھما کانوا خٰطئین۔ مرزا کہنے لگا اس میں کوئی میرا نام آیا۔ پھر توجہ کی تو الہام ہوا کہ مرزا فرعون ہے۔ حج پر گئے وہیں فوت ہو گئے۔ مرزے نے کہا مولوی صاحب نے جھوٹ بولا تھا۔ اس لئے مر گیا ہے۔ حالانکہ انہوں نے مباہلہ تو نہیں کیا تھا۔ محی الدین ان کا لقب تھا۔ پیر ہندی انہیں کہا گیا ہے۔ اس طرح کے جھوٹ اگر جمع کئے جائیں تو ان کی تعداد ہزار ہا تک پہنچ جاتی ہے۔

دوسروں کی کتابوں کے غلط حوالے دیئے۔ شروع سے ہی یہ کوئی اچھا آدمی نہیں تھا کوشش کرتا رہا کہ میں کسی طرح وکیل بن جاؤں۔ امتحان دیا ناکام ہوا۔ کاروبار نبوت اسے بھب گیا پہلے الہامات کا ڈھونگ رچایا۔ پھر نبی بن بیٹھا۔ اس نے بھی یہی سوچا کہ پہلے بھی مختلف ملکوں میں لوگوں نے دعوے کئے لوگ ان کے پیچھے لگ گئے میں بھی دعویٰ کروں تو ضرور لوگ میرے پیچھے لگ جائیں گے یہاں کی تو مٹی بڑی زرخیز ہے ساتھی۔

مولوی عبداللہ غزنوی کے ایک مرید نے ایک کتاب لکھی ہے اس میں لکھتے ہیں کہ جب ہم غزنوی صاحب کی خدمت میں حاضر ہوتے تو دل کی روشنی بڑھ جاتی فرحت اور اطمینانِ قلب محسوس ہوتا مگر جب کبھی اس مردِ بے روح کے پاس جاتے تو حالتِ قلب خراب ہو جاتی اور اطمینانِ قلب کافور ہو جاتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اہل اللہ کی حالت ایسے فریبی انسانوں کے پاس خراب ہو جاتی ہے۔

وھل کنتم تتھمونہ بالکذب قبل ان یقول۔

حضورؐ کے صادق ہونے کی شہادت

ابوسفیان نے کہا ہم جھوٹ کے ساتھ اس کو متہم نہیں کرتے یعنی جھوٹ بولنا تو کجا کسی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اتہام بھی نہیں لگایا۔ بعض وقت دشمن جھوٹ کا ویسے بھی اتہام لگا دیتے ہیں۔ حضور کی زندگی ایسی صاف، پاکیزہ ہے کہ کسی نے بھی اتہام نہیں لگایا۔ ہرقل نے کہا میں سمجھتا ہوں کہ جو انسان اپنے ایسے انسانوں پر جھوٹ نہیں بولتا ہے وہ اللہ تعالیٰ پر جھوٹ کیسے بول سکتا ہے۔ میں نے اس سے سوال کیا تھا کہ اس کی اتباع اشراف کرتے ہیں یا ضعفاء۔ اس نے کہا کہ ضعفاء۔ تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ رسولوں کی اتباع ضعفاء ہی کرتے ہیں۔ بڑے متکبر اور سرمایہ دار لوگ ایک دوسرے کے پیچھے لگنے میں عار سمجھتے ہیں اور یہ بھی خیال کرتے ہیں کہ کمزور طبقہ کے لوگوں کے برابر ہونا پڑے گا، بلکہ ان کے پیچھے رہنا پڑے گا اس لئے ایسے لوگ انبیاء ورسل کی پیروی کرنے میں اپنی توہین اور عار تصور کرتے ہیں۔ البتہ اس طبقہ کے لوگوں میں سے باوجود متمول اور صاحب اثر ورسوخ کے اپنی طبعی شرافت ونجابت اور انکساری کی وجہ سے انبیاء کی اتباع کر لیتے ہیں جیسے کہ حضرت ابوبکر صدیق ہیں۔

حضورؐ کے پیرو بڑھ رہے ہیں

سألتك ایزیدون ام ینقصون۔ میں نے تجھ سے سوال کیا تھا کہ اس کے پیرو کم ہوتے ہیں یا زیادہ ہوتے ہیں تو نے کہا زیادہ ہوتے ہیں۔ ایمان اسی طرح کامل ہوتا ہے یہاں تک کہ بعد میں پھر وہ پورا ہو جاتا ہے لوگ بڑھتے رہتے ہیں۔ میں نے سوال کیا کہ دین کو ناپسند سمجھ کر کوئی مرتد بھی ہوتا ہے۔ طمع اور لالچ کی وجہ سے کوئی اگر مرتد ہو جائے تو دوسری بات ہے۔ تو نے کہا کہ نہیں۔ دل میں جب شمع ایمان روشن اور فروزاں ہو جاتی ہے اور انشراح قلب اور اطمینان قلب میسر آ جاتا ہے اور اچھی طرح سوچ سمجھ کر اسلام قبول کرنے والا پھر اس سے روگرداں نہیں ہوتا۔ میں نے تجھ سے سوال کیا کہ آیا وہ غدر بھی کرتا ہے تو نے کہا نہیں۔ تجربۂ ماضی یہ بتاتا ہے کہ رسول غدر نہیں کرتے۔ غدر وہ لوگ کرتے ہیں جو دنیادار ہوتے ہیں ان کا نظریہ یہ ہوتا ہے کہ جہاں سے کام نکلے ادھر چلو۔ چلو ادھر ہوا ہو جدھر کی۔ یہ قانون صرف سچے لوگوں کے لئے ہے۔ جھوٹے آدمیوں کے لئے اس کا کوئی فائدہ نہیں۔ میں نے تجھ سے پوچھا کہ وہ کس کا حکم دیتا ہے تو نے کہا کہ وہ یہ حکم دیتا ہے کہ صرف اللہ واحد کی عبادت کرو۔ اور شرک نہ کرو۔

عبادت کی حقیقت

عبادت کا لفظ قرآن وسنت میں عام ذکر ہوتا ہے اور انسان کی زندگی کا اصل مقصد بھی یہی ہے مگر اس کی اصل حقیقت سمجھنے میں کچھ کوتاہی ہوئی ہے۔ عبادت کا حقیقی مفہوم نہ سمجھنے کی وجہ سے مشرک کے سمجھنے میں بھی غلطی ہو گئی ہے۔ اگر عبادت صحیح طور پر سمجھ میں آ جائے تو

شرک بھی سمجھ میں آجائے گا۔

۱۔ شرک بالذات : اس کا تو کوئی قائل نہیں۔ ثنویہ فرقہ اس کا قائل ہے لیکن یہ فرقہ بھی باوجود اس کے کہ ایک خالق خیر اور ایک خالق شر ماننے کے باوجود دونوں کو برابر نہیں سمجھتے۔ ایک کو حکیم اور دوسرے کو سفیہ کہتے ہیں اس کا درجہ کم رکھتے ہیں۔ لیکن کہتے یہی ہیں کہ عبادت دونوں کی ہونی چاہیئے۔ کیونکہ وہ خالق شر ہے۔ اس کے شر سے بچنے کے لئے اس کی بھی عبادت کرنی چاہیئے۔ اور وہ خالق خیر ہے اس سے خیر حاصل کرنے کے لئے اس کی عبادت ہونی چاہیئے۔ گویا ایک جیسے دو خداؤں کا کوئی قائل نہیں۔ ان کے علاوہ دوسرے جو گروہ ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ماسوا ازلی اور ابدی کسی چیز کو تسلیم نہیں کرتے۔ البتہ ہندو اور بعض فلاسفہ جو عالم کو بھی قدیم مانتے ہیں۔ ہندو ارواح کو بھی قدیم مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ غیر متناہی ہیں۔ زمانے کو بھی قدیم مانتے ہیں۔ زمانے کی تو کچھ حقیقت ہے۔ وجود فی الخارج ہے۔ فلسفی کہتے ہیں وجود فی الخارج ہے۔ متکلمین خارج میں وجود نہیں مانتے۔ ہندو ارواح اور مادہ دونوں کو قدیم مانتے ہیں۔

اسلام میں صرف اللہ تعالیٰ عزوجل کی ذات اقدس ہی واجب الوجود ہے۔ ہندو واجب الوجود کا بھی مطلب نہیں سمجھتے ہوں گے۔ ایک شرک فی الذات ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ کسی اور کو واجب الوجود سمجھ لیا جائے۔

۲۔ دوسرا شرک فی الصفات ہے۔ دو صفتیں ہیں جن کے متعلق زیادہ نزاع آتا ہے۔ ایک علم، دوسری قدرت۔ ان دو سے ہی شرک پیدا ہوتا ہے کسی اور شے میں اگر علم غیب سمجھ لیا جائے یا تصرف کی قدرت سمجھ لیا جائے اور اس کو مشکل کشا، حاجت روا سمجھ لیا جائے تو اس سے شرک شروع ہو جاتا ہے پھر عبادت شروع ہو جاتی ہے۔ شرک کی اصل جڑ یہی ہے۔ اسی لئے قرآن مجید میں اس بات پر بڑا زور دیا گیا ہے کہ عالم الغیب صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہے اللہ تعالیٰ سب کچھ کر سکتا ہے مختلف مثالیں دے کر اس حقیقت کو آشکارا کیا گیا ہے ارشاد ربانی ہے لخلق السمٰوٰت والارض اکبر من خلق الناس۔ ولکن اکثر الناس لا یعلمون۔ اس طرح کی بے شمار مثالوں سے مسئلہ علم غیب اور قدرت کی وضاحت کی گئی ہے۔ تاکہ لوگ شرک کی دلدل سے بچ سکیں۔ معبودان باطلہ کے بارے میں قرآن نے صاف طور پر فرمایا ہے کہ ان کے قبضہ اختیارات میں کچھ نہیں ہے محض نام کے معبود ہیں علم و قدرت کی صفات سے کورے ہیں۔ ارشاد ہے: الھم ارجل یمشون بھا۔ ام لھم ایدٍ یبطشون بھا۔ ام لھم اعین یبصرون بھا۔ ام لھم آذان یسمعون بھا۔ گویا کچھ بھی نہیں۔ دوسرے مقام پر فرشتوں کا ذکر کیا ہے مسیح کا بھی ذکر کیا ہے۔ جنوں کا ذکر بھی کیا ہے۔ سب کے متعلق یہ فتوےٰ لگایا گیا ہے قل ادعوا الذین زعمتم من دونہ لا یملکون کشف الضر عنکم ولا تحویلا۔ یعنی یہ تصرف ان میں نہیں ہے۔ تکلیف کو اٹھا دینا یا تکلیف کو پھیر دینا۔ ایک سے دوسرے کو لگا دینا

ان کے اختیار وقبضہ میں نہیں ہے۔ یہاں تفسیروں میں لکھا ہے کہ اس میں مسیح، عزیر اور فرشتے سبھی داخل ہیں۔ مولوی عمر اچھروی نے بھی اس آیت میں اقرار کیا ہے کہ اس میں فرشتے، مسیح اور عزیر داخل ہیں لیکن اس کا معنی یہ ہے کہ تم سے جو لوگ نہیں مانتے بزرگوں کو ان سے کشف الضر کی طاقت نہیں رکھتے۔ لا یملکون کشف الضر عنکم ولا تحویلا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ بزرگوں کو مانتے ہیں ان سے تو اٹھاتے ہیں اور جو نہیں مانتے ان کا یہ حال ہے کہ فرشتے، مسیح، عزیر ان سے کوئی تکلیف دور نہیں کر سکتے۔ اولئک الذین یدعون یبتغون الی ربھم الوسیلۃ۔ قرآن نے کہا ہے کہ جنکو یہ لوگ پکارتے ہیں یعنی فرشتے یا مسیح یا عزیر یا ان کے علاوہ بھی جو کوئی ہے وہ تو اللہ تعالیٰ کے ہاں کسی وسیلے کے متلاشی ہیں کہ ایسا ذریعہ مل جائے جس سے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ کی وہ عبادت کرتے ہیں اچھے اور نیک عمل کرتے ہیں۔ خود اللہ تعالیٰ کے قرب کا ذریعہ تلاش کرتے ہیں یہ ان کی حفاظت کرتے ہیں۔ یرجون رحمتہ ویخافون عذابہ ان عذاب ربک کان محذورا اس میں اگرچہ لفظ نہیں ہے مگر شانِ نزول یہی ہے جن، فرشتے وغیرہ اس میں داخل ہیں۔ دوسری آیت میں صراحت آچکی ہے مسیح علیہ السلام کا ذکر آیا ہے۔ اتعبدون من دون اللہ یہاں مسیح کا ذکر ہے ما المسیح بن مریم الا رسول قد خلت من قبلہ الرسل وامہ صدیقہ کانا یاکلان الطعام انظر کیف نبین لھم الآیات الآیہ۔ قل اتعبدون من دون اللہ ما لا یملک لکم ضرا ولا نفعا۔ ایسی چیزوں کی تم عبادت کرتے ہو جو تمہارے لئے ضرر ومنفعت کا اختیار نہیں رکھتیں۔ یعنی مسیح کے ہاتھ میں نفع وضرر نہیں صاف لفظ آگئے۔ نہ اس کے ہاتھ میں ہے اور نہ اس کی ماں کے ہاتھ میں ما کا لفظ استعمال کیا گیا ہے حالانکہ ما غیر ذوالعقول کے لئے ہے اس واسطے اس کا مطلب یہ ہے ضرر ومنفعت کے عدم اختیار میں عقلمند بھی بے عقل کی طرح ہی ہے۔ ما کا لفظ اس لئے استعمال کیا گیا ہے گویا مسیح اور بتوں میں کوئی فرق نہیں۔ یعنی ایسے شخص کو چیز ہی بنا دیا ہے شخص نہیں کہا گویا ایسی بے جان چیزوں کی تم عبادت کرتے ہو۔ وہی لفظ یہاں استعمال کیا گیا ہے۔ اتعبدون من دون اللہ ما لا یملک لکم ضرا ولا نفعا۔

معبودانِ باطل کی عبادت کیوں

خدائے قادر وقدیر اور علیم وخبیر کو چھوڑ کر معبودانِ باطلہ اور خود ساختہ بتوں کی عبادت یہ سمجھ کر کرتے ہیں کہ یہ اُن کی مشکلات حل کر دیں گے اُن کی پوجا کی اس سے اور کیا غرض اور وجہ ہو سکتی ہے۔ عبادت اسی لئے کرتا ہے کہ پہلے اسے حاجت روا اور مشکل کشا سمجھ لیتا ہے پھر اس کی پوجا پاٹ اور عبادت کرتا ہے۔

ایسا کیوں کرتا ہے اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ وہ محرفین کتاب اللہ ہوتے ہیں اصل اور حقیقی مفہوم ومطالب کو نظر انداز کر کے اپنی من مرضی کا غلط معنی کر دیتے ہیں

تاکہ ان کا مقصد حاصل ہو جائے۔ ان پڑھ اور کم علم و عقل اور سادہ لوح عوام یہ سمجھ لیتے ہیں کہ شاید کتاب اللہ میں یہ لکھا ہے کہ لوگ مشکل کشا اور حاجت روا ہیں۔ مثلاً قرآن کی اس آیت کا معنی ملاحظہ ہو۔ سخر لکم ما فی السمٰوٰت وما فی الارض۔ اس سے مراد انبیاء اور اولیاء اللہ ہیں۔ انبیاء اور اولیاء کے لئے زمین و آسمان کی جملہ چیزیں مسخر ہیں۔ جس طرح چاہیں ان میں تصرف کریں۔ سورج بھی ان کے حکم سے طلوع ہوتا ہے۔ انہی کے فرمان سے غروب ہوتا ہے۔ البتہ اولیاء کے مراتب ہیں ایک مرتبہ ہے قومیت کا۔ چار قیوم گزرے ہیں۔ ان کو اختیار ہوتا ہے کہ جب وہ حکم صادر نہ فرمائیں سورج مشرق سے طلوع نہیں ہو سکتا اس قسم کی اور بہت سی لایعنی اور بے معنی تاویلیں اور تحریفیں کرتے ہیں جن سے عوام فریب کاری اور دھوکے کا شکار ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ تسخیر کا یہ مطلب ہرگز نہیں جو ان حضرات نے بیان کیا ہے۔ تسخیر شمس و قمر اور تسخیرِ کائنات سے یہ مراد ہے کہ جس کام پر انہیں مامور کیا گیا ہے وہ تمہارے فائدے کے لئے لگایا ہے۔ وسخر لکم الشمس والقمر دائبین وسخر لکم اللیل والنھار۔ انہیں تمہارے فائدے کے لئے مامور کر دیا۔ حالانکہ یہ معنی پہلے کسی نے نہیں کیا نہ صحابہ کرام نے کیا ہے اور نہ کسی امام نے یہ چیزیں تو تمہارے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے انعام ہیں۔ پھر تم غیر اللہ کی پوجا کیوں کرتے ہو۔ نافع مفید تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہے

سیدنا مسیحؑ بھی کچھ نہیں کر سکتے مسیح علیہ السلام اور ان کی والدہ کا قرآن نے خاص طور پر ذکر کیا ہے یہ ذوالعقول میں سے تھے۔ پیغمبر بھی تھے ماں صدیقہ تھی۔ صدیق کا مرتبہ عوام الناس میں سب سے اونچا ہوتا ہے اور انبیاء کا مرتبہ دوسرے سب لوگوں سے اونچا ہوتا ہے ان کے ذکر کے بعد تو کوئی شبہ نہیں رہنا چاہیئے کہ یہ کچھ نہیں کر سکتے۔ قیامت کے روز اسی لئے اللہ تعالیٰ مخاطب ہو کر مسیح علیہ السلام سے دریافت فرمائے گا۔ أانت قلت للناس اتخذونی وامی الٰھین من دون اللہ۔ بعض عیسائی کہتے ہیں کہ ہم مریم کو الٰہ نہیں سمجھتے اس کے لڑکے کو الٰہ سمجھتے ہیں لیکن یہ لوگ اُن کی والدہ کے ساتھ جو معاملہ کرتے ہیں۔ اسلام میں الٰہ بنانے کے وہی معنی ہیں۔ عام طور پر مصیبت کے وقت پادری عیسائیوں کو دعا سکھاتے ہیں کہ اے خدا کی ماں میری اس مصیبت میں خدا یسوع مسیح کے آگے سفارش کرنا کہ مشکل دور ہو۔ اسلام میں الٰہ کا یہی معنی ہے۔ اسلام میں الٰہ بمعنی خالق نہیں۔ جیسا کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں الٰہ کا معنی یہی ہے کہ کسی کو مشکل کشا حاجت روا سمجھ لیا جائے۔ عام سلسلۂ اسباب کے علاوہ۔ سلسلۂ اسباب میں کسی کو یہ سمجھنا کہ فلاں میری ضرورت پوری کرتا ہے یہ الگ چیز ہے اس کے متعلق تو قرآن کا ارشاد ہے۔ تعاونوا علی البر والتقوی۔ برّ اور تقویٰ میں ایک دوسرے سے تعاون کرو۔

موسیٰؑ سے استغاثہ: اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کا ذکر آتا ہے کہ ایک اسرائیلی اور قبطی باہم دست

بکریاں تھے۔ ادھر سے موسیٰ علیہ السلام کا گزر ہوا اسرائیلی نے فریاد رسی کے لئے درخواست کی فاستغاثہ الذی من شیعتہ علی الذی من عدوہ فوکزہ موسیٰ فقضی علیہ۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے گھونسہ دے مارا اور اس کا کام تمام ہو گیا۔ اس قسم کا اغاثہ یا طلب اعانت جائز ہے کیونکہ اس میں مستغیث یہ سمجھ کر فریاد رسی کی اپیل نہیں کرتا۔ کہ وہ حقیقی طور پر اس کا مشکل کشا اور حاجت روا ہے یہاں استغاثہ صرف بشری قدرت کے مطابق ہی لیتا ہے جس سے فریاد رسی کی جائے اس کو حکم ہے کہ مدد کرے تعاونوا علی البر والتقویٰ۔ یہ زیر بحث نہیں ہے بلکہ زیر بحث یہ ہے کہ جس وقت انسان کی اپنی کوشش سلسلہ اسباب میں ختم ہو جاتی ہے تو پھر غیبی سہارا تلاش کرتا ہے تو اس وقت اللہ تعالیٰ کا حکم یہ ہے اس وقت اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی مددگار نہیں۔ قرآن نے مسئلہ یہ بیان کیا ہے کہ جو چیز وہ اُن سے مانگتے ہیں وہ دے نہیں سکتے۔ ایسی چیزیں جو اللہ تعالیٰ ہی کر سکتا ہے ایسی جگہ میں اس سے مدد لیتا ہے یا وہ کر توسکتا ہے مگر اللہ تعالیٰ کے حکم کے بغیر وہ کچھ نہیں کر سکتا۔ وہ بھی نہ کرنے کے برابر ہی ہے مثلاً فرشتے ہیں سب کچھ کر سکتے ہیں چونکہ فرشتے اللہ تعالیٰ کے حکم کے ماتحت اور تابع ہیں وہ بحکم تفویض جو کام ان کے سپرد ہوا وہی کریں گے۔ عزرائیل سے اب کوئی مدد نہیں لے سکتا کہ میرا بیٹا اکلوتا بیٹا ہے اسے چھوڑ دینا چاہیئے۔ آج تک اس قسم کی درخواست کسی نے ان سے کی بھی نہیں کیونکہ ہر ایک سمجھتا ہے کہ عزرائیل کسی کی نہیں مانتا۔ عزرائیل اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق جان قبض کرتا ہے۔ دوسرے فرشتے بھی اسی طرح ہیں۔ دو فرشتے ہمارے ساتھ بھی رہتے ہیں ان سے اگر ہم یہ کہیں کہ ہماری مدد کرو تو یہ بھی جائز نہیں۔ اس لئے کہ ان کو اجازت ہی نہیں۔ وہ وہی کام کرتے ہیں جن کا انہیں حکم دیا گیا ہے۔ ان فرشتوں کو یہ کہنا بھی درست نہیں کہ مجھے صبح بیدار کر دیں۔ فرشتوں سے براہِ راست اس قسم کی درخواست کرنا درست نہیں کہ اسے صبح جگا دیں یہ صرف اللہ تعالیٰ سے کہنا چاہیئے اللہ تعالیٰ فرشتوں کو حکم دیں گے: یہ الگ چیز ہے۔

تفویض و تکلیف

اسی طرح بزرگوں کی حالت ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ بزرگ جب فوت ہو جاتے ہیں یا انبیاء جب وفات پا جاتے ہیں۔ ملائکہ میں ان کی ارواح کا دخول ہو جاتا ہے۔ فرشتوں میں ارواح کے داخل ہونے کا مطلب یہی ہے کہ جس طرح فرشتے کام کرتے ہیں اسی طرح وہ کام کرتے ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ نے انہیں کسی کام پر لگا دیا ہے وہ بحکم تفویض کرتے ہیں یہ نہیں کہ انہیں کلی اختیار دے دیا گیا ہے کہ جو چاہے ان سے مدد لے اور وہ ان کی مدد کریں۔ اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ ارواحِ انبیاء فرشتوں میں داخل ہو بھی جائیں تو ان کے اعمال بحکم تفویض ہوتے ہیں۔ بحکم تکلیف نہیں۔ دنیا میں انسان مکلف ہوتا ہے ثواب لینے کے لئے دعا کرتا ہے آگے اللہ تعالیٰ قبول کرے یا نہ کرے۔ مرنے کے بعد وہ دعا نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہی کام جو اس کے سپرد ہے اگر

یہ تفویض ہوئی کہ کوئی اگر تم سے کام لینا چاہے تو اس کی مدد کرو تو اس کا ذکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم علانیہ کرتے کیونکہ یہ بہت بڑی چیز تھی۔ اس پر صحابہ کرام عمل کرتے۔ اس قسم کا کوئی ایسا واقعہ نہیں سوائے ایک شخص کے جس نے کہا تھا کہ بارش کی دعا کرو اس کے سوا اور کوئی ثابت نہیں۔ اگر یہ چیز ہوتی تو عام صحابہ اس طرح کرتے جب کوئی مشکل پیش آتی یا مصیبت میں مبتلا ہوتے تو روضہ پاک پر جا کر کہتے کہ حضور دعا کریں لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی حدیث میں یہ نہیں بتایا کہ فوت ہونے کے بعد میری قبر پر آنا اور دعا کرنا اور نہ صحابہ کرام نے ایسا کام کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرنے کے بعد انسان خواہ اس کا کتنا بلند اور بڑا مقام کیوں نہ ہو وہ جو کام کرتا ہے بحکم تفویض ہی کرتا ہے۔

حضورؐ کا امت کے لئے استغفار احادیث میں آیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے لئے استغفار کرتے ہیں یا سلام پڑھا جائے تو اس کا جواب دیتے ہیں یہ ایک قسم کی دعا ہے اس قسم کی چیزیں تو ثابت ہیں۔ باقی اس سے زیادہ کہ آپ سے مدد لی جائے اور آپ ہمارے لئے دعا کریں اس کا کہیں کوئی ذکر نہیں آیا۔ ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ چیز جائز نہیں صحیح بات تو یہی ہے جیسا کہ ابن تیمیہ وغیرہ کا خیال ہے کہ قبر پر جا کر درخواست کرنا درست نہیں مگر اسے انہوں نے شرک قرار نہیں دیا۔ صرف یہ کہتے ہیں کہ اس کا ثبوت نہیں ہے۔

یہ مسئلہ ضمناً بیان کر دیا گیا ہے ورنہ بات یہ چل رہی تھی کہ فرشتوں میں قدرت تو ہے۔ اس کے باوجود ان سے مدد اس لئے نہیں لی جا سکتی کہ ان کے اعمال بحکم تفویض ہیں۔ بحکم تکلیف نہیں کہ ان کو تکلیف دی گئی ہو کہ لوگوں کی مدد کرو۔

باقی جن رہ جاتے ہیں۔ بعض ایسے امور میں جن انسان کی مدد کر سکتے ہیں جن امور پر انسان کی مقدرت نہیں لیکن جنوں میں اس کی قدرت ہے۔ مگر ہمیں اس سے استغاثہ کی اجازت نہیں۔ اس لئے کہ جن ہمارے دشمن ہیں وہ تو موقع کے متلاشی رہتے ہیں کہ لوگ ان کی طرف رجوع کریں۔ ان کی عبادت ہو۔ ان کی بڑائی ہو۔ اس واسطے شریعت نے روک دیا ہے کہ ان سے مدد کی درخواست کی جائے۔ یٰمعشر الجن قد استکثرتم من الانس فقال اولیاءھم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض۔ استمتاع یہی تھا کہ ان کو پکارتے تھے چڑھاوے وغیرہ ان سے لے لیتے تھے۔ یہ جنوں کی مدد ہو گئی۔ وہ چوری چوری ان کی مدد کرتے تھے۔ وبلغنا اجلنا الذی اجلت لنا قال النار مثوٰکم۔

استمداد کے لئے چار چیزیں ضروری ہیں کسی سے مدد لینی ہو تو اس کے لئے چار چیزوں کا ہونا ضروری ہے یہ بات سمجھنے والی ہے۔

۱۔ پہلی چیز تو یہ کہ اسے علم ہونا چاہیئے ہمارے اس استغاثے کا جو ہم اس سے کر رہے ہیں کہ ہمیں روٹی دو۔ پتھر سے یہ کہنا شروع نہ کر دے کہ اے پتھر ہمیں روٹی دو۔ یا ایک آدمی سو رہا ہے اور اسے معلوم

ہے کہ وہ سو رہا ہے جاگتا نہیں یا ایسی جگہ میں بیٹھا ہے کہ سنتا نہیں۔ ایسے آدمی سے فریاد کرنا ضرورت طلب کرنا درست نہیں کیونکہ اسے مستغیث کی کسی قسم کی حرکت کا علم ہی نہیں۔

۲۔ دوسری چیز یہ ہے کہ اسے قدرت ہونی چاہیئے کہ جو کام ہم اس سے مانگتے ہیں اس کے انجام دینے کی اس میں قدرت ہے اگر قدرت ہی نہیں تو کام کیسے کرے گا۔

۳۔ تیسری چیز یہ ہے کہ اس قدرت کے استعمال کی اسے اجازت بھی ہونی چاہیئے۔ اس صورت میں فرشتے نکل جائیں گے۔ کیونکہ ان کو یہ اجازت نہیں ہے کہ اپنی قدرت کو جس طرح چاہیں استعمال کریں۔

۴۔ چوتھی چیز یہ ہے کہ ہم کو بھی اس سے مدد لینے کی اجازت ہو یہ نہ ہو کہ کسی مصلحت کی بنا پر روک دیا گیا ہو کہ اگر ان سے مدد مانگیں گے تو انکار کر دیں گے کان رجال من الانس یعوذون برجال من الجن فزادوھم رھقا۔ وہ جنوں سے پناہ مانگتے تھے۔

جن وشیاطین کی مدد

ابن کثیرؒ نے ایک واقعہ بیان کیا ہے کہ ایک آدمی کسی جنگل میں چلا گیا اور اپنی عادت کے مطابق اس نے اس وادی کے جن سردار سے پناہ مانگی فاعوذ بسید ھذا الوادی کہہ کر۔ اس کے پاس بکریاں تھیں۔ وہ کہہ کر ابھی خاموش ہی ہوا تھا کہ ایک جانب سے بھیڑیا آیا اور ریوڑ میں سے ایک بکری اٹھا کر لے گیا۔ اس نے پھر کہا یا سید ھذا الوادی انی استعیذ بك اے سردار وادی میں تجھ سے پناہ مانگتا ہوں مگر بھیڑیا میری بکری لے گیا ہے۔ اسی وقت دوسری طرف سے ایک اور جانور جو اس بھیڑیے سے بڑا تھا۔ بھیڑیے کے پیچھے لگا ہوا ہے بھیڑیا آگے اور وہ پیچھے حتٰی کہ اس بھیڑیے نے بکری چھوڑ دی۔ بکری بچ گئی۔

یہ واقعہ لکھنے کے بعد توجیہہ یہ کی ہے کہ بھیڑیے کی صورت میں شیطان گمراہ کرنے آیا تھا۔ پہلے شیطان نے بصورت بھیڑیا بکری پکڑ لی اور دوبارہ فریادرسی پر دوسرا بڑا شیطان اس کے پیچھے ہو لیا تو پہلے نے بکری چھوڑ دی تاکہ اس کا عقیدہ پختہ ہو جائے کہ شیطان و جنات واقعی ہماری مدد کرتے ہیں۔ شیطان تو انسان کو گمراہ کرتا ہی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ سمجھنا ہی بڑا مشکل ہے۔ یہ چار چیزیں اس میں جمع ہیں یا نہیں۔ پہلی چیز علم دوسری قدرت اور تیسری یہ کہ اسے اس قدرت کے استعمال کی اجازت بھی ہے اس میں اولیاء اللہ کے ارواح بھی آجاتے ہیں وہ بحکم تکلیف کام نہیں کرتے وہ بحکم تفویض کام کرتے ہیں اس واسطے ان کو اجازت نہیں کہ خود بخود ہی جس کی چاہیں مدد کریں۔ جن کے نزدیک وہ فرشتوں کے زمرے میں داخل ہو گئے ہیں۔ اُن کے کچھ افعال اس قسم کے ہیں کہ وہاں ان کے ارواح حاضر ہو جاتے ہیں وہ تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے حاضر ہوتے ہیں۔ چوتھی چیز یہ کہ ہمیں بھی ان سے مدد لینے کی اجازت ہونی چاہیئے۔ یہ چار چیزیں جب اچھی طرح ذہن نشین ہو جائیں پھر قرآن وحدیث کا مطالعہ کرے تو یہ بات اچھی طرح نکھر کر سامنے آجاتی ہے۔

بزرگ علم غیب نہیں جانتے

عام طور پہ بزرگوں کے متعلق عوام کے ذہن میں پہلی چیز علم غیب ہی ہوتی ہے کہتے ہیں کہ بزرگ بھی علم غیب رکھتے ہیں۔ یہ نظریہ سرے سے ہی درست نہیں مثلاً شیخ عبدالقادر جیلانی کو لیجئے وہ صرف عربی زبان جانتے ہیں۔ دوسری کسی زبان کے ماہر نہیں اگر مان لیا جائے کہ وہ دوسری زبان سے بھی شناسائی رکھتے ہیں تو اتنی لمبی مسافت اور دور سے سن بھی نہیں سکتے۔ جب فریادرس کی فریاد سنتے ہی نہیں تو فریادرسی کس طرح کریں گے۔ بعض لوگ یہاں یہ سمجھتے ہیں کہ خاص آدمیوں کے معاملات بھی خاص ہوتے ہیں ان کا تعلق شیخ عبدالقادر جیلانی سے ہو جاتا ہے پھر شیخ عبدالقادر انہیں نظر آنے لگتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جو کچھ ان خاص حضرات کو نظر آتا ہے انہیں کیا معلوم کہ وہ کیا ہے اس نے تو شیخ صاحب کی شکل وصورت دیکھی ہی نہیں دیکھا بھی اگر ہو تو شیطان بھی تو اس شکل میں آ سکتا ہے کیونکہ وہ پیغمبر تو نہیں۔ پیغمبر کی شکل میں شیطان نہیں آ سکتا۔ پھر پیغمبر علیہ السلام کو بھی ہم نے دیکھا نہیں۔ اس زمانے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہم شکل آدمی پندرہ کے قریب تھے۔ کیا بعید ہے ان میں سے کسی کی شکل وصورت میں آ جائے۔ کیسے امتیاز ہو گا جب کہ ہم نے دیکھا ہی نہیں۔ اس واسطے شیطان یہاں بھی دھوکہ دے سکتا ہے خاص اور عام کا کوئی فرق نہیں۔ مولوی اشرف علی تھانوی نے بھی ایک جگہ لکھ دیا ہے کہ خواص کے لئے کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ ان کا تعلق عالم مثال سے قائم ہوتا ہے اس میں وہ حاضر ہو جاتے ہیں۔

علماء کی غیر محتاط باتیں

ایک دفعہ انور شاہ صاحب لاہور تشریف لائے۔ مولوی نجم الدین وہاں پروفیسر تھے۔ ان کے ہاں ان کا قیام تھا۔ کسی نے مسئلہ پوچھا کہ یا شیخ عبدالقادر جیلانی شیئاً للہ پڑھنا جائز ہے۔ انہوں نے کہا مولوی رشید احمد گنگوہی کے دو قول ہیں بعض جائز سمجھتے ہیں اور بعض ناجائز۔ مولوی نجم الدین نے کہا مولوی صاحب ہم نے یہاں شرک اکھاڑنے میں سخت محنت کی تھی آپ نے ایک لفظ میں ساری محنت دکاوش پر پانی پھیر دیا۔ یہ آپ نے کیا کیا۔ یہ سن کر خاموش ہو گئے۔ اس قسم کی باتوں سے کم علم اور باطل عوام دلیل پکڑتے ہیں کہ چلو مولوی اشرف علی نے خواص کے لئے جائز کہہ دیا ہے بس ٹھیک ہے۔ دیوبندی مکتب فکر کے عالم فاضل آدمی ہیں غلط تھوڑا کہا ہے۔ لہذا ہر شخص خواص کو آواز دے سکتا ہے اور ان کے زمرہ میں داخل ہو سکتا ہے کیونکہ خواص وہی تو ہیں جنہیں نظر آ جائے اور تعلق پیدا ہو جائے۔ اس کے وہ سامنے ہے اس کا سینہ کھل گیا ہے۔ کیسی فضول اور نامعقول بات ہے ابلیس کو پکارو تو اسی وقت سینہ کھل جائے گا اور چودہ طبق روشن ہو جائیں گے۔

پیر یعقوب کا واقعہ

مریدکے میں پیر یعقوب تھے کسی آدمی نے ان سے کہا کہ ایک آدمی میرا مخالف ہے میری بڑی دشمنی کرتا ہے اور بہت تنگ کرتا ہے۔ مجھے کوئی وظیفہ بتاؤ کہ وہ تنگ کرنے سے باز آ جائے۔ پیر یعقوب نے کہا سورہ ناس پانچ سو مرتبہ پڑھ کر انہا الوسواس الخناس کو بلا

کرکہہ اذھبوا الی فلاں بالسیوف والحراب واذکروا عنہ لا اسمی وکنیتی۔ اس نے اسی طرح پڑھا۔ شیطان اسی وقت اس کے دشمن کے گھر چلا گیا۔ اسے بڑا ڈرایا، گویا کوئی اسے مارنے آیا ہے۔ اس نے بھیجنے والے کا نام بھی بتایا تھا۔ اس لئے وہ صبح سویرے آیا کہ مجھے معاف کر دو۔ آج کے بعد میں تمہیں کچھ نہیں کہتا۔ دیکھا شیطان کو اس نے مدد کے لئے پکارا تو کتنی جلدی مدد کو پہنچا اور کام کر دیا۔ یا ابلیس کو کہو پھر دیکھو کتنی جلدی آتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ یہ اب میرا چیلہ بن گیا ہے۔ سورۂ ناس پڑھنے سے مقصد یہ تھا کہ پڑھنے والے کو یقین ہو جائے کہ وہ قرآن پڑھ رہا ہے۔

یہ جو کہا جاتا ہے کہ فلاں خواص میں سے ہو گیا ہے اور اس کا تعلق عالم مثال میں شیخ عبدالقادر سے ہو گیا ہے تو یا شیخ عبدالقادر جیلانی شیئاً للہ کہنے میں کیا حرج ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بریلوی عام کے لئے سمجھتے ہیں اور دیوبندی خواص کے لئے۔ فیض الباری میں ایک جگہ لکھا ہے کہ یہ کلمہ نہیں کہنا چاہیئے۔ من قال شیئاً للہ بعض یکفر + یخشی علیہ الکفر بعض یقرر۔

اصل بات یہ ہے کہ عقیدہ یہ ہونا چاہیئے کہ جس میں متذکرہ بالا چار چیزیں ہوں اس سے استغاثہ کرنا چاہیئے۔ دنیاوی امور اور ان چار چیزوں میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ مستغیث کو علم ہوتا ہے کہ ایک شخص سامنے بیٹھا ہے وہ روٹی دے سکتا ہے اور روپیہ پیسہ پکڑا سکتا ہے اگر اس کے پاس ہے اس طرح مدد لینی اور مدد دینی دونوں جائز ہے اس میں کوئی حرج نہیں۔ مسئلہ تو یہ ہے کہ جو چیزیں انسان کے بس کی نہیں اگرچہ فرشتوں کے بس میں ہو۔ جنوں کے بس میں ہو ایسی چیزوں میں انسان سے استغاثہ کرنا جائز نہیں خواہ زندہ ہو یا مر گیا ہو۔ مرنے کے بعد تو اس سے دعا ہی کرائے گا۔ دعا کے علاوہ اگر کہے کہ مجھے دو تو وہ بھی شرک ہو جائے گا۔ دنیا کی زندگی میں بھی اگر کہے کہ مجھے اولاد دے تو بھی شرک ہو جائے گا۔ ہاں اگر اولاد دینے کا مطلب اگر یہ ہو کہ میرے لئے اولاد کی دعا کرو اور یہ مجازاً کہتا ہے۔ تو اس صورت میں شرک نہیں ہو گا۔ مگر اللہ کے ہاں ٹھیک نہیں۔ مجازاً مثلاً ایک شخص بیمار ہے مولوی صاحب سے کہے کہ مجھے اچھا کر دو۔ مطلب یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ سے میری تندرستی اور صحت کی دعا کرو تو اسے شرک نہیں کہا جائے گا۔

جنوں سے اس وقت مدد لے سکتا ہے جب وہ خود بخود مدد کریں یعنی از خود کام کر دیں۔ لیکن یہ کہنا کہ میری مدد کرو اس سے وہ فائدہ اٹھاتے ہیں۔ شریعت نے انسانوں اور جنوں کا استمتاع رد کر دیا ہے کیونکہ ہمیں علم نہیں کہ جن شریر ہے یا شریف۔ جنوں سے بھلائی کی توقع رکھنا کار بے سود ہے ان کا اصل مشن تو انسان کو گمراہ اور بدراہ کرنا ہے نا کہ خیر خواہی اور بھلائی کرنا۔ جنوں سے مقاطعہ یعنی بائیکاٹ قسم کا معاملہ ہے ان کی بات قابل اعتماد اور قابل بھروسہ نہیں کیونکہ دھوکہ باز اور فریب کار ہوتے ہیں قسم کھا کر مکر جاتے ہیں۔ حالانکہ اپنے آپ کو بڑے پکے مسلمان اور مومن کہتے ہیں۔ ڈپلومیسی چال چلتے ہیں۔

دعوی ایمان رکھتے، میں قسمیں بھی اٹھاتے ہیں توڑ بھی دیتے ہیں۔ معلوم نہیں کس قسم کے مسلمان اور مومن ہیں۔

جنات کی تسخیر جنات کی تسخیر اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہو تو ایں چیزے دیگر است۔ جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے اللہ تعالیٰ نے مسخر کر دیا تھا۔ والشیاطین کل بناء وغواص و اخرین مقرنین فی الاصفاد۔ ھذا عطاؤنا فامنن او امسك بغیر حساب۔

ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جن کو پکڑ لیا آپ کی نماز خراب کرنے آیا تھا۔ آپ نے فرمایا لولا دعوۃ اخی سلیمان۔ اگر میرے بھائی سلیمان کی دعا نہ ہوتی تو میں اسے باندھ دیتا میرا ارادہ تھا کہ اسے ستونوں سے جکڑ دوں اور تم اسے جکڑا ہوا دیکھتے لیکن سلیمان علیہ السلام کی دعا یاد آ گئی۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جناب سے تسخیر جنات حضرت سلیمان علیہ السلام کی تخصیص ہے میں نے اس شوریدہ سر جن پر اپنی روحانی قوت کے بل بوتے پر قابو پایا۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مدد تو نہیں ہے جس طرح حضرت سلیمانؑ کو تھی۔ ایسا نہ ہو کہ دوسرے شیاطین مجھے اذیت پہنچائیں یا میرے اہل وعیال کو تکلیف دیں یا اہل ایمان کو تکلیف دیں۔ وکنا لھم لحفظین۔ اس واسطے میں نے اسے چھوڑ دیا باندھا بھی نہیں حالانکہ وہ جن بڑا سرکش تھا اس نے شرارت بھی کی تھی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز توڑ دے اس کے لئے ایک انگارا بھی لایا تھا کہ اسے آپ پر پھینک دے اور آپ کی نماز ٹوٹ جائے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ میں نے اعوذ باللہ منك بھی پڑھا۔ وہ پیچھے نہ ہٹا۔ العنك بلعنۃ اللہ کہا پھر بھی پیچھے نہ ہٹا۔ پھر اسکنی اللہ منہ۔ اللہ تعالیٰ نے مجھے اس پر قابو دیا۔ فذعتہ۔ پھر میں نے اس کا گلہ دبایا۔ اس وقت مجھے اپنے بھائی سلیمان علیہ السلام کی دعا یاد آ گئی اور میں نے اسے باندھے بغیر ہی چھوڑ دیا۔ اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ ان سے مدد نہیں لینی چاہیئے۔

بعض لوگ جو جنات نکالتے ہیں وہ ان پر بغیر سوچے سمجھے بسا اوقات سختی کرتے ہیں۔ اگر شرعاً وہ سختی جائز ہو پھر تو کوئی حرج نہیں۔ مثلاً کسی عورت کو جن چمٹ جائے عورت اجنبی ہو تو اسے مس کرنا جائز نہیں ہوتا اس جگہ سختی کرے تو کوئی حرج نہیں اگر آدمی کو لگ جائے اور جن یہ کہے کہ اس نے مجھے تکلیف پہنچائی ہے اس صورت میں اس کے ساتھ انصاف سے بات کرے اگر اس کا رویہ ظالمانہ ہو تو اس کو مار بھی سکتا ہے۔ بعض وقت بہت شریر اور خبیث بھی ہوتے ہیں اس لئے نکالنے والا پہلے اپنی طاقت دیکھ لے۔ ابن تیمیہؒ بھی یہی مشورہ دیتے ہیں کہ پہلے اپنی قوت کا اندازہ لگا لے۔

بعض لوگ جنات کو مسخر کرنے کے لئے وظیفہ کرتے ہیں۔ ایسے آدمی کو ہر وقت باوضو رہنا پڑتا ہے۔ پاک صاف رہنا پڑتا ہے۔ ہندوستان میں ایک آدمی تھا اس نے جن مسخر کئے ہوئے تھے۔ اس کا مالی باہر تھا۔ اگر کوئی چور مثلاً چوری کرنے یا پھل توڑنے آ جاتا تو جن اسے پکڑ کر درخت کے اوپر الٹا لٹکا دیتے۔ نیچے نہیں اتر سکتا

تھا۔ اس نے بڑے بڑے آدمیوں کو اپنی تسخیر کا قائل کر لیا۔ جنات اس کی قید سے کافی نالاں تھے۔ ایک مرتبہ وہ صاحب جنبی تھے۔ ابھی غسل جنابت نہیں کیا تھا جنات آئے اور کہنے لگے مولوی صاحب ایک مسئلہ دریافت کرنا ہے ذرا باہر تشریف لائیں۔ مولوی صاحب اسی حالت میں باہر آگئے۔ اور اپنی حالت بھول گئے۔ جنوں نے اسے پکڑ لیا۔ خوب گوشمالی کی اور ایک کنوئیں میں پھینک دیا۔ اس کنوئیں میں ایک طرف خشک تھی۔ وہاں مولوی صاحب نے وضو کیا اور غسل کر کے پاک ہوئے۔ پھر بیٹھ کر وظیفہ پڑھا۔ جن پھر آگئے اور کنوئیں سے باہر نکال لیا۔ یہ جنات اس طرح بھی کرتے ہیں اس لئے بڑی احتیاط کی ضرورت ہوتی ہے۔

شرک کا ذکر ہو رہا تھا اس ضمن میں چار چیزوں کا ذکر کیا تھا۔ عوام الناس عام طور پر بزرگوں اور خانقاہوں کے متعلق جو خیال پیدا کر لیتے ہیں ان کی صورت یہی ہوتی ہے کہ بعض واقعات ہوتے ہیں جن کی بناء پر وہ سمجھتے ہیں کہ وہ مشکل کشا اور حاجت روا ہیں۔ یہ مقصد لوگ جیسا کہ بتایا جا چکا ہے۔ قرآن کی تحریف کر کے حاصل کرتے ہیں یا بعض اوقات طبعیات کے شعبدے ہوتے ہیں ان کو اس کا علم نہیں ہوتا اور کبھی کبھی شیاطین کی شرارتیں ہوتی ہیں اور لوگ بزرگوں کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔

جنّات کا تسلط ایک عورت کو جن چمٹ گیا۔ مجھے بلایا گیا۔ میں گیا۔ معلوم ہوا کہ وہ جن اہلحدیث ہے اس نے بتایا کہ قبروں پر جو کچھ ہوتا ہے وہ سب کچھ ہم ہی کرتے ہیں۔ بزرگوں کا تو صرف لوگ نام ہی لیتے ہیں کہ فلاں بزرگ نے یہ کیا اور فلاں نے یہ کیا جو کچھ وہاں ہوتا ہے سب کچھ ہم جنّ ہی کرتے ہیں۔

یہاں ایک آدمی کو بھی جن چمٹ گیا مجھے وہاں بھی بلایا گیا۔ میں گیا اور اس جن کو حاضر کیا۔ میں نے اس سے پوچھا کہ تو نے اسے کیوں پکڑا ہے اس نے کہا اس نے گزرتے ہوئے ہمارے قیدی کو مذاق اور مسخری کی ہے۔ ہمارے قیدی سے مذاق گویا ہمیں مذاق کیا ہے۔ میں نے پوچھا وہ قیدی کون ہے اس نے کہا برتنوں والے بازار کا ایک آدمی ہے وہ امین آباد گیا۔ وہاں ایک قبر ہے وہاں ہمارا کنٹرول ہے اور یہاں گھوڑے شاہ میں ہمارا کنٹرول ہے۔ یہ وہاں گیا اس نے کوئی احترام نہیں کیا۔ وہاں اس نے زنا کیا۔ شراب پی۔ اس واسطے ہم نے اسے پکڑ لیا۔ ہمارا قیدی ہے وہ اندر تھا اس نے گزرتے ہوئے اسے ٹھٹھا کیا اور ہم نے اسے بھی پکڑ لیا۔

اس لئے ان سے مدد نہیں لینی چاہیئے۔ اگر از خود بھی کوئی کام کر دیں پھر بھی خیال رکھنا چاہیئے کہ کہیں حرام کام تو نہیں کر رہا ہے۔ مثلاً نقدی لے آیا۔ کیا معلوم کہ وہ چوری کی ہو یا پھل فروٹ لے آیا وہ بھی چوری کا ہو گا۔ ان کے پاس اپنے پیسے تو نہیں ہوتے۔ اس لئے احتیاط اچھی ہے۔

ایک شخص کا دعویٰ تھا کہ اس کے پاس جنّ ہیں۔ میں نے کہا کہ یہ لو دو صد روپیہ۔ اپنے جنّ سے کہو یہ روپے لے کر سعودی عرب جائے اور وہاں جا کر کرنسی تبدیل کرا کر ریال حاصل کرے اور وہاں سے

اعلام الموقعین خرید کرادے۔ وہ کہنے لگا یہ نہیں ہو سکتا۔ میں نے کہا پھر تم یوں ہی بڑ مارتے ہو تمہارے پاس کچھ بھی نہیں۔

عبادت کا مفہوم ضمنی مسائل پر گفتگو ذرا طویل ہو گئی۔ بات چل رہی تھی عبادت کی۔ عبادت کا لفظ بڑا ہی اہم ہے۔ ایاك نعبد میں عام مفسرین اس پر بحث کرتے ہیں اور عبادت کا معنیٰ و مفہوم ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔ عبادت غایۃ الخضوع کو کہتے ہیں۔ اقصیٰ غایۃ الخضوع اقصیٰ کا اضافہ مزید کر دیتے ہیں۔ گویا خضوع کی غایت کا اقصیٰ۔

شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ اقصیٰ درجہ ظاہری طور پر تو سجدہ ہی ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس تعریف کو اگر صحیح مان لیا جائے پھر تو یہ سجدہ آدم علیہ السلام کو بھی کیا گیا ہے۔ یہ تعریف نہ جامع ہے نہ مانع۔ جامع اس لئے نہیں کہ رکوع اس سے نکل جاتا ہے قیام نکل جاتا ہے اور عبادت کی دیگر ساری صورتیں نکل جاتی ہیں اس لئے اقصیٰ وہ نہیں۔ مانع اس لئے نہیں کہ آدم کا سجدہ بھی اس میں داخل ہو گیا۔ حالانکہ آدم کو سجدہ عبادت کا سجدہ نہیں ہے۔

غیر اللہ کی عبادت تو شروع سے ہی منع ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے۔ واسئل من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمٰن اٰلھۃ یعبدون۔ سب رسولوں سے پوچھ لو ہم نے کسی اور کو بھی الٰہ بنایا ہے کہ اس کی عبادت ہو۔ ولقد بعثنا فی کل امۃ رسولاً ان اعبدوا اللہ واجتنبوا الطاغوت الم اعھد الیکم یبنی اٰدم ان لا تعبدوا الشیطان انہ لکم عدو مبین ۔ وان اعبدونی ھذا صراط مستقیم (یٰسین) گویا اگر عبادت کا یہ مطلب لیا جائے تو یہ تعریف نہ جامع ہوتی ہے اور نہ مانع۔ بعض لوگوں کو دھوکہ لگ جاتا ہے کہ سجدہ ہی غایۃ الخضوع ہے اور اس کے علاوہ عبادت اور کوئی چیز نہیں۔ بعض تفسیروں میں یہ لکھا ہے کہ صرف سجدہ ہی عبادت ہے۔ شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں کہ نماز کے باقی ارکان رکوع، قیام، وغیرہ سب کرتے ہیں یہ سب بھی عبادت ہی ہوتے ہیں۔ صرف سجدہ ہی عبادت نہیں ہے سجدہ میں عاجزی اور انکساری زیادہ پائی جاتی ہے۔ اس طرح یہ تعریف جامع نہیں ان افراد کو نکال دیتی ہے۔ اس کے بعد پھر جواب یہ دیا ہے۔ اس جگہ غایۃ الخضوع یا اقصیٰ غایۃ الخضوع جو کہا گیا ہے بلحاظ نیت کہا گیا ہے۔ صورت کے لحاظ سے نہیں کہا گیا۔ صورت کے لحاظ سے تو سجدہ ہی سب سے زیادہ خضوع من الخضوع بالغ حد النہایۃ۔ نہایت کی انتہا ہے۔ اس قسم کا خضوع عقیدہ کی بنا پر ہو کہ یہ میرا مشکل کشا اور حاجت روا ہے۔ اس استشعار قلب کی بنا پر ہو کہ ماوراء الاسباب اس کا حاجت روا ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ہے ومن اضل ممن یدعوا من دون اللہ من لا یستجیب لہ الیٰ یوم القیامۃ وھم عن دعائھم غٰفلون ۔ یہ لوگ جو غیر اللہ کو پکارتے ہیں کسی مقصد کے لئے پکارتے ہیں وہ مقصد ان کا ان سے حل نہیں ہوتا۔ وہ مقصد تو صرف اور صرف اللہ تعالیٰ ہی حل کرتا ہے یہ نادان

لوگ ایسی چیزوں کو پکارتے ہیں جن کے ہاتھ میں کچھ بھی نہیں ۔ وھم عن دعائھم غفلون واذا حشر الناس کانوا لھم اعداء وکانوا بعبادتھم کافرین ۔ قرآن میں کہیں دعا آیا ہے کہیں عبادت آیا ہے مطلب یہ ہے کہ جو بھی کوئی دعا کرتا ہے یا عبادت کرتا ہے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس سے فائدہ حاصل کرے ایسی چیز کو پکارنا جو ان کی دعا سے بھی غافل ہیں اور عبادت سے بھی غافل ہیں کوئی مشکل حل نہیں کرتے اس کا نام شرک رکھا ہے ۔ مثلاً کسی شخص کو پکارتا ہے کہ مجھے قلم دو ۔ وہ قلم اسے دے سکتا ہے یہ شرک نہیں اور نہ یہ عبادت ہے شرک اس صورت میں ہوتا ہے جب انسان ماوراء سلسلہ اسباب میں غیبی سہارا تلاش کرتا ہے اور مدد مانگتا ہے ۔

لا تسجدوا للشمس ولا للقمر ۔ واسجدوا للّٰہ الذی خلقھن ان کنتم ایاہ تعبدون ۔

پہلے سجدہ ہے بعد میں عبادت ہے مطلب یہ ہے کہ ماوراء سلسلہ اسباب حصول مقصد کے لئے کسی کو پکارنا شرک ہے ۔

مشرکوں کے مغالطے

بریلوی حضرات کہتے ہیں کہ ہم تو یہ نہیں کہتے کہ حل نہیں کرسکتے ۔ اس طرح یہ مسئلہ پھر دوسرا پہلو اختیار کر لیتا ہے کہ واقعی کرسکتے ہیں یا نہیں ۔ ہم تو کہتے ہیں کہ نہیں کرسکتے ۔ اس کے لئے قرآن کو دیکھنا پڑتا ہے کہ وہ اس بارے میں کیا کہتا ہے ۔

قرآن میں صاف طور پر مسیح علیہ السلام کے متعلق ارشاد ہے اتعبدون من دون اللّٰہ ما لا یملک لکم ضرا ولا نفعا ۔ اس طرح کی آیات قرآنی بتا رہی ہیں کہ اولیاء ہوں یا انبیاء جنات ہوں یا ملائکہ کوئی بھی حقیقی طور پر نفع و ضرر کا مختار نہیں ۔ کوئی اپنی طرف سے اگر کسی کو مختار بنالے تو یہ اس کی اپنی مرضی ہے جو غلط ہے ۔

یہ حضرات کہتے ہیں کہ شرک تو یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت اس میں سمجھی جائے یہ تم بھی کہتے ہو کہ فرشتے اس قسم کا کام کرسکتے ہیں یہ شرک بجبریل ہوا نہ شرک باللہ ۔ جبریل تو کسی پہاڑ کو آناً فاناً ٹکڑے کرسکتا ہے کسی بزرگ سے مدد لی جائے کہ تم جبریل کے ذریعہ اس پہاڑ کو ٹکرا دو یہ تو شرک بجبریل ہوا نہ شرک باللہ ۔ اس طرح کا دھوکہ دیتے ہیں ۔

اصل مطلب یہ ہے کہ انسان کی طاقت محدود ہے اگر اس میں بعض اوقات معجزات یا کرامات کی بناء پر خرقِ عادت کوئی طاقت ہوتی ہے تو وہ فعل اللہ تعالیٰ کا ہوتا ہے انسان کا اپنا فعل نہیں ۔ انسان سے جو مدد لی جاتی ہے وہ اس کے اپنے فعل کے متعلق مدد لی جاتی ہے ۔ خرقِ عادت کا وہ ٹھیکیدار تو نہیں بنا ہوا وما کان للنبی ان یاتی بایۃ الا باذن اللّٰہ ۔ اس میں کوئی اختیار ہی نہیں ۔ باقی یہ بات کہ وہ اس کام میں اس سے مدد لے رہا ہے یہ کام تو فرشتہ بھی کرسکتا ہے یہ شخص اس کو فرشتہ تو نہیں سمجھتا کہ اس سے مدد لے رہا ہے وہ تو یہی سمجھتا ہے کہ اسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے کچھ عطا ہوا ہے اس واسطے اس میں اختیار ہے اور اس قسم کا کام کرسکتا ہے جبریل کی معیت وہاں خیال نہیں کرتا ۔ اللہ تعالیٰ کی

طرف سے ہی کچھ عطائی خیال کرتا ہے۔ اگرچہ وہ خدا جتنی طاقت تو نہیں رکھتا، لیکن اس نوع کی طاقت تو رکھتا ہے انسان کی قوت تو محدود ہے شریعت نے انسان کی ماوراء قوت کے بارے میں تو کہا ہے کہ یہ منبع شرک ہے گویا اسے خدا بنا دیا گیا ہے۔ جبریل تو اپنی قوت سے کام کرتا ہے اس کو اللہ تعالیٰ نے قوت ہی ایسی دی ہے اس میں اپنی ذاتی قوت تو نہیں ہے نہ جبریل اس میں حلول کر چکا ہے۔ اس سے اگر مدد لے گا تو یہی سمجھے گا کہ خدا نے اسے طاقت دی ہے۔ وہ خدائی قوت ہے ذاتی نہیں۔

عبادت کی تعریف اس لئے عبادت کی اصل تعریف یہ ہے کہ کسی کے آگے عاجزی کرنا۔ عاجزی کے تمام افراد اس میں آجائیں۔ قیام، رکوع، سجدہ، طواف، ہاتھ جوڑنا، دست بستہ کسی کے روبرو کھڑا ہونا گڑگڑانا وغیرہ۔ یہ سب عبادت میں شامل ہیں۔ اس عقیدہ سے یہ چیزیں بجالائے کہ یہ شخص یا یہ چیز میری مشکل کشا اور حاجت روا ہے کیونکہ اس میں ذاتی قوت ہے اور انسانوں کی محدود عطائی قوت سے زیادہ ہے۔ یا یہ سمجھ کر کہ یہ شخص یا یہ چیز اللہ تعالیٰ سے شفاعت کر کے بزور اسے منوا سکتا ہے اور میری حاجات اور ضروریات اس سے پوری ہو سکتی ہیں اس کا نام عبادت ہے اس طرح عبادت کی تعریف جامع مانع ہو گئی۔ صورت کے لحاظ سے نہیں بلکہ نیت کے لحاظ سے یہ معنی کیا گیا ہے۔ جو کام انسان کر سکتا ہے اس میں بھی یہ خیال رکھنا چاہیے کہ یہ شخص مستقل نہیں ہے۔ مثلاً کسی کے ہاں نمک ختم ہو گیا۔ حدیث کی رو سے کہ اگر جوتے کا تسمہ تک بھی اگر ٹوٹ جائے تو وہ براہ راست اللہ تعالیٰ سے مانگنا چاہیئے اس کا مطلب یہ ہوا جو چیزیں انسانوں کی بساط میں ہوں ان کے بارے میں بھی یہ خیال ہونا چاہیئے کہ جب تک اللہ تعالیٰ کی جناب سے تحریک نہیں ہوگی اسے یہ چیز نہیں ملے گی۔

عبادت کی اس تعریف میں طاعت بھی داخل ہو گئی۔ مثلاً کسی کے حکم کی تعمیل کرنا یہ سمجھ کر کہ یہ حکم شرعی ہے اور اسے دینے کے اختیارات ہیں۔ اس صورت میں یہ بھی شرک میں شامل ہو جائے گی ان الحکم الا للہ۔ کیونکہ حکم تشریعی اور حکم تکوینی صرف اللہ کا حق ہے۔ کسی کے حکم کو ان دو احکام الٰہی کی طرح سمجھے تو یہ شرک کی واضح شکل بن جاتی ہے۔ اگر یہ دو چیزیں نہیں سمجھتا مثلاً اس کا باپ ہے اس کا استاد ہے بڑا بھائی ہے۔ ان میں سے کوئی اسے کسی کام کے انجام دینے کا حکم دے رہا ہے اور وہ اسے انجام دیتا ہے تو یہ تعمیل حکم اور اطاعت بمنزل احترام اور تعظیم کے ہے۔

تعظیم کی تین اقسام تعظیم اور احترام کی بھی تین اقسام ہیں ان میں سے ایک تو جائز ہے ایک وہ ہے جو شرک ہے اور ایک ایسی قسم ہے جو شرک نہیں ممنوع ضرور ہے۔

۱۔ تعظیم و احترام کی جائز صورت تو یہ ہے کہ کسی نے پینے یا کسی اور ضرورت کے لئے پانی طلب کیا۔ قابل احترام اور بڑا سمجھتے ہوئے اس کے حکم کی تعمیل میں اسے پانی لا دیا۔ یا کسی نے کہا کہ مجھے کمر میں یا کندھوں میں درد ہو رہا ہے۔ ذرا دبانا کہ قدرے سکون ہو جائے۔ وہ دبانا شروع کر دے یا کوئی اور کام

ہے جو کر دیتا ہے یہ سمجھتے ہوئے کہ معزز اور محترم انسان ہے ایک انسان کو دوسرے کے دکھ درد اور مصیبت اور وقت ضرورت کام آنا انسانی شرافت ہے یہ تو جائز صورت ہے۔

۲۔ دوسری وہ صورت جو شرک ہے وہ وہی ہے کہ کسی کو مشکل کشا اور حاجت روا سمجھتے ہوئے کسی کی تعظیم اور احترام بجالائے جیسا کہ ایک آدمی باہر سے آئے اور لوگ احتراماً کھڑے ہو جائیں اور اسکی خواہش یہ ہو کہ یہ لوگ جب تک میں بیٹھا ہوں میرے احترام اور تعظیم میں دست بستہ کھڑے رہیں۔ یہ ممنوع چیز ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے من احب ان یتمثل لہ الرجال فلیتبوأ مقعدہ من النار۔

۳۔ اسی طرح ایک آدمی دوسرے سے ملتا ہے اس کے آگے جھک جاتا ہے۔ اس میں ایک تو ہے سلام کرنا ہاتھ سے اگر وہ بہرہ ہے یا دور ہے آواز کا وہاں پہنچانا ذرا دشوار ہے وہاں اشارہ بھی کر سکتا ہے اور ایک صورت یہ ہے کہ اس کے آگے جھک جاتا ہے جیسا کہ ترمذی میں ہے اذا لقی الرجل صدیقہ او اخاہ اینحنی لہ قال لا قال یلتزمہ ویقبلہ قال لا قال أیاخذ بیدہ فیصافحہ قال نعم۔ قال الترمذی ھذا حدیث حسن۔ بوسہ لینے سے بھی روک دیا۔ مگر آجکل عربوں میں عام طور پر یہ عادت ہے حالانکہ صرف مصافحہ کرنا درست ہے جھک جانے سے بھی روک دیا۔ آج کل عرب ہاتھ اور پیشانی دونوں کو چومتے ہیں۔ ہاتھ چومنے میں کوئی قباحت اور مضائقہ نہیں۔ کیونکہ چومنے کے لئے جھکنا ضروری نہیں۔ جھکنا طبعی ہوتا ہے ورنہ گا جر مولی یا کسی گری پڑی چیز کو اٹھانے کے لئے جھکتا ہے یہ جھکنا منع نہیں تبعاً جھکنے اور قصداً جھکنے میں فرق ہے۔

کسی کے آگے ماتھا لگایا جائے اس کی بھی تین قسمیں ہیں۔ ایک قصداً اور ایک تبعاً۔ قصداً یہ ہے کہ ماتھا زمین پر رکھنے سے مقصود ہی احترام اور تعظیم ہو۔ تبعاً یہ ہے کہ آپ نے پاؤں کو بوسہ دینا ہے ظاہر ہے کہ اس کے لئے منہ نیچے کرنا پڑے گا یہ تبعاً ہوتا ہے۔ یا کسی چیز کو نیچے سے اٹھانے کے لئے جھکنا پڑتا ہے یہ بھی تبعاً میں شامل ہے۔

تبعی سجدہ

بعض وقت اس طرح تبعی سجدہ بھی ہو جاتا ہے۔ تبعی سجدہ تو خود بخود ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ بریلوی حضرات کہتے ہیں کہ راتوں میں عورتوں کو سجدہ کرتے ہو۔ کیا یہ منع ہے۔ اس کے جواب میں ایک آدمی کہنے لگا کہ آپ بھی اس طرح کا سجدہ کر لیں۔ وہ سجدہ تبعی ہے۔ قصداً اور عمداً جھکنا اور چیز ہے۔ تبعاً جھکنا اور چیز ہے۔ ہر چیز منع نہیں ہے اور نہ ہی ہر چیز شرک بن جاتی ہے۔ کسی کے پاؤں چومنے کے لئے تبعاً جھک گیا تو اس میں کوئی حرج نہیں جیسا کہ حدیث میں آتا ہے کہ بعض لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاؤں چومنے کے لئے نیچے جھک جاتے تھے۔ پاؤں چونکہ نیچے ہوتے ہیں اس لئے تبعی طور پر سر نیچے ہو جاتا ہے۔ اور یہ جو حدیث میں نے پڑھی ہے اس میں پاؤں چومنا منع ہے یہ اس وقت ہے جب معانقہ کرکے چومتے ہیں اس سے منع کیا ہے یہ تو شہوت انگیز ہوتی ہے ایسا

نہ ہو کہ آگے کرنا شروع کر دے۔ کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا جاؤا من سفر تعانقوا۔ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب سفر سے واپس آتے تو معانقہ کرتے۔ واذا تلاقوا تصافحوا اور ملاقات کے وقت مصافحہ کرتے تھے۔ شرح بخاری میں ہے کہ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم معانقہ بھی کرتے تھے اور مصافحہ بھی۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جب بھی ملتے اس وقت معانقہ کرتے بلکہ جب سفر سے واپس آتے تھے تو ایسا کرتے تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس دو یہودی آئے انہوں نے آپ سے چند باتوں کا سوال کیا پھر دقبلا رجلیہ ویدیہ اس قسم کی اور روایات بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن یہودیوں کو روکا نہیں۔ صحابہ کرام تو ایسا نہیں کرتے تھے۔ بعض لوگ اس سے جواز کی صورت نکالتے ہیں لیکن ممانعت کی حدیث بھی ہے اس لئے کہتے ہیں کہ پہلے جائز ہو گا پھر بعد میں منع فرما دیا۔ اس لئے بہتر یہی ہے کہ احتیاط ملحوظ رکھی جائے۔ صحابہ کرامؓ ایسا بوسہ نہیں دیا کرتے تھے اور نہ ہی کسی کی عادت تھی۔

حضورؐ کا ایک واقعہ ابن قیم نے ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ ایک دفعہ حضور نبی کریم بازار تشریف لے گئے۔ آپ نے سراویل کے لئے کپڑا خریدا۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ اسے پیسے دے دو۔ چاندی ذرا جھکا کر دیا۔ یہ سن کر وہ دوکاندار حیران ہوا اور پوچھنے لگا کہ یہ کون صاحب ہیں جو یہ کہہ رہا ہے کہ ذرا جھکا کر دو ایسی بات آج تک کسی گاہک نے نہیں کی۔ صحابی نے کہا تجھے پتہ نہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ کھڑا ہو کر آپ کے دست مبارک کو بوسہ دینا چاہا۔ آپ نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا۔ مطلب یہ تھا کہ تم مجھ سے ڈر گئے ہو یا احترام کرنا چاہتے ہو۔ میں ایک عورت کا لڑکا ہوں جو خشک گوشت کھایا کرتی تھی۔ آپ کا مطلب یہ تھا کہ میں کوئی بادشاہ نہیں ہوں کہ تم خوف زدہ ہو گئے اور ہاتھ چومنے کو تیار ہو گئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ کا بوسہ دینے سے روک دیا۔ کیونکہ اس طرح ذراسی نرمی سے آہستہ آہستہ پھر عادت پڑ جاتی ہے۔

بعض پیر ایسے ہوتے ہیں کہ اگر ان سے کوئی مصافحہ کرنا چاہے تو ہاتھ اوپر نہیں کرتے بلکہ ہاتھ نیچے رکھتے ہیں تاکہ مصافحہ کرنے والا جھک کر مصافحہ کرے۔ گویا ایسے لوگوں کے دل و دماغ میں رعونت اور تکبر ہوتا ہے کہ ہم اونچے رہیں اور دوسرے اُن سے نیچے رہیں۔ اگر یہ لوگ خود چارپائی پر بیٹھے ہوں تو دوسروں کو نیچے فرش پر بٹھاتے ہیں۔

تعظیم میں احتیاط طاعت اور تعظیم میں ہر چیز کو غور و فکر سے دیکھنا چاہیئے بعض اوقات ایک ہی چیز ہوتی ہے اور وہ عبادت بن جاتی ہے اور بعض وقت ایک چیز عبادت نہیں ہوتی۔ ایک چیز شرک بن جاتی ہے اور ایک چیز نیت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی عبادت بن جاتی ہے۔ انما الاعمال بالنیات۔

سجدہ تعظیمی بھی حرام ہے آج کل سجدہ تین قسم کا ہے۔ ایک سجدۂ عبادت۔ اگر یہ نیت ہو کہ فلاں

مشکل کشا اور حاجت روا ہے۔ جیسا کہ عام طور پر یہ لوگ پیروں کو سمجھتے ہیں۔ یہ سجدہ شرکیہ ہے ایک محض احترام کے لئے ہے یہ حرام ہے۔

کہتے ہیں بابا فرید اپنے مرشد قطب الاقطاب کو سجدہ کیا کرتے تھے۔ اور مرشد بختیار کاکی انہیں منع نہیں کیا کرتے تھے۔ دونوں بڑے بزرگ آدمی تھے۔ مطلب یہ ہے کہ بابا فرید کرنے والے ہیں اور قطب الاقطاب بختیار کاکی کو کر رہے ہیں کرنے والا بھی بزرگ اور جسے کر رہے ہیں وہ بھی بزرگ۔ بختیار کاکی نے استدلال کیا ہے آدم کو بھی سجدہ ہوا تھا۔ اس کے بعد شاہ عبدالعزیز صاحب نے لکھا ہے کہ امت کا اجماع ہے کہ سجدہ تعظیمی حرام ہو چکا ہے۔ آدم علیہ السلام کو جو سجدہ کیا گیا تھا وہ احترام کا تھا اس وقت وہ جائز تھا لیکن لیکن سجدہ تعظیمی حرام ہو چکا ہے اسکا شمار زنا، چوری وغیرہ چیزوں میں ہے۔ لیکن بختیار کاکی کے متعلق کچھ نہیں لکھا۔ حالانکہ ان کا واقعہ انہوں نے ذکر کیا ہے۔ کاکی صاحب کا استدلال تو غلط ہے کیونکہ اجماع کے خلاف ہے لیکن ان کے استدلال کی نوعیت یہ تھی کہ یہ حکم قرآن کا ہے۔ حدیث میں منع ہے۔ حدیث خبر واحد ہے۔ خبر واحد کا قرآن سے مقابلہ نہیں ہو سکتا۔

اس کا جواب انہوں نے یہ دیا کہ امت کا اس پر اجماع ہے۔ اجماع کے بعد وہ مسئلہ قطعی ہو جاتا ہے۔ اس لئے ان کا استدلال درست نہیں مگر ان کا اعتراض اس لئے نہیں کیا کہ وہ ان کا ایک استدلال تھا۔ اور ممکن ہے کہ انہیں اجماع کا علم نہ ہو۔ عدم علم کی بناء پر وہ معذور ہو گئے۔ جس شخص کو اجماع کا علم ہو جائے وہ شخص تو معذور نہیں۔ ہر جگہ بختیار کاکی معذور ہیں یا بابا فرید معذور ہیں اس لئے قرآن سے استدلال کیا اجماع کا پتہ نہیں۔ خبر واحد کا رد کر دیا اس بناء پر کہ قرآن کے خلاف ہے۔ یہ شرک تو نہیں حرام ہی ہے۔ سجدہ تعظیمی محرمات میں داخل ہے۔ محرمات میں جو چیزیں ہوتی ہیں۔ ان میں اجتہاد آجائے تو بعض اوقات فقہاء کو غلطی معاف بھی ہو جاتی ہے۔ بابا فرید کو سجدہ تعظیمی کرتے ہوئے دیکھنے والے بھی معذور ہیں۔ شاہ عبدالعزیز کا فتویٰ جن کو پہنچ گیا وہ اب معذور نہیں ہیں تو فتویٰ پہنچ گیا کہ امت کا اجماع ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ خبر واحد ہے۔ اس کا اعتبار نہیں۔ یہ وجہ تھی کہ شاہ عبدالعزیز نے ان پر فتویٰ کیوں نہیں لگایا۔ بختیار کاکی کے بارے میں اس لئے خاموش رہے کہ ان کے دماغ میں ان کی بزرگی تھی ان کو غلطی ہوئی۔ غلطی بڑے بڑے آئمہ سے بھی ہو جاتی ہے ان سے بھی ہو گئی ہے۔ انہیں اجماع کا پتہ نہیں تھا۔ ان پہ کفر یا شرک کا فتویٰ نہیں لگایا جا سکتا۔ کہ کافر ہیں بے ایمان ہیں۔ یہ ہم نہیں کہہ سکتے۔ غلط اور حرام تو انہوں نے کہہ دیا ہے۔

سجدہ تبعی باقی رہ گیا۔ اس میں کچھ اختلاف ہو گیا۔ جس طرح کہ آج کل کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ ہم تو قدم بوسی کرتے ہیں سجدہ تو نہیں کرتے۔ مولوی سردار فیصل آباد کی قبر پہ بیٹھا ہوا مجاور کہتا تھا کہ سجدہ غیر اللہ کو کرنا حرام ہے۔ نیچے جا کر خود کرتے ہیں اور کہتے ہیں یہ دراصل سجدہ نہیں۔ سجدہ تو ہوتا ہے باوضو

قبلہ رخ ہو کر سبحان ربی الاعلیٰ کہے۔ یہ تو حماقت ہے۔ کیا ابو جہل بتوں کو اسی طرح سجدہ کرتا تھا۔ کہ پہلے وضو کرتا تھا پھر قبلہ رخ ہوتا تھا پھر سجدہ کرتا تھا۔ وضو تو اسلام نے شروع کیا ہے۔

قبروں کو چومنا ٹھیک نہیں

قبروں کو چومنا بھی ٹھیک نہیں اگرچہ بعض بزرگ کہتے ہیں کہ احتراماً قبروں کو چومنا شرک نہیں اور بعض اسے حرام بھی نہیں کہتے۔ کہتے ہیں منبرِ رسول کو چومنا امام احمدؒ بن حنبل کے نزدیک جائز ہے۔ حدیث میں آتا ہے حضرت عمرؓ نے حجرِ اسود کو دیکھ کر فرمایا تھا لولا انی رأیت رسول اللہ یقبلك ما قبلتك۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منبر کو چومنا ثابت نہیں۔ حضرت عمرؓ کے قول سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ چومنا نہیں چاہیئے کیونکہ اس کا چومنا ثابت نہیں۔ قرآن کے چومنے کے بارے میں امام احمد کا خیال ہے کہ جائز ہے۔ قرآن اور منبر وغیرہ کو اگر چومنا جائز ہے تو پھر قبر بھی اس میں آجاتی ہے۔ حضرت عمر کا قول بتاتا ہے کہ چومنا بھی نہیں چاہیئے۔ جس چیز سے شرک کا وہم پڑتا ہو اسے چومنا بھی نہیں چاہیئے۔ قبروں پر تو وہم پڑ جاتا ہے بلکہ تعظیماً ہاتھ لگانا بھی جائز نہیں۔

حدیث میں آتا ہے کہ کافروں نے آپ کو روک دیا تھا کہ آپ حجرِ اسود کو ہاتھ نہیں لگا سکتے جب تک کہ آپ لات اور عزیٰ کو ہاتھ نہ لگائیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خیال پیدا ہو گیا کہ اگر میں لات اور عزیٰ کو ہاتھ لگاؤں گا تو اس طرح تو نہیں لگاؤں گا جس طرح کفار لگاتے ہیں میں تو ویسے ہی ہاتھ لگا دوں گا اس سے مجھے حجرِ اسود کو ہاتھ لگانے کی اجازت ہو جائے گی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا یہ نہیں کرنا چاہیئے۔ چنانچہ قرآن مجید میں بڑی دھمکی دی۔ ان کادوا لیفتنونك عن الذی اوحینا الیك لتفتری علینا غیرہ واذا لاتخذوك خلیلا۔ ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن الیھم شیئا قلیلا۔ اذا لاذقناك ضعف الحیٰوۃ وضعف الممات ثم لاتجد لك علینا نصیرا۔ جامع البیان میں لکھا ہے کہ بتوں کو ہاتھ لگانے کے متعلق ہے گویا ہاتھ بھی تعظیم کے لئے لگانا جائز نہیں کجا کہ چومنا جائز ہو کیونکہ لوگ قبروں کی عبادت کرتے ہیں اس کا دوسرے عوامی ذہن کے لوگوں پر بُرا اثر پڑتا ہے۔ امام احمدؒ بن حنبل وغیرہ نے جو باتیں کی ہیں وہ ان کے اپنے خیال کے مطابق ہوں گی۔ لیکن وہ جائز نہیں۔

سجدہ تبعی کی تیسری صورت کو شرک نہیں کہہ سکتے اور ناجائز بھی نہیں کہہ سکتے۔ یہ الگ چیز ہے کہ لوگ اس طرح کرتے ہیں اس سے بچنے کیلئے بہتر ہے کہ نہ کرے۔

قرآن مجید کو چومنا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کہیں ثابت نہیں۔ اس زمانے میں بھی قرآن لوگوں کے پاس مصحف کی شکل میں موجود تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں بھی تھا۔ قرآن کو اگر چومے تو لوگ کہیں گے اس کا ثبوت کیا ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تو چومنا ثابت نہیں۔ اپنی طرف سے ایک چیز اپنے گلے میں ڈال لو۔

اتنی طویل گفتگو صرف عبادت کا مفہوم ذہن نشین کرنے کے لئے کی ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ عام

علماء بھی عبادت کا صحیح مفہوم نہیں سمجھتے۔

عبادت کے بارے میں ایک مزید وضاحت

عبادت کے بارے میں ایک چیز مزید وضاحت طلب ہے وہ یہ کہ نماز میں قیام، رکوع، سجود وغیرہ ہی مقصود بالذات ہیں یا قلبی کیفیت وغیرہ اور کوئی چیز مقصود و مطلوب ہے۔

شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ یہ چیزیں خود مقصود بن گئی ہیں اگرچہ یہ چیزیں احترام اور تعظیم کے لئے ہیں۔ اب چونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی جناب سے پاس ہو گئی ہیں۔ اس لئے اب یہی مقصود بالذات ہو گئی ہیں اب جو شخص یہی کام کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس سے راضی ہو گا اس کے پیچھے جو احساس ہے کہ مجھے اللہ تعالیٰ کے احکام کی فرمانبرداری کرنا ہے وہ الگ چیز ہے۔ عبادت الگ چیز ہے۔

عبادت کی جو تعریف کی ہے یہی ہونی چاہیئے۔ عبادت کا یہ معنی نہیں جیسا کہ مولانا مودودی صاحب نے سمجھا ہے کہ کسی قانون کی اطاعت کرنے کا نام عبادت ہے۔ یہ معنی غلط ہے۔ اطاعت کی تقسیم اس لئے کی ہے۔

اطاعت کی تین اقسام

اطاعت کی تین قسمیں۔ ۱۔ ایک عبادت ہے کہ کسی کو مشکل کشا اور حاجت روا سمجھ کر کرتا ہے۔ قانون کی اس طرح اتباع کرنے والا مشرک ہو سکتا ہے۔ دنیا میں کوئی شخص اس طرح قانون کی اتباع اس لئے نہیں کرتا۔ وہ قانون حکومت وقت کا ہے۔ وہاں وہ رہتا ہے اس لئے اس کی پابندی اسے کرنی چاہیئے۔ گویا ایک عبادت تو یہ ہوئی کہ مشکل کشا اور حاجت روا سمجھ کر قانون وقت کی اطاعت کرے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے یا اسے حاکم سمجھ کر کرے کہ اسے شرعی حکم دینے کا اختیار ہے یا یہ سمجھے کہ حکم تکوینی اس میں ہے تو اس کی نوعیت تو اس جیسی ہو گی جیسا کہ قرآن نے فرمایا ہے: اتخذوا احبارھم ورھبانھم اربابا من دون اللہ والمسیح ابن مریم وما امروا الا لیعبدوا الٰھا واحدا۔ لیعبدوا پیچھے آیا ہے۔ احبار و رہبان کو رب بنانے کا ذکر پہلے۔

رب بنانے کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی چیز حرام کر دے تو اسے حرام سمجھے اور اگر حلال کر دے تو اسے حلال سمجھے گویا اس کی اطاعت اس نظریہ سے کرے کہ اسے حلال و حرام کے اختیارات ہیں۔ گویا اس کی حیثیت ایک شارع کی تسلیم کرنے کے بعد اس کی اطاعت کرتا ہے۔ تو یہ عبادت ہو جائے گی۔

۲۔ اطاعت کی ایک صورت یہ ہے جیسا کہ کارخانے میں مزدور اور کارخانے والے کا باہمی معاہدہ ہوتا ہے مالک کہتا ہے ہم تمہیں اتنے وقت کی کارکردگی پر اتنے پیسے دیں گے۔ مزدور اسے تسلیم کر لیتا ہے یہ عوض معاوضہ کی صورت ہے اسے عبادت نہیں کہہ سکتے ہیں۔

۳۔ اطاعت کی تیسری ایک صورت یہ ہے کہ کسی بزرگ آدمی نے کسی سے کہا کہ مجھے پانی لا دو یا ماں

باپ نے کہہ دیا کہ بازار سے فلاں چیز خرید لاؤ۔ احترام کو پیش نظر رکھتے ہوئے وہ تعمیل حکم کرتا ہے یہ بھی عبادت میں شامل نہیں ہوگی۔ ہاں اگر کسی قانون مروجہ کی اطاعت اس نیت سے کرے کہ قانون مروجہ کا مقنن شارع ہے یا یہ سمجھے کہ وہ مشکل کشا اور حاجت روا ہے۔ حکم تشریعی کے ساتھ حکم تکوینی بھی اس کا نافذ ہے یہ صورت تو شرک ہے۔ مولانا مودودی صاحب نے تو معلوم ہوتا ہے کہ بات سمجھی ہی نہیں بغیر سوچے سمجھے کہہ دیا کہ اطاعت جو ہے اصل میں یہی عبادت ہے۔ قانون الٰہی کی اطاعت کرے گا تو اللہ تعالیٰ کی عبادت ہوگی۔ قانونِ انسانی کی کرے گا تو گویا قانونِ انسانی کی عبادت ہوگی۔

قیام، رکوع اور سجود مقصود بالذات ہیں

اصل بات یہ ہے عبادت نام ہے عاجزی اور انکساری کا، رکوع، سجود اور قیام وغیرہ میں عاجزی ہوتی ہے اسی لئے یہ عبادت ہے یہ عاجزی و انکساری کے افراد ہیں جیسا کلی کے افراد ہوتے ہیں۔ افراد ہی مقصود بالذات ہوتے ہیں اس لئے یہ مقصود بالذات چیزیں ہیں۔ عاجزی اور تذلل و انکسار سے اللہ تعالیٰ خوش ہوتا ہے راضی ہوتا ہے۔

ارسطو کی منطق

باقی یہ بات جو ارسطو نے کہی ہے کہ عبادت اصل انسان کے معاشری امور کے لئے خادم ہوتی ہے۔ ارسطو کی اس منطق چھانٹنے کا منشا یہ ہے کہ انسان چونکہ مدنی الطبع ہے۔ مل جل کر اکٹھے رہنا اس کی فطرت اور جبلت کا تقاضا ہے۔ اس اجتماعی معاشرتی زندگی میں ہر آدمی تو سارے کام تنہا انجام نہیں دے سکتا۔ اس لئے کام تقسیم ہو جائیں گے۔ اس کام میں ایک دوسرے سے ردو بدل بھی ہوگا۔ باہمی لین دین، خرید و فروخت شروع ہو جائے گی۔ اس ردو بدل کے پیش خواہ مخواہ لوگوں کو ایک سکہ بنانا پڑے گا۔ اس لئے کہ یہ تو ناممکن سی بات ہے کہ ایک سر پر چارپائی اٹھائے پھرے کہ مجھے اس کے بدلے میں گندم درکار ہے یا دانے اٹھائے پھرے کہ مجھے ان کے عوض میں چارپائی دے دو۔ اس لئے ایک سکہ کا جاری کرنا ناگزیر ہے تاکہ خرید و فروخت اور ضروریات زندگی کی فراہمی آسانی سے ہو سکے۔

معاشرے میں ایسے افراد بھی جنم لے لیتے ہیں جو لوٹ کھسوٹ کا گھناؤنا کاروبار کرنے لگتے ہیں ایسے افراد کی اصلاح اور تادیب کے لئے پھر قانون کی بھی ضرورت ہوتی ہے تاکہ معاشرہ میں امن و سکون برقرار رہ سکے۔ جب قانون کی ضرورت ہوگی تو قانون ایسے شخص کی جانب سے ہونا چاہیے جو محترم ہو اللہ تعالیٰ کی جناب سے اسے غیبی مدد پہنچتی ہو۔ وہ انبیاء علیہم السلام ہوتے ہیں۔ جب قانون اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے تو اللہ تعالیٰ کا شعور پیدا کرنے کے لئے عبادت ہے۔ اس طرح گویا ارسطو نے عبادت کو معاشرے کا خادم بنایا ہے۔

ابن تیمیہؒ کی تصریح

حافظ ابن تیمیہؒ نے اس کی تردید کی ہے کہ ان لوگوں نے جو مقصود بالذات

چیز تھی اس کو معاشرے کا خادم بنا دیا ہے۔ دوسرے جو لوگ اس قسم کے ہوں ان کی بھی تردید ساتھ ہی ہو جاتی ہے۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے ومن اضل ممن یدعوا من دون اللہ من لا یستجیب لہٗ الی یوم القیٰمۃ۔ دوسرے مقام پر ارشاد ہے۔ افرأیت من اتخذ الٰھہ ھواہ۔ واضلہ اللہ علیٰ علم۔ ھویٰ کے معنی مَھْوِی کے کرتے ہیں یعنی جن لوگوں نے معبود بنا رکھے ہیں۔ انہوں نے اپنی خواہش کے مطابق بنا رکھے ہیں۔ حماسہ میں ایک شاعر کہتا ہے۔ ھوای مع الرکب الیمانین مصعد۔ یہاں ھوای محبوب کے معنی میں آیا ہے گویا یہ معبود انہوں نے اپنی خواہش کے مطابق بنا رکھے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی عبادت کا حکم نہیں دیا۔ یہ معنی زمخشری نے کیا ہے۔ اور دوسرا معنی یہ ہے کہ اپنی خواہش کی پیروی کرتے ہیں۔ گویا انہوں نے اپنی خواہشات کو معبود بنا رکھا ہے۔ یہ معنی اگر کیا جائے تو اس صورت میں یہ اعتراض آئے گا کہ اس سے معتزلہ کا مذہب ثابت ہوتا ہے۔ یعنی جو معصیت ہے وہ شرک ہے پھر آدمی مخلد فی النار ہو گیا۔ اگر یہ معنی کیا جائے تو اس کے اعتبار سے خوارج کا معنی ثابت ہو جائے گا۔ خوارج یہی کہتے ہیں کہ ہر معصیت کفر ہے۔ پھر تو فرق ہی کوئی نہ ہوا۔ اگر یہ معنی کیا جائے تو اسے مبالغہ پر محمول کیا جائے گا۔ اس معنی سے صحیح نہیں کہ اس کو ظاہری معنی پر محمول کیا جائے۔

نفس کی پیروی نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے نفس کو نہ تو شارع سمجھتا ہے اور نہ اسے امر تکوینی پر فائز سمجھتا ہے۔ اسی واسطے میں نے کہا ہے کہ اس کا معنی یہ نہیں ہے حالانکہ قرآن نے کہہ دیا ہے کہ اس نے اپنے نفس کو بھی الٰہ بنا لیا۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے اس کا مطلب مَھْوِی والا ہو گا۔ دوسرا معنی اگر کیا جائے تو اسے مبالغہ پر محمول کیا جائے گا۔ جیسے کسی شے کی تقبیح کے لئے بولا جاتا ہے۔ اس کا مطلب مقصود نہیں ہوتا۔ مبالغۃً گویا اسے شرک بنا دیا جاتا ہے۔ دوسرے لحاظ سے مودودی صاحب کا مطلب صحیح ہو جاتا ہے وہ خارجی حضرات کا مذہب ہے۔ ان کا یہ مذہب صحیح نہیں۔ کیونکہ خوارج کا یہ عقیدہ ہے کہ انسان ہر معصیت کے ساتھ کافر ہو جاتا ہے۔ حالانکہ قرآن مجید نے کہیں نہیں کہا کہ ہر معصیت شرک ہے۔ اس سے معتزلہ کی بھی تائید ہوتی ہے۔ لیکن وہ کافر نہیں کہتے۔ ابدی جہنمی کہتے ہیں۔ یہ مسئلہ اہل سنت کا مابہ الامتیاز مسئلہ ہے کہ یہ عاصی کو کافر نہیں کہتے اور نہ مخلد فی النار کہتے ہیں۔ کچھ روز تک رہیں گے ان کی شفاعت ہو گی اور آخر کار دوزخ سے رہائی پا لیں گے۔

حضور کی تعلیمات

سألتک فھل یغدر۔ فذکرت ان لا۔ پھر ہرقل نے اس پر یہ ریمارکس قائم کئے کہ رسول غدر وعدہ خلافی نہیں کیا کرتے۔ پھر ہرقل نے پوچھا تھا کہ وہ تمہیں حکم کن باتوں کا دیتا ہے۔ ابوسفیان نے اس کے جواب میں کہا تھا کہ وہ ہمیں ان باتوں کا حکم دیتا ہے کہ: ان تعبدوا اللہ ولا تشرکوا بہٖ شیئا وینھیٰ عن عبادۃ الاصنام۔ ویأمر بالصلوٰۃ والصدق

والعفاف۔ ہرقل نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا فان کان ما تقول۔ جو کچھ تو کہہ رہا ہے اگر وہ صحیح ہے فسیملك موضع قدامی۔ پھر وہ عنقریب اس جگہ کا جہاں میں بیٹھا ہوا ہوں مالک ہو جائے گا۔ یعنی اس کی حکومت ہو گی۔ حضرت عمرؓ کے عہد میں اسلامی حکومت وہاں تک پہنچ گئی۔ پھر ہرقل نے کہا کہ مجھے علم تو ہو چکا تھا کہ وہ نبی پیدا ہو چکا ہے۔ لیکن یہ علم نہیں تھا کہ تم میں سے ہے۔ اس کا خیال شائد یہ ہو کہ وہ نبی نصاریٰ میں سے ہو گا۔ کیونکہ ان کے خیال کے مطابق نصاریٰ آخری نبی کو ماننے والے ہیں۔ دوسرے لوگ ان سے افضل نہیں۔

یہ ہرقل کا اپنا احساس و خیال تھا ورنہ حقیقت یہ ہے کہ مسیح علیہ السلام کی بعثت ساری دنیا کے لیے اور ہمیشہ کے لیے نہیں۔ جب ہمیشہ کے لئے نہیں تو دوسرے لوگوں کے لئے نبی کی ضرورت تھی۔ اور تکمیلِ دین و شریعت کی ضرورت تھی۔

اس تبصرہ کے بعد ہرقل نے اپنے مافی الضمیر کا اظہار ان الفاظ سے کیا لو انی اعلم انی اخلص الیہ۔ اگر مجھے یقین ہو کہ میں اس تک پہنچ جاؤں گا تو میں ضرور آپ سے ملاقات کی یہ تکلیف گوارا کروں یہ ہرقل نے اس بنا پر کہا تھا کہ وہ حالات دیکھ رہا تھا کہ وہ پہنچ نہیں سکتا کیونکہ اس کا خیال تھا کہ اگر میں وہاں جاؤں تو یہ میرے درباری اور ہم مذہب لوگ مجھے نہیں چھوڑیں گے۔ اگر میں اس کے حضور حاضر ہوتا تو اس کے پاؤں دھوتا۔ یعنی میں اس کی خدمت کرتا۔ یہ خدمت بھی کسی منصب اور عہدہ کے حصول کی نیت سے نہیں بلکہ اس کے مقام و مرتبہ کے احترام کی خاطر۔ اس کے بعد ہرقل نے دعا بکتاب رسول اللہ۔ آپ کا گرامی نامہ منگوایا۔ جسے دحیہ کلبی کی وساطت سفارت سے عظیم بصریٰ تک پہنچایا گیا تھا۔ دحیہ کلبی کی شکل و صورت حضور گرامی قدر سے ملتی جلتی تھی۔ جبریل امین بھی ان کی صورت میں وحی الٰہی لے کر حاضر خدمت ہوا کرتا تھا نہایت حسین و جمیل آدمی تھے۔ اس دور کا دستور تھا کہ سفارتی نمائندہ ایسے ہی لوگوں کو بنا کر بادشاہوں کے دربار میں بھیجتے تھے۔ جو شکل و صورت کے اعتبار سے وجیہہ اور پر رعب اور باوقار شخصیت کے مالک ہوتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بصریٰ کے حاکم کے پاس اپنے سفیر کو بھیجا تھا۔ براہِ راست قیصر کو خطاب نہیں فرمایا کیونکہ اس دور کے سفارتی آداب اسی قسم کے تھے۔ کہ ماتحت حاکم کو بھیجا جائے آگے پھر وہ خود پہنچاتا تھا۔ انہی سفارتی آداب کے پیش نظر آپ نے حاکم بصریٰ کو مکتوب گرامی بھیجا تھا۔ اس مکتوب کا مضمون یہی تھا جو اس حدیث میں مذکور ہے۔ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ مکتوب کے افتتاحیہ کلمات سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار کو خط لکھا جائے تو بسم اللہ لکھنی چاہیے۔ کیونکہ کسی نہ کسی رنگ میں اللہ تعالیٰ کو سبھی مانتے ہیں۔ قرآن مجید میں حضرت سلیمان علیہ السلام کا مکتوب بنام ملکہ سبا کا آغاز بھی بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے ہوتا ہے۔ جسے سورۂ نمل میں بیان کیا گیا ہے۔ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے بعد من محمد عبداللہ ورسولہ لکھا۔ اس سے

معلوم ہوا کہ مرسل کا نام پہلے ہونا چاہیئے۔ اسی لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے اپنا نام لکھا۔ اس میں اختلاف ہے کہ پہلے مرسل الیہ کا نام بھی لکھا جا سکتا ہے۔ لیکن سنت طریقہ تو یہی ہے کہ بھیجنے والے کا نام پہلے ہونا چاہیئے کہتے ہیں کہ ہرقل کے بعض حواریوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس اسلوب مکتوب کو ناپسند کیا اور کہا کہ پہلے اپنا نام کیوں لکھا ہے۔ ہرقل نے جواب دیا کہ واقعی اگر وہ نبی ہے تو پہلے اسے اپنا نام ہی لکھنا چاہیئے۔ اپنے اسم گرامی کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کا بندہ و رسول لکھا۔ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا یہ تھا کہ میں اللہ ربّ کائنات کا فرستادہ بندہ ہوں اس نے مجھے نعمتِ رسالت سے سرفراز فرمایا ہے تاکہ عیسائیوں کو اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ انہوں نے حضرت مسیحؑ کو اللہ تعالیٰ کا بیٹا بنا دیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح فرمادیا کہ اللہ تعالیٰ کا بیٹا ہونا تو بہت بڑی بات ہے میں اس قسم کا نہیں ہوں میں تو بندۂ خدا اور اس کا بھیجا ہوا رسول ہوں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آپ کو بندۂ خدا لکھ کر توحید اور وحدتِ الٰہ کا سبق دیا گویا خط کا آغاز اللہ رحمٰن و رحیم کے اسم مقدس سے شروع کیا اور لکھا کہ محمد اللہ کے بندے اور اس کے رسول کی جانب سے ہرقل کی طرف خط۔

ہرقل کے نام خط

جامع لامع الدراری نے کہا ہے کہ مولوی رشید احمد گنگوہی نے ہرقل کو ہرقلۃ لکھا ہے لغت میں تو کہیں نہیں۔ کہتا ہے کہ مولوی رشید احمد گنگوہی چونکہ بڑے عالم تھے انہوں نے ہر جگہ ہرقلۃ ہی لکھا ہے میں نے اسے تبدیل نہیں کیا حالانکہ یہ اس کی اپنی غلطی ہے۔ آج کل عرب میں "ل" کو اس طرح "لہ" لکھتے ہیں اور "ن" کو اس طرح نہ لکھتے ہیں انہوں نے اس طرح کے رسم الخط کو سمجھ لیا کہ ۃ کا اضافہ ہے یعنی لکھا تو اس طرح ہرقلہ ہی تھا اسے ہرقلۃ سمجھ لیا گیا ہے۔ اور جامع لامع الدراری کو پڑھنے میں غلطی ہو گئی۔

آگے آنجناب کے مکتوب گرامی میں عظیم الروم ہے آپ نے بادشاہ نہیں کہا۔ علماء اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد اب حکومتیں ختم ہو چکی ہیں اب صرف آپ کی طرف سے حکومت حاصل کر سکتا ہے۔ عظیم الروم اس واسطے کہا کہ رومیوں میں اس کا بڑا مرتبہ اور مقام تھا اس لئے اس کا کچھ احترام کیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے ایک ایک لفظ میں حکمت کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ یہاں یہ کہنے کی گنجائش نہیں ہے کہ یہ سب بعد کے علماء کی نکتہ آفرینیاں اور نکتہ سنجیاں ہیں بلکہ حضور گرامی قدر نے ان سب باتوں کا لحاظ رکھا ہے ورنہ آپ نے عظیم الروم کی جگہ ملک الروم کیوں نہ کہا اسے آپ نے چھوڑ دیا ہے۔ ظاہر ہے چھوڑنے کی آخر کوئی معقول وجہ ہی ہو گی۔ اور وہ وجہ وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔

کسریٰ بھی اسی واسطے ناراض ہو گیا تھا کہ اس نے محمد عبداللہ، رسول اللہ اپنا نام لکھا ہے۔ طیش اور غصہ میں آ کر آنجناب کا مراسلہ پاش پاش کر دیا۔ سلام علی من اتبع الھدیٰ۔ اس کا مطلب

یہ ہوا کہ اگر غیر مسلم کو سلام کہنا ہو تو ان الفاظ سے کہنا چاہیئے۔ السلام علیکم یا سلام علیک نہیں کہنا چاہیئے آپ نے ایسا کرنے سے منع فرمادیا ہے۔ لاتبدؤا الیھود والنصاریٰ بالسلام۔ یہود اور نصاریٰ کو پہلے سلام نہ کرو۔

غیر مسلم کو بھی اخلاقاً سلام کہا جاسکتا ہے

حافظ ابن قیم نے السلام کا لفظ نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں پہلے بھی سلام کہنا جائز ہے۔ جب کسی غیر مسلم سے کوئی کام ہو کوئی ضرورت ہو تو ابتداً بھی کہہ سکتا ہے۔ آگے باب باندھا ہے کہ یہود اور مسلمان ملے جلے ہوں تو پہلے سلام کہہ سکتا ہے لیکن ابن قیمؒ نے کہا ہے کہ پہل بھی کر سکتا ہے کوئی ممانعت نہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے باپ کو پہلے کہا تھا سلام علیك سأستغفر لك ربی۔ جب حضرت رخصت ہونے لگے اس وقت انہوں نے یہ جملہ فرمایا تھا۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ سلام متارکہ ہے۔ سلام جدائی اور سلام مفارقت ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں کیونکہ یہ سلام متارکہ ہوتا تو سأستغفر لك ربی نہ فرماتے سلام متارکہ کا مفہوم تو یہ ہوتا ہے کہ جاؤ بھئی تمہیں سلام یہ نوعیت ہی دوسری ہے اس لئے ضرورتاً یا اخلاقی پہلو پیش نظر ہو تو سلام کی ابتداء کر سکتا ہے۔ جیسا کہ ایک دفعہ عبداللہ بن مسعودؓ ایک مجوسی کے ساتھ سفر کر رہے تھے جب الگ ہوئے تو انہوں نے السلام علیکم کہا کسی نے کہا یہ تو مجوسی تھا اسے سلام کیوں کہہ رہے ہو۔ ابن مسعودؓ نے کہا یہ حق صحبت ہے اتنی دیر تک مصاحبت سفر رہی ہے السلام علیکم اس لئے بھی کہا کہ فرشتے وغیرہ بھی ساتھ ہوتے ہیں۔ آدمی ان کا ارادہ بھی کر لیتا ہے اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ کافر کو بھی اخلاقی طور پر یا ضرورت کے پیش نظر سلام کہہ دے تو کوئی حرج نہیں اس سے محبت ہی سمجھی جاتی ہے۔ یہ لفظ اشاعت محبت کے لئے ہے۔ یہ کہنے سے محبت میں اضافہ ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے لایتخذ المومنون الکافرین اولیاء من دون المومنین وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فلیس من اللہ فی شیئٍ الا ان تتقوا منہ تقٰۃً۔ تتقوا اس طرف اشارہ ہے کہ اس قسم کی دوستی اور رواداری جائز ہے اگر اس کے شر سے بچنا ہو اور السلام علیکم کہہ دے تو کوئی حرج اور مضائقہ نہیں۔

ابن قیم کہتا ہے ان سلمت فقد سلم الصالحون وان ترکت فقد ترك الصالحون لاتبدؤا الیھود والنصاریٰ بالسلام کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس کا محمل خاص موقعہ ہے جس وقت آپ بنی قریظہ پر فوج لے جارہے تھے اس وقت چونکہ یہودیوں سے لڑائی شروع تھی اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کو ابتداءً سلام کرنے سے منع فرمادیا تھا۔ کیونکہ سلام کہنے کا مطلب یہ تھا کہ ہم تمہارے ساتھ لڑائی نہیں کرتے اس حدیث کا پس منظر یہ ہے یہ نہیں کہ کسی جگہ بھی سلام نہیں کرنا چاہیئے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام علیٰ من اتبع الھدیٰ جو فرمایا اس کا مطلب یہ ہے کہ جو

ہدایت پر ہوگا اس پر سلام ہوگی۔ ابن قیم نے جو بحث کی ہے وہ السلام علیکم کے متعلق ہے یعنی السلام علیکم کہہ سکتا ہے سلام علی من اتبع الھدیٰ میں تو کوئی اختلاف ہی نہیں اسطرح جملہ کہنے کو کوئی سلام نہیں کہتا۔ یہ تو اسی طرح کا جملہ ہے جیسے کہتے ہیں بڑے کو سلام۔ صاحب کو سلام۔ صاحب سلامت۔ نیت مسلمانوں کو سلام کرنے کی ہوتی تھی۔ یہ تو ایک قسم کا توریہ ہوا۔

سلام علی من اتبع الھدیٰ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی کہا تھا جب فرعون مصر کے پاس تشریف لائے گئے تھے۔ سلام علی من اتبع الھدیٰ انا قد اوحی الینآ ان العذاب علی من کذب و تولی سلام من اتبع الھدیٰ پر اور عذاب مکذبین پر۔ اس سے معلوم ہوتا ہے یہ سلام سلام تحیہ نہیں۔ ملاقات کے وقت انسان جو سلام کہتے ہیں وہ اس قسم کی بات نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہودی سلام کریں تو وعلیکم کہہ دیا کرو۔ کیونکہ کبھی کبھی وہ شرارتاً السام علیکم کہہ دیتے تھے۔ اس کا جواب وعلیکم کافی ہے۔

اما بعد: بعد الحمد والصلوٰۃ۔ اما تو تفسیر کے لیے آتا ہے پہلے مجمل طور پر کسی کا ذکر آجائے تو اس کے بعد دو چیزیں ہوتی ہیں۔ یہاں صرف ایک ہی ہے۔ حافظ نے کہا کہ یہاں ذکر تو ایک چیز کا ہے۔ اما الحمد فللہ۔ اما الدعوۃ فانی ادعوک۔ اس قسم کے الفاظ ہو سکتے ہیں۔ اما بعد الحمد والصلوٰۃ۔ فانی ادعوک بدعایۃ الاسلام۔ میں تمہیں اسلام کی دعوت دیتا ہوں۔ اسلام سے مراد ہے کہ میں جو دین لایا ہوں اس کی طرف دعوت دیتا ہوں۔

اسلام کے احکام میں حالاتِ زمانہ کی رعایت

اسلام اگرچہ سب انبیاء کا دین ہے مگر جس وقت اللہ تعالیٰ کوئی پیغمبر بھیجتا ہے اس میں کچھ خصوصی احکام ہوتے ہیں اس لیے پہلا دین منسوخ ہوجاتا ہے۔ ادیان کی تعبیر لفظ اسلام سے نہیں ہوتی، اسلام وہی ہے جو نبی حاضر کا مسلک ہوگا۔

آج اسلام دیگر ادیانِ عالم یہودیت، نصرانیت، مجوسیت وغیرہ کے مقابلہ میں ہے ویسے اسلام کا اطلاق ہر دور میں ہوتا تھا۔ اس جگہ اسلام کا مطلب اَسْلِمْ مسلمان ہوجا کے مفہوم میں ہے یعنی جو میں دعوت دے رہا ہوں اسے قبول کرلے تَسْلَمْ بچ جائے گا، امن وسلامتی میں آجائے گا تیرا ملک تیرے پاس رہے گا اور آخرت میں جہنم سے بھی بچ جائے گا۔ یُؤتِكَ اللہ۔ دوسرا جواب ہے اَسْلِمْ کا۔ پہلا جواب تَسْلَمْ تھا اور یہ دوسرا جواب ہے۔ امر کے جواب میں سکون آجاتا ہے۔ اِنْ محذوف ہوتا ہے۔ ان تُسْلِم تسلم۔ ان تسلم یؤتك اللہ اجرك مرتین۔ مسلمان ہوجاؤ گے تو اللہ تعالیٰ دوہرا اجر دے گا۔ جیسا کہ دوسری حدیث میں آیا ہے کہ جب اہل کتاب میں سے کوئی مسلمان ہو اسے دوہرا اجر ملتا ہے۔ ایک سابقہ نبی پر ایمان لانے کا اور دوسرا نبی حاضر پر ایمان لانے کا۔

مرتین کا بعض لوگ یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ ایک اجر اسے اس کے ایمان لانے کا اور دوسرا

اجر اس طرح کہ اس کی وجہ سے جو دوسرے ایمان لائیں گے ان کا بھی اسے اجر ملے گا۔ یہ گویا تسبب کی شکل ہو گی۔ سبب بنے گا تو دوہرا اجر ملے گا کسی نیک عمل کی رسم ڈالے اور اس پہ لوگ عمل پیرا ہوں گے تو اس کا بھی اجر ملے گا۔ فان تولیت۔ اگر تو پھر گیا، روگردان ہوا۔ فان علیک اثم الاریسین۔ اریسین کا تم پر گناہ ہو گا۔ اریسیین بمعنی عمادین، مزارعین۔ کاشت کار لوگ۔ ملک کے محنت پیشہ اور کھیتوں میں کام کرنے والوں کا گناہ بھی تمہاری گردن پر ہو گا۔ کیونکہ لوگ عام طور پہ سربراہ ملک کے مسلک پہ ہوتے ہیں۔ الناس علی دین ملوکھم۔ لہذا تم اگر مسلمان ہو جاؤ گے تو وہ بھی تمہیں دیکھ کر مسلمان ہو جائیں گے۔

اریسیین کی تحقیق

اریسیین کا بعض لوگ یہ معنی کرتے ہیں کہ ان سے مراد مجوسی ہیں کیونکہ ان میں سے زراعت پیشہ اور کاشت کار لوگ تھے۔ مجوسیوں کو بھی یہ لوگ اچھی نظر سے نہیں دیکھتے۔ کا ثم الاریسیین کا پہلی صورت میں معنی یہ ہو گا کہ اس میں جو گناہ ہو گا وہ بھی تیرے ذمہ ہو گا۔ یہ تسبب کی شکل میں ہو گا ورنہ مسئلہ تو قرآن کی رو سے یہ ہے لاتزر وازرۃ وزر اخری یہ مباشر کے لئے ہے یعنی اس شکل میں جو خود فعل کرتا ہے وہ مباشر فعل ہے اس کا اثر دوسرے پہ نہیں پڑتا تسبب کا اثر دوسرے پر پڑتا ہے گویا ایک کا کام دوسرے کا ذریعہ بن گیا۔ ولیحملن اثقالھم مع اثقالھم تسبب کی وجہ سے دوسرے کا بوجھ اٹھانا پڑے گا۔

اثم الاریسیین کا بعض یہ معنی کرتے ہیں۔ ریس ایک آدمی تھا اس نے ایک نیا ہی مذہب ایجاد کر لیا تھا۔ عیسائی اسے اچھا نہیں سمجھتے تھے۔ یہاں وہ لوگ مراد ہیں۔ بعض جگہ اریسین بھی آتا ہے۔ یہاں پر تو اریسیین ہی آیا ہے۔ ایسے ہی ہے جیسے کسی قبیلے کا سردار اور بڑا آدمی ہوتا ہے۔ جیسے کعب اسے کعاب بھی کہہ دیتے ہیں جمع کا صیغہ۔ اس سے سارے افراد مراد ہوتے ہیں اریسیین کی صورت میں یہ معنی ہو جائے گا کہ جتنے کاشت کار ہیں سب مراد ہیں۔

پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیات لکھیں۔ اس میں اختلاف ہو گیا کہ ۶ھ میں یہ آیتیں اتری تھیں یا نہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ آل عمران کے ابتداء سے یہاں تک آیات ۹ھ میں اس موقع پہ نازل ہوئی تھیں۔ جب عیسائیوں کا وفد حضور اقدس کی خدمت میں حاضر ہوا تھا۔ اس لحاظ سے گویا اہل کتاب بھی اس میں داخل ہیں۔

اہل کتاب کو دعوت

قل یا اھل الکتاب تعالوا الی کلمۃ الآیتہ۔ اس واسطے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اپنی طرف سے لکھا ہے گویا قرآن کی آیت نہیں۔ اور پھر اللہ تعالیٰ نے انہیں الفاظ میں آیات نازل فرما دیں۔ جیسا کہ حضرت عمرؓ نے جو لفظ بولے تھے۔ وہی اللہ تعالیٰ نے نازل فرما دیئے۔ اگر بعینہ نہیں تھے قریب قریب ملتے جلتے الفاظ تھے۔ یہاں تو بالکل یہی الفاظ ہیں اس لئے بعض کہتے ہیں کہ آیت پہلے اتری تھی۔ کیونکہ آگے جو الفاظ آ رہے ہیں۔ فان تولوا فقولوا اشھدوا بانا

مسلمون - یہ الفاظ بتلاتے ہیں کہ قُلْ یا اھل الکتاب - اللہ تعالیٰ کے الفاظ ہیں فان تولوا اگر وہ پھر جائیں تو فقولوا اشھدوا تم یہ کہو کہ گواہ رہو کہ ہم مسلمان ہیں۔

کفار کو آیت قرآن لکھ کر بھیجنا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قرآن مجید کی آیت ہی ہے۔ امام بخاریؒ نے بھی آگے کتاب التفسیر میں اس آیت کو لا کر استدلال کیا ہے کہ کفار کی طرف قرآن کی آیت لکھنا جائز ہے پھر بوقت ضرورت قرآن کی آیت کو مَس کرنا بھی جائز ہو گیا۔ بعض کہتے ہیں کہ تبلیغ کے لئے قرآن پڑھانا بھی جائز ہے تاکہ اس سے متاثر ہو جائیں۔ بعض کہتے ہیں کہ قرآن کو صرف مسلمان ہی مَس کر سکتے ہیں اس لئے کفار اس کو مَس نہیں کر سکتے ہیں۔ لا یمس القرآن الا طاھرؒ - اس لئے کافر کو قرآن نہیں دینا چاہیئے اور پڑھانا بھی نہیں چاہیئے۔ بعض کہتے ہیں کہ اگر اندازہ ہو کہ مسلمان ہو جائے پھر تو اسے پڑھا دیا جائے اور اگر اندازہ اس کے برعکس ہو تو پھر نہیں پڑھانا چاہیئے۔

بعض اوقات کفار محض مناظرہ کے لئے پڑھتے ہیں اور مسلمانوں سے مدد لے لیتے ہیں پھر قرآن و شریعت میں کیڑے نکالنے شروع کر دیتے ہیں ان کا مقصود تلاش حق نہیں ہوتا۔ یہ الگ بات ہے، کہ ایک عالم دین اتنی وسعت علم اور وافر مطالعہ و معلومات رکھتا ہو اور مخالف کو قائل کر لے تو ایسا آدمی کافر کو پڑھا سکتا ہے۔ جیسا کہ کہتے ہیں ایک عیسائی قسطنطنیہ میں ایک عالم کے پاس گیا۔ انہوں نے اسے پڑھانا شروع کر دیا اور اپنے وسعت علم اور عمیق مطالعہ کی بنا پر اس عیسائی کو قائل کر لیا۔ اس طرح کی صورت ہو تو کوئی حرج نہیں یہ تو تبلیغ کی ایک صورت ہو گئی۔

دہلی میں ایک مدرسہ امینیہ ہے اس کے سامنے ایک فوارہ ہے وہاں اتنی وسیع جگہ تھی کہ جلسے وغیرہ منعقد ہوا کرتے تھے۔ وہاں ہر مذہب کا آدمی اپنے مذہب کی صداقت کے دلائل باری باری بیان کیا کرتا تھا۔ مثلاً ایک دن عیسائی آتے ایک دن آریہ ایک دن ہندو ایک دن مسلمان۔ ایک دن مسلمانوں کی طرف سے ایک مولوی احمد سعید صاحب تقریر کر رہے تھے مولوی صاحب موصوف خود بھی دہلی کے تھے دہلی کے تمام حنفی علماء اس ایک آدمی کے علاوہ باہر سے آئے ہوئے تھے۔ اس مسئلہ پر بحث کر رہے تھے کہ اسلام نے سود اور قمار کی حرمت بیان کی ہے گویا وہ اسلام کی خوبیاں، اوصاف اور امتیازات بیان کر رہے تھے۔ ایک آریہ نے اعتراض کیا کہ یہ تو کاروباری چیز ہے اس میں حرمت کی کوئی وجہ نہیں ہے البتہ قمار ٹھیک نہیں پھر بھی اگر کبھی اس کا ارتکاب کر لے تو یہ الگ چیز ہے۔ دیوالی کے موقعہ پر یہ لوگ قمار بازی کا دور چلا لیتے ہیں۔ شاید اس لئے کہ اسے ایسے موقع پر جائز سمجھتے ہیں۔ جہاں تک سود کا تعلق ہے اس میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ اس کے متعلق تو تمہاری کتابوں میں بھی لکھا ہے کہ کوئی حرج نہیں۔ یہ معترض آریہ وہاں کے ایک حافظ عبدالوہاب سے پڑھ کر آتے اور صبح کو اعتراض کرتے کہ تمہاری اپنی کتابوں میں لکھا ہے کہ اس میں کوئی قباحت نہیں۔ لا ربوا بین المسلم والحربی ثم ـــــ دار الحرب میں مسلمان اور حربی کے

درمیان کوئی سود نہیں۔ یعنی دار الحرب میں اگر مسلمان رہتا ہو تو حربی سے سود لے سکتا ہے۔ مولوی صاحب کہنے لگے کہ یہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے کتاب وسنت میں کہیں نہیں ہے۔ لا ربوا بین المسلم والحربی کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کے مابین سود بالکل ہے ہی نہیں۔ اس آریہ نے کہا کہ مولوی صاحب آپ عجیب معنی کرتے ہیں آگے تو ذرا ملاحظہ فرمائیں۔ لانہ مال مباح فیجوز عقدہ بای طریق کان حربی کا مال مباح ہے جس طریقے سے لو جائز ہے۔ سود تو اس کا نام رکھا گیا ہے ویسے تو حربی کا مال سمجھ کر لیا گیا ہے اس واسطے سود نام رکھ کر لینا جائز ہے۔ ایسے آدمی کو تو نہیں پڑھانا چاہیئے۔

فقولوا اشھدوا سے اس آیت کے قرآنی آیت ہونے کا استدلال اس لئے کیا گیا ہے کہ خط میں فان تولوا کے الفاظ ہیں اگر یہ جملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا ہوتا تو آپ فان تولوا کے بجائے فان تولیتم فرماتے کہ اگر تم روگردان ہو جاؤ اور آگے آپ نقول بانا مسلمون کہتے یا فرماتے یقول اشھدوا لیکن یہاں فرمایا گیا ہے فان تولوا فقولوا اشھدوا۔ اس سے ہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ قرآنی آیت ہے۔

اہل کتاب کو خطاب

یا اھل الکتاب تعالوا الی کلمۃ سواء بیننا وبینکم۔ اے اہل کتاب آؤ ایسے کلمہ کی طرف جو ہمارے اور تمہارے درمیان مساوی ہے۔ تعالوا۔ علو سے ہے جس کا معنی اوپر آنا کے ہے۔ پھر مطلق آنا کے معنی ہو گئے ہیں۔

عیسائی بھی عقیدۃً توحید کے قائل ہیں

ہمارے اور تمہارے درمیان مشترک ہے کا مطلب یہ ہے کہ عقیدۃً تم بھی اسے تسلیم کرتے ہو اور ہم بھی اسے مانتے ہیں۔ عیسائی عقیدۃً توحید کے قائل ہیں اگرچہ لا الہ الا اللہ کے الفاظ زبان سے نہیں کہتے۔ اس بات کو تو مانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کوئی معبود شریک نہیں اگرچہ عملی طور پر مسیح کو خدا کہہ کر اس کا انکار کر دیتے ہیں اور زبان سے کہتے ہیں توحید فی التثلیث۔ خدا کے جو تین حصے کرتے ہیں باپ۔ بیٹا اور روح القدس۔ اس میں گویا وہ تین نہیں کہتے۔ ان تین کو افراد نہیں مانتے اور اجزاء بھی نہیں مانتے بلکہ اقانیم کہتے ہیں۔ اقانیم ہیں اس اندیشہ کے پیش نظر کہ اس میں تین افراد کا وہم پڑ جائے کہتے ہیں باپ بھی قادر مطلق، بیٹا بھی قادرِ مطلق اور روح القدس بھی قادرِ مطلق لیکن تین قادر مطلق نہیں ایک قادر مطلق۔ بعد میں کہہ دیتے ہیں باپ بھی ازلی، بیٹا بھی ازلی اور روح القدس بھی ازلی۔ لیکن تین ازلی نہیں ایک ازلی۔ یہ ایسا پیچیدہ مسئلہ ہے کہ عام آدمی کے ذہن میں اس کا مفہوم نہیں آتا۔

صوفیا کی توجیہہ

صوفیوں نے اس مسئلہ کو سمجھا دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ تین کا جو لفظ بولا جاتا ہے وہ مراتب کے اعتبار سے بولا جاتا ہے ایک کا لحاظ اصلیت کے اعتبار سے اصل ایک ہی ہے۔ تین اس کے مراتب ہیں۔ ایک مرتبہ میں وہ لاہوت ہے۔ دوسرے مرتبہ میں حاکم

اس کا نام بیٹا ہے اور ایک اس کی تجلی ہے اس مرتبہ میں اس کا نام روح القدس ہے۔ اس طرح صوفیائے گویا عیسائیوں کی مشکل آسان کر دی ہے۔

مسلمان اعتراض کرتے ہیں کہ ایک میں تین اور تین میں ایک یہ کیسے ہو سکتا ہے۔ بیوقوف عیسائیوں کو ابھی تک سمجھ نہیں آئی۔ پادری عبدالحق نے کہا ہے کہ ہم تین یا ایک یہ وحدت یا تثلیث عددی نہیں۔ ایسا احمق آدمی ہے کہتا ہے یہ وحدت عددی نہیں۔ یکے ماندہ از قید یکے پاک ـــ گویا ایک عددی نہ ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ عدد کی تعریف میں اہل حساب میں اختلاف ہے۔ سوال یہ ہے کہ عدد آخر کسے کہتے ہیں۔ بعض ایسی تعریف کرتے ہیں جو واحد پر صادق نہیں آتی۔ وہ کہتے ہیں عدد وہ ہوتا ہے جو مجموعہ حاشیتین کا نصف ہو ایک کے نیچے کوئی حاشیہ ہی نہیں۔ اس واسطے ایک کو عدد نہیں کہہ سکتے۔ عدد کا آغاز دو سے ہوگا۔ دو سے اوپر تین ہے اور تین کے نیچے ایک ہے۔ تین اور ایک حاشیتین کا مجموعہ یہ چار ہوئے اور دو مجموعہ حاشیتین چار کا نصف ہوا یہ عدد ہوا۔

بعض کہتے ہیں کہ جو احاد کی کمیت کے لئے موضوع ہو اس کو عدد کہتے ہیں اس صورت میں تو کم از کم تین ہونے چاہئیں۔ کیونکہ احاد جمع ہے لہٰذا اس تعریف کے مطابق دو کو عدد نہیں کہتے اور نہ ایک کو ہی عدد کہتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ کمیت کے لئے جو ہو اس کو عدد کہتے ہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ بس صرف کمیت کے لئے ہو۔ اس کے لئے تو ایک بھی ہے ایک کی کمیت بیان کرنے کے لئے واحد کا لفظ ہے۔ پادری عبدالحق کہتا ہے کہ واحد میں عددی وحدت نہیں ہے اور تین جو تثلیث میں ہم کہتے ہیں یہ عددی نہیں۔ بڑا نادان اور احمق آدمی ہے۔

عدد تو ہر ایک چیز کو عارض ہوتا ہے۔ عدد کی یہ خصوصیت تو نہیں کہ مادیات کو عارض ہو سادیات مجردات کوئی بھی چیز ہو اس کو عدد عارض ہو سکتا ہے۔ کہتے ہیں خدا ایک ہے۔ دوسرے جو مجردات ارواح وغیرہ ہیں ان کے متعلق کہتے ہیں کثیر ہیں اس سے معلوم ہوا کہ عدد سب کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ عدد سے کوئی چیز خالی نہیں۔ وحدت بھی اسی طرح ہے۔ بہرحال ان کے ذہن میں اب تک یہ بات نہیں آئی کہ اس کا معنی کیا ہے تین بھی مانتے ہیں ایک بھی مانتے ہیں۔ ویسے کلمہ۔ عقیدۃً تو مشترک ہے کہ خدا ایک ہی ہے لیکن ایسا ایک ہے جس میں کثرت ہے ایسا کثیر ہے جس میں وحدت ہے گویا عیسائی وحدت محضہ نہیں سمجھتے۔ حالانکہ یہ بات بھی غلط ہے۔ وہ بھی وحدت محضہ کے قائل ہیں۔ وحدت محضہ لاہوت میں ہے اس مرتبہ میں نہیں کہ مجموعہ بھی لو اور وحدت محضہ بھی ہے۔

پادری عبدالحق سے مناظرہ

مولانا ابراہیم سیالکوٹی کے ساتھ ایک دفعہ مناظرہ ہوا۔ شاید وہ اس وقت تھکے ہوئے تھے۔ کوئی لمبا مضمون پڑھا ہوگا۔ اسی اثناء میں پادری عبدالحق آ گیا۔ اسکا دماغ اسوقت ذرا تازہ اور حاضر تھا۔ کہنے لگا مولوی صاحب آپ نے سورۂ اخلاص پڑھ دی ہے۔ وہ تو چند

سوالب کا مجموعہ ہے اس میں آپ نے وحدت محضہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ بتائیے وحدت محضہ کیا ہے۔ آپ نے چند سوالب بیان کر دی ہیں کہ اس کا باپ نہیں، بیٹا نہیں۔ کوئی ہمسر اور ساجھی نہیں یہ کوئی تعریف ہے۔ میرے ہاتھ میں قلم ہے اس کے پیچھے گھوڑا نہیں گاڑی نہیں یہ کوئی تعریف ہے۔ اس طرح چرب لسانی سے مولوی صاحب پر غالب سا آ گیا۔ اس کے بعد میرے ساتھ بھی مناظرہ ہوا۔ میں نے اس کی اچھی خبر لی کہنے لگا آپ میدان مناظرہ کے مرد شاہ سوار ہیں۔ میں نے اس کی کتاب کا اثبات التوحید سے دندان شکن جواب دیا اسکا آج تک جواب نہیں دیا۔ کہتا ہے ابھی تک سمجھ نہیں آئی۔ تیس سال کا زمانہ طویل گذر چکا ہے۔ پادری عبدالحق بھارت میں ہے زندہ ہے لیکن جواب ندارد۔ حافظ آباد میں بھی ایک مناظرہ ہوا تھا۔ مولوی ثناء اللہ صاحب بھی موجود تھے کہنے لگے حافظ صاحب پہلے انہیں یعنی پادری کو مہینہ وقف کر کے پڑھائیں تاکہ انہیں کچھ سوجھ بوجھ ہو سکے۔

تعالوا الی کلمۃ سواء بیننا و بینکم۔ گویا عقیدۃً مشترک ہیں مسئلہ تثلیث کے متعلق عیسائیوں نے بھی سمجھا ہے کہ یہ مسیح علیہ السلام کی تعلیم معلوم نہیں ہوتی۔ انجیل میں اس کا کسی جگہ بھی ذکر نہیں۔ صرف ایک موقعہ پر حواریوں سے خطاب میں اتنا کہا تھا کہ جاؤ باپ، بیٹا اور روح القدس کا بپتسمہ[1] دو۔ عیسائی محققین اس کے متعلق بھی کہتے ہیں کہ یہ الحاقی الفاظ ہیں۔ یعنی بعد کے الفاظ ہیں کسی من چلے نے داخل کر دیئے ہیں۔

انجیل یوحنا کا ابتدائیہ

عیسائی انجیل یوحنا کی ابتدا پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ یوحنا کی ابتدا اس طرح ہے کہ ابتدا میں کلام تھا۔ کلام خدا کے ساتھ تھا۔ کلام خدا تھا۔ اس کلام کو بہت اونچے مرتبہ کا کلام سمجھتے ہیں گویا کلام اور بیٹا ان کے نزدیک ایک ہیں۔ کلمۃ اللہ کلمہ بیٹا۔ یہ دو لفظ ان کے نزدیک گویا ایک ہی حقیقت کی خبر دیتے ہیں۔ ایک اقنوم کو مولود بھی کہہ دیتے ہیں۔ بیٹا بھی کہہ دیتے ہیں اس کے متعلق ان کی تعبیر یہ ہوتی ہے کہ کلمہ مولود اس کا ابتدا میں کلام تھا کلام پھر خدا کے ساتھ تھا اس سے اثنانیت ثابت ہو گئی۔ پھر کلام خدا تھا عینیت ثابت ہو گئی۔ اس بنا پر محققین عیسائی خود کہتے ہیں کہ یہ بعد کا الحاقی کلام ہے۔ سابقہ کسی کتاب میں بھی وہ ثابت نہیں کر سکتے۔

سواء بیننا و بینکم ان لا نعبد الا اللہ۔ یہ بھی ہمارے اور تمہارے مابین مشترک ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں۔ گویا یہ بات بھی مشترک ہے کہ جہاں اللہ تعالیٰ کو ایک مانیں۔ اعتقاداً بھی اور عملاً بھی اور صرف اسی کو اپنا معبود مانیں۔

عیسائی کہتے ہیں کہ مولود سے ہمارے ہاں مراد بیٹا ہے اور روح القدس کو منبسط کہتے ہیں۔ صوفیوں

[1] بپتسمہ اصطباغ کو کہتے ہیں۔ عربی میں اصطباغ ہے اپنی زبان میں بپتسمہ کہتے ہیں۔ کچھ پانی کے چھینٹے مارتے ہیں عیسائی بنانے کا نام بپتسمہ رکھا ہے

نے جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ تین مراتب بیان کئے ہیں اس طرح عیسائی برادری کے لئے سہولت اور آسانی کا راستہ کھول دینے کی کوشش کی ہے۔ یعنی ایک مرتبہ میں باپ ایک مرتبہ میں بیٹا اور ایک مرتبہ میں روح القدس کہتے ہیں صوفی دنیا لاہوت ظاہر وجود اور تجلی اعظم۔ ان کے ہاں تینوں کا مفہوم اور مطلب ایک ہی ہے۔ لاہوت تو باپ ہے۔ وجود کا اقصیٰ درجہ جو ہے وہ تمام چیزوں پر حاوی ہے اس لحاظ سے اس کو باپ کہہ دیتے ہیں۔ بیٹا اس طرح ہے جس طرح کسی پر پرتو ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے اس مرتبہ میں اس کا نام بیٹا ہے۔ ظاہر وجود بھی اسے کہتے ہیں۔ پھر ظاہر وجود پر اللہ تعالیٰ کی جو تجلی ہے اس کا نام تجلی اعظم ہے۔ اسی وجہ سے صوفی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خارج میں موجود ہے ورنہ لاہوت اس وجود سے الگ ہے اس سے اوپر ہے ہم اسے موجود نہیں کہہ سکتے ہم تو ظاہر وجود کو ہی وجود سمجھتے ہیں۔

تفسیر ابن تیمیہ ابن تیمیہ نے جو تفسیر کی ہے اس میں سامنے تو عیسائی رکھے ہیں۔ لیکن رد زیادہ تر صوفیوں کا کیا ہے۔ یعنی وجودی صوفی۔ جو وجود ایک ہی مانتے ہیں پھر ان کے حصے کر دیتے ہیں جہاں میں جو شے بھی ہے اس شے کی صورت ہے اور ایک اس میں قوت ہے۔ صورت تو ظاہر وجود ہے جو قوت ہے یہ تجلیات میں سے ہے۔ گویا اُن کے خیال میں ایک ہی وجود ہے۔

عیسائی اقانیم مانتے ہیں۔ مسلمان صفات مانتے ہیں۔ عیسائی مستقل چیزیں مانتے ہیں۔ روح القدس کو بھی مستقل ہی مانتے ہیں۔ مسلمان روح القدس کی جگہ حیات مانتے ہیں یہ صفت ہے۔ گویا روح القدس کی جگہ حی ہو گیا جو اللہ تعالیٰ کا صفاتی نام ہے۔ ظاہر وجود کی جگہ قیوم ہو گیا۔ صورتیں وصف قیومیت سے ہی بنتی ہیں ہر چیز اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اس طرح مسلمان صفات کے قائل ہیں اور عیسائی اقانیم کے۔

لفظِ اقنوم کی تحقیق اقنوم کے لغوی معنی حصہ کے ہیں لیکن عیسائی یہ مفہوم نہیں لیتے۔ نہ وہ افراد مانتے ہیں۔ اگر افراد نہیں تو تین خدا ہو گئے، اجزا نہیں تو خدا مرکب ہو گیا۔ اس لئے نہ افراد ہوئے نہ اجزا۔ مراتب والی بات ان کی سمجھ میں آتی ہی نہیں۔

اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کا پتہ صرف اسی وقت چلتا ہے جب انسان کو شعور پیدا ہو جائے پہلے پتہ نہیں چلتا۔ سابقہ انبیاء و رسل کی دعوت تو اس قسم کی نہیں عیسائیوں کے پاس سابقہ کتب آسمانی جس بھی شکل میں ہیں موجود ہیں ان میں سے کسی کا حوالہ پیش نہیں کر سکتے کہ کسی میں یہ لکھا ہو کہ ایک میں تین اور تین میں ایک ہے۔

پیغمبر تو آئے ہی اس لئے ہیں کہ گم کردہ راہ انسانیت کو اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی معرفت کا درس دیں اور صراطِ مستقیم کی روشنی سے روشناس کرائیں۔ اس تعلیم کے علاوہ کسی پیغمبر نے اور کوئی تعلیم نہیں دی۔ مسیح علیہ السلام کی جو انجیل ہے اس میں بھی اس قسم کی کوئی تعلیم نہیں۔ یہ دو

جملے جو یوحنا کی انجیل کے ابتدا میں آئے ہیں محقق عیسائی ان کے بارے میں الحاقی ہونے کے قائل ہیں ویسے ان کا مفہوم بھی واضح اور ظاہر نہیں ہے کیونکہ کلام تو صفت ہے اب یہ بات کہ صفت عین ذات ہے یا الگ ہے۔ اس میں اختلاف ہے معتزلہ کہتے ہیں عین ذات ہے۔ دوسرے کہتے ہیں قائم بالذات ہے اس طرح باپ۔ بیٹا اور روح القدس میں بیٹا سے مراد مسیح نہیں یہ محض عیسائیوں کی اپنی بنائی ہوئی بات ہے جب تک انہیں اچھی طرح سمجھایا نہ جائے اس وقت تک ان تعبیرات کا صحیح مطلب نہیں سمجھ سکتے۔

ان لا نعبد الا اللہ۔ یہ کہ ہم صرف اللہ تعالیٰ ہی کی عبادت کریں۔

عیسائیوں کی بے تکی باتیں

آج کل عیسائی کہتے ہیں کہ ہم لاہوت کا نام اللہ رکھ دیتے ہیں مسیح کو اللہ تعالیٰ کا بیٹا کہہ دیتے ہیں۔ یہ لوگ مسیح کو بیٹا اس معنی سے نہیں کہتے کہ وہ اقنوم ہے خدا کی۔ بیٹا اقنوم مسیح یہ دونوں مل کر ایک حقیقت بن گئی اس کا نام یسوع ہے گویا مسیح کی ایک انسانی روح ہے۔ اور ایک اللہ تعالیٰ کی اقنوم بیٹا۔ بیٹا اقنوم مسیح کے ساتھ مل کر متحد ہو گئی۔ اس طرح یہ ایک ہو گئے۔

اس پر مسلمان اعتراض کرتے ہیں کہ دو چیزیں مل کر ایک ہو جائیں۔ یہ ناممکن ہے اگر دو چیزیں مل کر ایک ہو جائیں تو ان دو صورتوں میں سے کوئی ایک ہو گی۔ کہ یا تو ایک دوسرے میں حال محال ہیں دونوں قائم ہیں۔ اس صورت میں اتحاد کیسے ہوا۔ جب دونوں اپنی اپنی جگہ قائم ہیں اس کا وجود اپنا، اس کا اپنا۔ یا دوسری صورت یہ ہو کہ ایک فنا ہو جائے پھر بھی اتحاد نہ ہوا کیونکہ ایک تو ختم ہو گئی اور اس کا وجود ہی باقی نہ رہا۔ اس لئے حلول بھی محال اللہ تعالیٰ کی ذات کا اور اتحاد بھی محال۔ بہر حال یہ ایک مستقل مسئلہ ہے۔

پادری عبدالحق نے ایک دفعہ تقریر کی۔ تقریر کا انداز بالکل اسی طرح تھا جس طرح آج کل کے بریلوی حضرات کرتے ہیں۔ جذباتی طور پر کہنے لگا اس کی تجلی پتھر کے مکان میں ہو سکتی ہے۔ وہاں کہتے ہو اللہ کی تجلیات ہوتی ہیں۔ یہودیوں کے نزدیک خیمے میں تجلی ہوتی ہے۔ جب ان حجریات و خشتیات میں تجلی ہو سکتی ہے تو انسان جو اشرف مخلوقات ہے تو انسان کامل میں تجلی کیوں نہیں ہو سکتی۔ قرآن مجید میں ثابت ہے کہ آگ میں اللہ تعالیٰ کی تجلی ہوئی۔ آگ میں تجلی ہو سکتی ہے تو انسان میں کیوں نہیں ہو سکتی۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دور سے آگ دیکھی۔ وہاں سے آواز آئی۔ انی انا اللہ رب العالمین ان بورک من فی النار ومن حولھا۔

ایک دفعہ مناظرہ ہوا۔ اس نے یہ آیت پیش کی۔ مولوی ابراہیم کہنے لگے یہاں بورک ہے تبارک نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آگ میں جو کچھ ہے اس پر برکت کی گئی ہے۔ وہ خدا نہیں ہو سکتا کوئی فرشتہ یا اور کوئی چیز ہو گی۔ خدا ہو تو تبارک ہونا چاہیئے تھا وہاں بورک ہے۔ اس طرح کی بے تکی تقریر

کرتے ہیں یہ لوگ۔ تاکہ سادہ لوح عوام ان کے دام فریب کا شکار ہو جائیں، اگر وہاں کوئی بریلوی پھنس جائے تو معاملہ ٹھیک ہو جائے۔

تجلیات کی اقسام لوگوں نے اس طرح کے مسئلے بنا رکھے ہیں کہ تجلی ہوتی ہے۔ حالانکہ عالم شہادت میں کوئی تجلی نہیں ہوتی جیسا کہ صوفی تجلیات کے چار مراتب بیان کرتے ہیں جیسا کہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے۔ مجردات۔ تجلیات مثالیہ۔ تجلیات صوریہ اور تجلیات معنویہ۔ بعض صوفی شہادی تجلی بھی ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر یہ بات ثابت کی جائے پھر تو عیسائیوں کی بات ٹھیک ہو گی۔ تجلی شہادی کی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آگ کی شکل میں ظاہر ہوا۔ یہ تو ہندوؤں کا مذہب ہے۔ پھر آگے یوں بھی کہتے ہیں کہ آگ کی شکل میں آسکتا ہے تو انسان کی شکل میں کیوں نہیں آسکتا۔ عیسائیوں کا مذہب ٹھیک ہو گیا کہ مسیح خدا ہے۔ اس لئے تجلی شہادی کا نظریہ تو بالکل غلط ہے۔

درختِ طور کی آگ آگ کی نوعیت وہاں یہ تھی کہ وہاں فرشتے تھے ان کی روشنی تھی کیونکہ فرشتے نوری ہیں۔ نور اور نار کا بہت زیادہ بڑا فرق نہیں ہے۔ حضرت موسیٰ جس نظریہ کے پیش نظر وہاں تشریف لے گئے تھے۔ وہ بھی یہی تھا کہ وہاں آگ ہو گی۔ اسی کے پیش نظر وہ کسی چیز کا گٹھا سا آگ جلانے کی غرض سے آگے کرتے تو آگ پیچھے ہٹ جاتی جب پیچھے ہٹتے تو آگ آگے آجاتی۔ اس صورت حال سے حضرت موسیٰ علیہ السلام عجیب مخمصے میں پڑ گئے۔

حقیقت یہ ہے کہ وہ آگ دراصل درخت میں تھی۔ جیسا کہ قرآن مجید میں آیا ہے۔ نودی من شاطئ الواد الایمن فی البقعة المبارکة من الشجرة۔ شجرہ تو نہیں کہہ رہا انی انا اللہ رب العالمین بلکہ شجرہ کی جانب سے آواز آرہی ہے۔ اس موقع کی حقیقت سمجھے بغیر بعض صوفی کہہ دیتے ہیں کہ جب درخت انی انا اللہ کہہ سکتا ہے تو انسان کیوں نہیں کہہ سکتا۔ حالانکہ وہاں درخت سے آواز آنیکی نوعیت بعینہ ریڈیو کی ہے۔ پیچھے خطیب و مقرر کی آواز ہوتی ہے ورنہ لوہا نہیں بول رہا ہوتا۔ اسی طرح درخت کی طرف سے آواز آرہی ہے۔ وہ آواز اللہ تعالیٰ کی ہے ورنہ یہ مطلب نہیں ہے کہ درخت کہہ رہا ہے انا اللہ کہ میں اللہ ہوں۔ اگر درخت انا اللہ کہہ رہا ہے پھر فرعون نے انا ربکم الاعلیٰ کہا وہ بالکل درست ہوا۔ گویا ان کے نزدیک فرعون بڑا موحد ہوا۔ یہی مثال مولوی اسماعیل نے دے کر غلطی کی ہے۔ حالانکہ صوفی سارے اس پر متفق ہیں کہ شہادی تجلی نہیں۔ تجلی مجرد ہے یا صوری، مثالی ہے یا معنوی۔ ان لوگوں نے نیا ہی راستہ نکالا ہے ولا نشرك به شیئًا اس کے ساتھ کسی شے کو شریک بھی نہ ٹھہرائیں۔

تثلیث کا مسلک الگ اور الوہیت مسیح کا مسئلہ الگ اور مسیح کا ابن اللہ ہونا الگ ہے۔

بیٹا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مسیح کو اللہ تعالیٰ نے بیٹا بنا لیا ہے۔ عیسائی یہ تو نہیں کہتے کہ مسیح اقنوم جو بیٹا ہے وہ ہے ویسے اس اقنوم کے ساتھ مسیح کا اتحاد کا تعلق تو مانتے ہیں۔ اس معنی سے تو ایک ہو گیا۔ جو الوہیت کے قائل ہوتے ہیں وہ تو الوہیت ہی کے قائل ہیں۔ بیٹا کو متبنّٰی کے معنی میں لیتے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ نے بیٹا بنا لیا ہے۔

عیسائیوں اور مسلمان صوفیوں کی ایک جیسی باتیں

عیسائی اور مسلمان صوفی جب اس مقام پر پہنچتے ہیں تو اس قسم کی باتیں کرنے لگتے ہیں، کہ جب انسان اعلیٰ مقام و مرتبہ میں ہوتا ہے تو الوہیت اس کو ہر طرف سے گھیر لیتی ہے۔ جب وہ ہر طرف سے الوہیت کے گھیراؤ میں آجاتا ہے تو اس کے احکام خداوالے ہو جاتے ہیں پھر وہ بندے کے احکام نہیں رہتے خدا کے ہی ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ لوہے کو آگ میں داخل کیا جائے تو آگ اس کے رگ ریشہ میں سرایت کر جاتی ہے تو لوہا گرم ہو جاتا ہے۔ یہ گرمی اصل میں لوہے کی نہیں ہوتی ہے بلکہ آگ کی ہوتی ہے کیونکہ آگ اس میں داخل ہو گئی ہے۔ اس لوہے کو جس چیز پر لگاؤ گے اسے گرمی پہنچے گی۔ یہ مثال دے کر صوفی یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ انسان میں بھی الوہیت اسی طرح سرایت کر جاتی ہے۔ گویا انسان نے الوہیت کا جامہ اوڑھ لیا ہے۔ عیسائی کہتے ہیں خدا نے بشریت کا جامہ اوڑھ لیا ہے۔ بریلوی حضرات بھی یہی کہتے ہیں کہ خدا نے بشریت کا لبادہ اوڑھ لیا ہے۔ گویا عیسائی دنیا کا مذہب یہ ہوا۔ تدرع اللاھوت بالناسوت۔ لاہوت نے ناسوتی لبادہ اوڑھ لیا ہے۔ صوفی کہتے ہیں تدرع الناسوت باللاھوت۔ ناسوت نے خدائی جامہ اوڑھ لیا ہے۔ خدا گویا اس کے گرد محیط ہو گیا۔ یہ نہیں کہتے کہ خدا بن گیا ہے۔ بہرصورت فرق کرتے ہیں۔

ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله۔ یہ سوال مقدر کا جواب ہے یعنی سارے پیغمبر مسیح علیہ السلام سمیت توحید کی تعلیم دیتے رہے ہیں پھر عیسائیوں نے یہ مسئلہ کیسے گھڑ لیا کہ مسیح اور ان کی والدہ محترمہ کو خدا کہنے لگے اور اس طرح خدا کے تین حصے کر دیئے۔

اس کا جواب دیا ہے کہ یہ پادریوں نے بنایا ہے۔ ملاؤں کی غلطی ہے۔ صوفیوں کی پیداوار ہے احبار و رہبان کی پیداوار ہے۔ يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل۔ ان لوگوں نے یہ بات بنائی کیونکہ عوام عام طور پر ایسے لوگوں کے پیرو اور معتقد ہوتے ہیں۔ کسی کو صوفی سمجھ کر کسی کو فقیر تصور کر کے لوگ ان کے پیچھے لگ جاتے ہیں۔ یہ لوگ بڑے بڑے کمالات کے مالک سمجھے جاتے ہیں ان کے کمالات اور شعبدہ بازی دیکھ کر لوگ قائل ہو جاتے ہیں کہ واقعی بڑے صاحب کمال لوگ ہیں جو فرمائیں گے ٹھیک ہی فرمائیں

گے اللہ والے جو ہوئے۔ گفتہ او گفتہ اللہ بود۔ گرچہ از حلقوم عبداللہ بود۔ ان کو حلال و حرام کے کلی اختیارات ہیں۔

عیسائیوں نے کہا ہمارے پادری اور پوپ صاحبان کسی چیز کو اگر حلال قرار دے دیں۔ تو وہ حلال ہے اور اگر کسی چیز کو حرام کر دیں تو وہ حرام ہے اور بڑے پوپ کو تو گناہ معاف کرنے کا بھی کلی اختیار ہے۔ اس لئے کرسمس ڈے کے موقع پر بڑے پوپ کی خدمت میں حاضر ہو کر اعتراف گناہ کر کے معافی کی استدعا کرتے ہیں پوپ صاحب فرمادیتے ہیں چلو جاؤ معاف۔ بس اتنی حرکتِ زبان سے سارے گناہ معاف ہو جاتے ہیں اور گناہگار بھی شاداں و فرحاں واپس آجاتے ہیں۔

عیسائیت میں پوپ کا مقام | کہتے ہیں اندلس میں عیسائیوں نے مسلمانوں سے یہ معاہدہ کیا تھا کہ مسلمانوں کے بچوں کو جبراً عیسائی نہیں بنایا جائے گا۔ ایک وقت آیا کہ وہاں کے ایک بادشاہ کو یہ خیال پیدا ہوا کہ اگر ان کو عیسائی بنا لیا جائے تو بڑی نیکی کا کام ہے۔ جہنم سے بچ جائیں گے۔ ساتھ ہی اسے یہ خیال بھی آیا کہ ان سے معاہدہ ہے ایسا نہ ہو کہ معاہدہ کی خلاف ورزی ہو اور گناہگار ہو جاؤں۔ بڑے پادری صاحب کو اپنے عندیہ سے مطلع کیا کہ میں نے مسلمانوں سے معاہدہ کیا ہوا ہے ورنہ میں مسیحیت کی بڑی خدمت کرنا چاہتا ہوں یہ معاہدہ سدِراہ ہے۔ لہٰذا آپ عہدشکنی کا میرا گناہ معاف کر دیں تو میں یہ کارِخیر کر گزروں۔ پادری صاحب فراخ دل تھے تھے فوراً معاف کر دیا۔ اتنا بڑا جرم جو اقوام عالم کے منشور میں بھی سنگین جرم ہے اور تمام شریعتوں میں گھناؤنا فعل ہے۔ چشم زدن میں معاف ہو گیا۔ یہ مقام و مرتبہ ہے عیسائیوں کے نزدیک پادری اور پوپ صاحب کا۔

اسلام میں یہ مقام حلت و حرمت صرف خدا کو حاصل ہے اور گناہ معاف کرنے کے کلیتہ اختیارات محض اللہ تعالیٰ کو حاصل ہیں۔ ارشاد باری ہے من یغفر الذنوب الا اللہ۔ اللہ تعالیٰ کے ماسوا کوئی گناہ معاف نہیں کر سکتا۔

اخبارات میں یہ خبر پڑھی تھی کہ عیسائیوں نے چندہ جمع کرنے کے لئے عورتیں بھیجیں۔ ان عورتوں نے پوپ صاحب کو لکھا کہ لوگ چندہ دینے سے پہلے بوسہ لینے کا تقاضا کرتے ہیں۔ ہمارے لئے کیا حکم ہے پوپ صاحب نے ایک دو کی اجازت دے دی۔ یہ لوگ ایسے ایسے کام کرواتے ہیں کہ گناہ گار کو معافی دے دی اور اجنبی سے بوس و کنار کی اجازت مرحمت فرمادی۔

اربابًا من دون اللہ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان لوگوں نے ان کو رب بنا لیا تھا۔ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ماسوا کوئی کارساز اور رب نہیں اور نبی کی ذات کے سوا کوئی معصوم در اجتہاد نہیں۔ بعد میں لوگوں نے جو باتیں کہی ہیں ہو سکتا ہے غلط ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ صحیح ہوں۔ اس لئے

ان لوگوں کا یہ کہنا کہ قطعاً صحیح ہیں غلط ہے ؎

سجادہ رنگین کن گرت پیر مغاں گوید ؛ کہ سالک بے خبر نبود ز راہ و رسم منزلہا

کوئی صاحب کہیں کہ سجادہ رنگ لو کوئی حرج نہیں کیونکہ سالک ہے جو کہہ رہا ہے ٹھیک ہوگا اس طرح کے خیالات مسلمانوں میں بھی پیدا ہو گئے ہیں۔

صاحب تفسیر مظہری کی صراحت | ان لا نعبد الا اللہ۔ ولا نشرک بہ شیئا۔ ولا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللہ۔ رب نہ بنالو۔ رب بنانے کا مطلب یہ ہے کہ انہیں حلال وحرام کا اختیار ہے۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے اس مقام پر لکھا ہے کہ اگر کسی امام کا قول حدیث کے خلاف آجائے تو اسے چھوڑ دینا چاہیے۔ ورنہ اس آیت کے تحت آجائیں گے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضی صاحب اصول میں تو مقلد تھے فروع میں نہیں خاص کر آج کل کے حنفیوں کی طرح نہیں تھے۔ محقق حنفی تھے۔ حدیث سے اچھی خاصی واقفیت رکھتے تھے اچھے صوفی انسان تھے۔ شاہ ولی اللہ نے انہیں بیہقی وقت کہا ہے۔ شاہ صاحب کے ہم عصر ہیں ان کے شاگرد ہیں مرزا مظہر جان جاناں ان کے پیر و مرشد ہیں۔ مجددی طریقہ کے پیرو ہیں۔ ان کی کتاب کا نام تفسیر مظہری ہے۔ اپنے مرشد کے نام پر نام مظہری رکھا تھا۔ قیم طریقہ احمدیہ کہتے ہیں کہ میں دیر تک بزرگوں کی خدمت میں رہا۔ خود میں نے بھی بڑا مجاہدہ کیا۔ اب مجھے معلوم ہوا کہ اب میں مرگیا ہوں یعنی نفس اب مرا ہے۔ اب مجھے کوئی سلام کہے تو میں کہتا ہوں کہ میں مرگیا ہوں۔ اب مجھے سلام کیوں کرتے ہو۔ اس حالت تک پہنچ گئے۔ کہتے ہیں ان کا پیر مرگیا۔ مراقبہ میں بیٹھ گیا کسی نے کہا مرنے کے بعد تم استفادہ نہیں کرسکتے کسی اور کے پاس جاؤ زندہ سے استفادہ ہونا چاہیئے۔

فان تولوا فقولوا اشہدوا بانا مسلمون۔ پھر ہرقل نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مکتوب گرامی سارا پڑھا خط کے پڑھنے سے فارغ ہوا تو اس کے پاس شور و غل زیادہ ہو گیا۔ ابوسفیان کے ساتھی اس شور کو نہ سمجھ سکے کہ کیا ہے کیونکہ وہ رومی زبان میں شور تھا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان رومیوں نے سمجھا کہ ہرقل سب باتوں کا ذکر کر رہا ہے کہیں مسلمان ہی نہ ہو گیا ہو۔ ہرقل غالباً یہ باتیں اس لئے سنا رہا تھا کہ ان کو تسلی ہو جائے یا یہ مقصد ہو کہ ان کا ردعمل دیکھا جائے کہ کس قسم کا مظاہرہ کرتے تھے۔

ابوسفیان کہتا ہے کہ پھر ہمیں دربار سے باہر نکال دیا گیا۔ قد امر امر ابن ابی کبشۃ۔ ابن ابی کبشہ کا معاملہ تو بڑا عظیم ہو گیا ہے۔ بادشاہ تک اس سے ہراساں اور خوف زدہ ہیں۔ یہ تعجب ابوسفیان نے کیا۔

حضورؐ کو ابن ابی کبشہ کیوں کہا ہے؟ | ابن ابی کبشہ اس لئے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رضاعی

والدہ حلیمہ سعدیہؓ کے چچا کا نام ابوکبشہ تھا۔ اس نے اس کی طرف نسبت کردی۔ بعض کہتے ہیں کہ آپؐ کے ننھیال میں غیر معروف ابوکبشہ نامی لوگ گزرے ہیں۔ جب کسی کی مذمت کرنی ہو تو غامض آدمی کی طرف نسبت کردیتے ہیں۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ ابوکبشہ ایک آدمی تھا جس نے شعریٰ کی عبادت شروع کی تھی اس نے یہ سمجھا کہ بت کیا ہیں۔ شعریٰ بڑا روشن اور منور ہے اس کی عبادت کرنی چاہیئے۔ گویا وہ بت پرستی کی مخالفت کرکے لوگوں سے الگ ہوگیا۔ یہ شخص (محمدؐ) بھی اس کی طرح بت پرستی کی مذمت کرتا ہے۔ ایک خدا کی پوجا بتاتا ہے۔ اس طرح گویا یہ ابوکبشہ کا بیٹا ہے اس کے نقش قدم پر چلتا ہے۔ جو روش بتوں کے بارے میں اس نے اختیار کی تھی وہی یہ کررہا ہے۔

انہ یخافہ ملک بنی الاصغر۔ تحقیق شان یہ ہے کہ اس سے جو اصغر کے بادشاہ خوف کھاتے ہیں۔ انہ میں ضمیر شان بھی ہوسکتی ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مرجع نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہوں۔ میں ہمیشہ سے یقین کرنے والا تھا اس بات کا کہ عنقریب یہ غالب آجائیں گے۔

ابوسفیان کہتے ہیں مجھے خیال پیدا ہوا کہ آج ان سے روم کے عظیم بادشاہ خوف زدہ ہیں۔ تو ضرور ان کا غلبہ ایک نہ ایک دن ضرور ہوگا۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام میرے دل میں داخل کردیا اس کا مطلب تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابوسفیان کو اللہ تعالیٰ نے زبردستی مسلمان بنادیا۔ اپنی خوشی سے مسلمان نہیں ہُوا۔ اُن کے اسلام میں داخل ہونے کے واقعہ سے بھی اندازہ اسی قسم کا ہوتا ہے۔

صلح حدیبیہ کے بعد قریش نے جب عہد شکنی کردی۔ عہد شکنی کے بعد انہیں خیال آیا کہ ایسا نہ ہو مسلمان حملہ کردیں اسلیئے تجدید معاہدہ کے لئے ابوسفیان خود مدینہ گیا اور پہلے حضرت فاطمہؓ سے ملا۔ اور تجدید معاہدہ میں تعاون کی درخواست کی انہوں نے کہا میں عورت ذات ہوں میں کیا کرسکتی ہوں اس کے بعد حضرت علیؓ سے ملا۔ حضرت علیؓ نے استہزاء کیا کہ تم کو نیا معاہدہ کرنے کی کیا ضرورت ہے تم امیر آدمی ہو کہہ دو میں نے عہد کرلیا اور چلے جاؤ۔ یہ لفظ بول کر وہ چلا گیا۔ واپس جاکر شیخی بگھارنے لگا کہ میں نے تمہارا عہد کردیا۔ کافر کہنے لگے بے وقوف۔ علی نے تمہیں استہزا کیا ہے۔ تم نہ ہمارے پاس جنگ لائے ہو اور نہ صلح۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تیاری شروع کردی اور یہ تیاری اتنی خفیہ تھی کہ اہل مکہ کو اس کی خبر نہ پہنچے۔ لوگوں کے کہنے پر ابوسفیان دوبارہ نکلا۔ حکیم بن حزام ان کے ساتھ تھا۔ راستے میں پکڑے گئے اور حضرت عباسؓ نے انہیں تحفظ دیا اور حضورؐ کی خدمت میں لے آئے۔ حضور نے فرمایا لا الٰہ الا اللہ کا یقین ہے یا نہیں۔ کچھ تامل کرنے لگا۔ حضرت عباسؓ نے کہا عمر پیچھے ہے۔ جلدی سے کلمہ پڑھ لو ورنہ جان سے ہاتھ دھو بیٹھو گے۔ اس موقع پر انہوں نے کلمہ پڑھا۔ اور مسلمان ہوگئے۔ جب حضورؐ نے فرمایا محمد رسول اللہ بھی کہو اس میں کچھ تردد کا اظہار کیا۔ حضرت عباسؓ نے فرمایا عمر پشت پر

کھڑا ہے دیر نہ کرو۔ اس پر اس نے محمد رسول اللہ بھی پڑھ لیا۔ اس طرح زبردستی مسلمان ہوا پھر آہستہ آہستہ اسلام اس کے قلب و ضمیر میں داخل ہو گیا۔

ابوسفیان کی حوصلہ افزائی اور عزت افزائی کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو ابو سفیان کے گھر میں داخل ہو جائے اسے امن ہے۔ ایک مرتبہ ابوسفیان بیٹھا کہہ رہا تھا میں نے یہ کام ویسے ہی کر لیا۔ لوگوں کو جمع کر کے لڑائی کرنی چاہیئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پاس سے گزرے فرمایا۔ اذا یخزیك اللہ۔ اللہ تجھے رسوا کرے گا اگر ایسا کرو گے۔ اس کے دل میں آ گیا کہ یہ بات بھی اس نے معلوم کر لی پھر اسلام زیادہ اس کے دل میں جاگزیں ہو گیا۔ پھر حکومت ہی ان کے خاندان میں آ گئی۔ شاہ عبدالعزیز نے لکھا ہے کہ جنگ اُحد میں کفار کو جو فتح ہوئی تھی وہ اصل میں اسلام کی فتح تھی کیونکہ اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ حکومت ابوسفیان کے گھر میں جانی ہے۔ سیظہر حتی ادخل اللہ علی الایمان۔

ہرقل کے سوالات کی نوعیت کل جو حدیث گذری ہے۔ اس کے متعلق دو تین باتیں قابل ذکر ہیں۔ پہلی چیز تو یہ ہے کہ حافظ نے مازنی کا قول نقل کیا ہے کہ جن چیزوں کے متعلق ہرقل نے سوالات کئے تھے۔ ان تمام چیزوں کا ایک آدمی میں جمع ہو جانا اس بات کی قطعی دلیل نہیں کہ وہ قطعی نبی ہے۔ ہرقل نے ایسے سوالات آخر اٹھائے کیوں۔ اس نے سوالات اس لئے کئے کہ اس خاص آنے والے نبی میں یہ، یہ علامات اور نشانیاں ہوں گی۔ ایک خاص آنے والے نبی کے متعلق اسے خاص امتیازی علامات کا اسے بذات خود علم تھا۔ اس وجہ سے اس نے سوالات کئے تاکہ دوسروں کے سامنے بھی ان علامات کا اظہار ہو اور یہ لوگ بھی غور کریں یا اس لئے سوالات کئے کہ ایک سچے نبی کے لئے ان امتیازات و ممیزات کا ہونا لازمی ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ جس میں یہ علامات ہوں وہ نبی ہو۔ نبی کا سچا ہونا تو لازمی ہے۔ صادق العہد ہو۔ لیکن صادق العہد ہونے سے نبی نہیں بن جاتا۔

دوسری چیز اس حدیث کا باب سے تعلق ہے۔ اس کے لئے چار چیزیں بیان کی گئی تھیں۔ پہلی چیز تو یہ کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم مفتری نہیں۔ گویا یہ کلام نفسی نہیں اور نہ ان پر کوئی شیطان مسلط ہے یہ واقعہ ان سب کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ سابقہ سب پیشین گوئیاں حضور کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے مفتری نہ ہونے پر منطبق ہوتی ہیں اور ہرقل خود بھی ان پیشین گوئیوں کے متعلق بھی کہہ رہا ہے۔ کلام نفسی اس لئے نہیں کہ یہ مجنون آدمیوں کی بڑ ہوتی ہے۔ اس میں ایسا اثر کہاں کہ بادشاہ بھی لرزہ براندام ہوں اور خوف کھانے لگیں۔ کلام نفسی کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ان لوگوں کی پیروی کرنے والے بھی تقریباً فاتر العقل ہی ہوتے ہیں یا اس قسم کے لوگ۔ دانشمند اور عقلمند آدمی ان کا معتقد نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح شیطانی تسلط کا نہ ہونا بھی ظاہر ہے۔ شیطان کے تسلط سے دنیا پر اس قسم کا اثر مرتب نہیں ہوتا اور نہ پہلی پیشین گوئیوں کا اس پر انطباق ہوتا ہے۔ آپ نے جو مکتوب ارسال فرمایا تھا اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ آپ کو یقین تھا کہ میں خالق کائنات۔ مالک دوجہان کا رسول ہوں۔ عام آدمی کو خط لکھنا کوئی خاص اہمیت کا حامل نہیں ہوتا۔ بادشاہ کو خط ارسال کرنا نہایت ہی معنی خیز ہے۔

آپ کی بعثت، بعثت عامہ تھی

اس زمانے میں دو ہی بڑے بادشاہ تھے۔ جس طرح آج دو سُپر اور بڑی طاقتیں روس اور امریکہ ہے۔ اسی طرح اس دور میں ایران اور روم کی سلطنتیں عظیم اور بڑی تھیں۔ ایرانی فرمانروا کسریٰ کے لقب سے مشہور تھا اور روم کا بادشاہ قیصر کہلاتا تھا۔ ان دونوں بڑی حکومتوں کے سربراہوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بڑے سخت الفاظ میں مکتوب ارسال فرمائے۔ اَسْلِمْ تَسْلَمْ۔ مسلمان ہو جاؤ بچ جاؤ گے۔ ورنہ راہ نجات کی دوسری اور کوئی سبیل نہیں ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت عام تھی۔ مخصوص قوم، خاص علاقے اور متعین زمانے کے لئے نہیں تھی۔ عرب قوم کے لئے صرف نہیں تھی بلکہ تمام دنیا کے تمام انسانوں کے لئے تھی۔ گویا آپ کی دعوت عالمگیر، ہمہ گیر اور جامع تھی۔

بعض لوگ بعض آیات سے استدلال کر کے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت صرف عرب قوم کے لئے تھی اور ایک مخصوص دور کے لئے تھی۔ یہودی بھی یہی کہتے ہیں کہ آپ صرف امیوں کے نبی ہیں حالانکہ نہ یہ استدلال درست ہے اور نہ یہود کی بات صحیح ہے۔ یہودی آپ کی نبوت کا اقرار کرتے تھے۔ لیکن آخر میں یہ کہہ دیتے تھے کہ امیوں کے لئے ہے۔ ابن صیاد نے بھی جب آپ نے اس سے پوچھا تھا کہ تو مانتا ہے کہ میں نبی ہوں اس نے انت نبی الامیین کہا تھا۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ اہل کتاب کے لئے نہیں۔ ابن صیاد یہودی تھا۔

یہودی انبیاء کے حالات اچھی طرح جانتے تھے اسی بنا پر انہیں علم تھا کہ آپ نبی ہیں۔ بخت نصر نے جب یہودیوں کا قلع قمع کیا تو بچے کھچے کچھ یہودی مدینے کے گرد و نواح میں آکر آباد ہو گئے تھے۔ یہاں آکر انہوں نے مالی لحاظ سے اپنی چودھراہٹ قائم کر لی تھی اور یہاں تک دعویٰ کرنے لگے تھے کہ ہم جدی پشتی یہاں آباد ہیں۔ ریشہ دوانیوں کی وجہ سے بااثر لوگ بن گئے تھے۔

قرآن مجید کی بے شمار آیات سے پتہ چلتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت عام تھی۔ ارشاد باری ہے۔ قل للذین اوتوا الکتاب والامیین ااسلمتم فان اسلموا فقد اھتدوا۔ آل عمران میں نصاریٰ کو خطاب ہے۔ ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ ویغفر لکم ذنوبکم واللہ غفور رحیم۔ قل اطیعوا اللہ والرسول فان تولوا فان اللہ لا یحب الکافرین۔

مسیح علیہ السلام کے متعلق خاص طور پر مباہلہ رکھوا دیا تھا۔ قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءکم ونساءنا ونساءکم وانفسنا وانفسکم ثم نبتہل فنجعل لعنۃ اللہ علی الکاذبین یہ اور اس طرح کی دوسری آیات سے واضح طور پر ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور دعوت عام تھی۔ محض عربوں کے لئے نہیں تھی۔ فمن یکفر بہ من الاحزاب فالنار موعدہ۔ یہ قرآن مجید کی آیت ہے جو گروہ (خواہ کوئی ہو) انکار (کسی قسم کا انکار ہو) کرے گا جہنم میں جائے گا۔

امام زہری نے یہ حدیث ابن ناطور سے نقل کی ہے سند پہلی سی ہے۔ معلق نہیں۔ ناطور اسے کہتے ہیں جو زراعت پر نگران ہو محافظ ہو یہ صاحب محکمۂ زراعت کے نگران تھے۔ صاحب ایلیا۔ ایلیاء کا گورنر۔ یہ ہرقل کا بھی صاحب تھا۔ گویا صاحب کے لفظ کا استعمال دو معنی میں ہوا۔ ایک والی کے معنی میں جیسا کہ صاحب ایلیا کی طرف نسبت ہوا۔ دوسرا دوست کے معنی میں۔ حنفیہ کے خیال میں امام شافعی کا قول ہے کہ ایک لفظ کا استعمال دو معنوں میں جائز ہے۔ بعض اسے جائز نہیں سمجھتے۔ صاحب کا لفظ مشترک معنوی ہے۔ صاحب کے معنی والا۔ تو معنی یہ ہوا ایلیا والا ہرقل والا لیکن "والا" کے معنی نہیں بولتے والی کے معنی زیادہ موزوں اور مناسب ہیں۔ اس صورت کے لحاظ سے ایلیاء کی طرف نسبت ہے۔ دوست اور صدیق کے معنی کے لحاظ سے نسبت ہرقل کی طرف زیادہ موزوں اور انسب ہے۔

بعض نے ایک اور جواب دیا ہے۔ اس نے کہا ہے ان احادیث سے لغوی طور پر استدلال کرنا درست نہیں۔ یا اصول فقہ کے قواعد پر استدلال کرنا درست نہیں۔ اس واسطے کہ روایت بالمعنی عام ہے ہو سکتا ہے کہ کسی راوی نے یہ کہہ دیا ہو۔ حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تو پہلے ہی قول نہیں ہے۔ یہ وہم پڑ گیا ہے کہ شاید یہ حدیث ہے۔ حالانکہ زہری تو خود کہہ رہا ہے کہ یہ ابن ناطور کا قول ہے روایت سے جو استدلال کرتے ہیں وہ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ کے متعلق قصہ ہے۔ ابن مالک وغیرہ کا خیال یہی ہے کہ حدیث کے الفاظ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ہیں ان سے استدلال کرنا قواعد نحو پر درست ہے۔ اگر آپ کے الفاظ نہ ہوں پھر تو یہ ہو سکتا ہے۔ زہری کے الفاظ ہوں۔ زہری کبار تابعین میں سے ہے ان کا قول تو کسی کے نزدیک دلیل اور حجت نہیں ہو سکتا۔

ابن ناطور مذہبی لحاظ سے اسقف اور بڑا پادری تھا اور سیاسی لحاظ سے ایلیا کا گورنر تھا۔

ابن ناطور کی روایت

وہ مسلمان ہونے کے بعد حدیث سنا رہا ہے یعنی ابن ناطور۔ اس سے عبدالملک کے زمانۂ خلافت میں زہری کی ملاقات ہوئی۔ وہ اس حدیث کو بیان کرتا ہے کہ ہرقل جب ایلیاء میں آیا تھا۔ صبح سویرے اس کے چہرے کا رنگ اڑا ہوا تھا۔ خبث النفس معلوم ہوتا تھا دل پریشان اور اڑا ہوا تھا۔ اس کے گرد اس کے وزراء اور بطارقہ تھے ان میں سے کسی نے اس سے پوچھا کیا معاملہ ہے آپ کی حالت آج کچھ غیر اور اوپری معلوم ہو رہی ہے۔ ابن ناطور کا خیال ہے کہ ہرقل

کاہن تھا۔ اس کی کہانت کا تعلق ہو سکتا ہے کہ نجوم کی کہانت سے ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شیطانوں کی کہانت سے ہو۔ نجوم میں تو یہ خود بڑا ماہر تھا۔ اس وجہ سے نجومی کہانت کا تو لازمی اثر تھا۔ کیونکہ اس کا اپنا بیان ہے کہ اس نے نجوم میں نظر کی اور دیکھا کہ ختنہ کا بادشاہ ظہور پذیر ہو چکا ہے۔ صبح اس وقت نمودار ہو چکی تھی۔ ادھر خیبر پر اسلامی لشکر فتح پا چکا تھا۔ ادھر اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مکتوب گرامی ملا۔ حدیبیہ کی صلح ذی قعدہ میں ہوئی تھی اس کے بعد آپ نے یہ خط لکھا تھا محرم میں خیبر فتح ہو گیا تھا۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تحقیق بھی کی ہے کہ علم نجوم میں کیا چیز تھی جس کی وجہ سے ہرقل نے یہ کہا۔ علم نجوم کے بارے میں علماء کا خیال تو یہ ہے کہ نجومیوں کی باتیں فضول ہیں۔ ان کی کوئی حقیقت نہیں۔ شاہ ولی اللہ کا خیال ہے کہ اس کی کچھ حقیقت ہے۔ مگر شریعت اسلامیہ نے اس سے روک دیا ہے اس لئے کچھ فائدہ نہیں سوائے تضییع اوقات کے کچھ حاصل نہیں۔ ابن تیمیہ اور ابن قیم دونوں کا خیال ہے کہ بے معنی، بے حقیقت اور فضول باتیں ہیں۔ ابن قیم نے علم نجوم کے بارے میں ایک کتاب بھی لکھی ہے جس میں بطلیموس سے لے کر اپنے زمانے تک کے نجومیوں کی پیشین گوئیوں پر بحث کی ہے۔ ان میں سے اکثر جھوٹی ثابت ہوئی ہے۔ اتفاقاً کچھ سچی بھی ہو گئی ہیں۔

ایک کاہن کا واقعہ یوں ہے کہ ایک کاہن آیا اس وقت نجومیوں کو بلایا گیا۔ نجومی آگئے۔ ان سے کہا گیا کہ ہم نے قاہرہ کی بنیاد رکھنی ہے تم دیکھو کہ کوئی ستارا ایسا ہے کہ بنیاد رکھنا مناسب ہو۔ انہوں نے کہا ہاں۔ ایسا ستارا ہے۔ بنیاد رکھ دیں۔ کافی مدت تک اس میں کسی قسم کا تغیر نہ آیا۔ لوگوں نے کہنا شروع کیا کہ نجومیوں نے ٹھیک کہا تھا۔ اس کے بعد اس عمارت میں تغیر بھی آ گیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں کی باتیں ایسی ہی ہوتی ہیں۔ بعض لوگ بیت اللہ کے متعلق بھی اس طرح کی باتیں کرتے ہیں کہ اس وقت کوئی ستارا اوج پر ہو گا۔ قران ہو گا اس وقت اس کی بنیاد رکھی گئی ہو گی۔

ستاروں کی تاثیر ستاروں کا سعادت اور نحوست کے ساتھ تو کوئی تعلق نہیں۔ بس اس طرح کا تعلق ضرور ہے جس طرح سورج کا تعلق لیل و نہار کے ساتھ ہے یا شتاء و صیف (گرمی و سردی) کے ساتھ ہے۔ یعنی موسم گرما آ جاتا ہے اور موسم سرما آ جاتا ہے۔ یا جیسے چاند کا تعلق سمندر کے مد و جزر اور جوار بھاٹے سے ہے اسی بناء پر طبیب حضرات کہتے ہیں کہ فلاں وقت فصد کرنا چاہیئے۔ اور فلاں وقت نہیں کرنا چاہیئے۔ حدیثوں میں بھی بعض جگہ آیا ہے اس قسم کے اثرات تو ہیں لیکن من غرس فی نجم کذا کان کذا۔ قسم کے سعادت و نحوست کے اثرات نہیں ہیں۔ ما من نجم الا ولولد فیہ الطول والقصیر والدمیم وحسن الصورۃ ۔ یہ سب باتیں لایعنی اور لغو ہیں۔

اگر یہ بات تسلیم کی جائے تو اس کا کیا جواب ہے کہ ایک ہی متعین وقت میں بے شمار انسان اس دنیائے فانی میں جنم لیتے ہیں۔ ان کے حالات و کیفیاتِ طبائع ایک دوسرے سے نہیں ملتے۔ اگر نجوم کا مسئلہ صحیح ہو تو پھر ایک ہی وقت میں پیدا ہونے والوں کے حالات یکساں ہونے چاہئیں۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں ایسا نہیں ہے۔

فارابی کی تحقیق فارابی علم نجوم میں بڑا ماہر ہے۔ وہ بھی کہتا ہے کہ ان کے جو حروف حارہ اور باردہ ہیں اگر حروف باردہ کو حارہ اور حارہ کو باردہ بنا دیا جائے تو نتیجہ وہی برآمد ہوگا جو ردو بدل نہ کرنے کی صورت میں نکلنا تھا یعنی کبھی غلط اور کبھی صحیح۔ نجومی خود اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ ہم سے جو غلطی ہو جاتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے حساب پورا نہیں لگایا ہوتا۔ اس سے بجز اس کے کیا نتیجہ نکالیں کہ ان کی باتیں بے حقیقت ہوتی ہیں۔

امام بخاری کا اس حدیث کو لانے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ ہرقل کاہن تھا۔ کاہنوں کا تعلق شیاطین کے ساتھ ہوتا ہے۔ شیاطین اس وقت رک گئے۔ جب آپ پر وحی نازل ہوتی تھی وہ تو ایک نفس الامری بات تھی۔

دوسری کہانت نجوم جو ہرقل کہہ رہا ہے اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ہر محق و مبطل کی طرف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا اعلان ہوا ہے۔ یہ بیان کرنا نہیں چاہتے کہ حق ہے یا باطل ہے۔ محققین و مبطلین سب لوگوں کو یقین ہو گیا کہ آپ واقعی نبی ہیں۔ بخاری اس کا قائل ہے کہ نجوم کی باتیں صحیح نہیں اور نہ یہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہی ہے۔ وہ تو ابن ناطور الگ ایک واقعہ بیان کر رہا ہے کہ کہانت اور نجوم کے دیکھنے سے بھی اسے یہ بات معلوم ہوئی یہ تو ابن ناطور کا ایک مقصد بیان کر رہا ہے۔

منجمین کے حساب کے ساتھ جس چیز کی اس کو اطلاع ہوئی تھی وہ یہ ہے۔ نجومی تو اٹکل پچو باتیں کہتے ہیں انھم زعموا ان المولد النبوی کان بقران العلویین ببرج العقرب۔ برج عقرب میں جب دونوں علویین (زحل اور مریخ) اکٹھے ہو گئے تو آپ پیدا ہوئے۔ چونکہ وہ مائی برج ہے اس میں دونوں کا جمع ہوتا عربوں کی مختون قوم کی طرف اشارہ ہے۔ یہ بھی کہتے ہیں:۔ وھما یقترنان فی کل عشرین سنة۔ بیس سال بعد ان کا باہمی اقتران ہوتا ہے۔ الی ان تستوفی المثلثة بروجھا فی ستین سنة۔ تمام برجوں میں ساٹھ سال لگ جاتے ہیں۔ ابتداء عشرین جو اول تھا اس قران میں آپ کی ولادت ہوئی۔ جب دوسری عشرین پوری ہوئی۔ تو جبریل وحی لے کر آیا۔ دوسری کے اختتام پر گویا چالیس سال پورے ہو گئے۔ اور جب تیسری ختم ہوئی تو اس وقت خیبر فتح ہوا۔ عمرہ قضا ہوا جو فتح مکہ کو کھینچ کر لایا۔ وفی تلث الایام رأی

ھرقل مارأی ومن جملۃ ماذکرہ ایضاً ان برج العقرب مائی وھو دلیل ملک القوم الذی یختتنون۔ حافظ نے ذکر کیا ہے۔ فکان ذالک دلیلاً علی انتقال الملک الی العرب واما الیھود فلیسوا مراد ھنا لان ھذا لمن ینقل الیہ الملک لا لمن انقضی ملکہ۔ ان کا ملک تو ختم ہو چکا تھا۔ حافظ صاحب مزید لکھتے ہیں۔ فان قیل کیف ساغ للبخاری ایراد ھذا الخبر المشعر بتقویۃ امر المنجمین۔ بخاری نے اسے ذکر کیوں کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منجمین کی باتیں ٹھیک ہیں۔ فالجواب انہ لم یقصد ذالک۔ بل قصد ان الاشارات بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم جاءت من کل طریق وعلی لسان کل فریق۔ من کاھن او منجم، محق او مبطل۔ انسی او جنی وھذا من ابدع مایشیر الیہ عالم او یجنح الیہ محتج۔

شاہ ولی اللہ کی تصریح

پہلے بتایا گیا ہے کہ شاہ ولی اللہ کا خیال اس طرف ہے کہ اس کی کچھ حقیقت ہے شریعت نے اس واسطے منع نہیں کیا کہ اس کی حقیقت کچھ نہیں ہے بلکہ شریعت نے مصلحت کے پیش نظر روکا ہے۔ جیسا کہ مثلاً ایک شخص سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ کاہن کچھ نہیں ہے۔ اس شخص نے کہا حضور والا! جو بات کرتے ہیں وہ ٹھیک ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ کبھی کبھی وہ ملائکہ سے وہ بات اخذ کر لیتے ہیں۔ جو بات ملائکہ سے اخذ کی ہوتی ہے اتنی صحیح ہوتی ہے۔ اس میں سو جھوٹ اپنی جانب سے ساتھ ملا دیتے ہیں۔ گویا سو میں سے ان کی ایک بات صحیح بھی ہوتی ہے۔ شیاطین ملائکہ سے کچھ سن گن کر لیتے ہیں کیونکہ ان کی جنس ایک ہی ہے۔ ملائکہ کے دماغ کو شیاطین پڑھ لیتے ہیں کیونکہ یہ بھی لطیف ہوتے ہیں۔ یہ جنات تو ہمارے دماغ بھی پڑھ لیتے ہیں۔ صوفی بھی دماغ پڑھ لیتے ہیں۔ ان کا دل صاف ہوتا ہے وہ چیز دل میں منعکس ہو جاتی ہے۔ جنوں کے پڑھنے کا طریقہ اور ہوگا۔ ویسے دماغی باتیں پڑھ وہ بھی لیتے ہیں۔ اسی طرح فرشتوں سے بھی کچھ نہ کچھ لطیف ہونے کی وجہ سے اخذ کر لیتے ہیں۔ جنوں پر زیادہ تر ہندو ہی اعتماد رکھتے ہیں۔ لیکن صحیح بات یہی ہے جو ابن تیمیہ اور ابن قیم نے کہی ہے کہ بالکل لغو اور فضول بات ہے ان کی حقیقت کچھ نہیں۔ المنجم کاہن، والکاہن ساحر۔ والساحر کافر حدیث میں تو یہ آیا ہے۔

سحر کی حقیقت

سحر کی حقیقت تو ہے۔ سحر کے ساتھ کسی کو قتل بھی کر دیتے ہیں۔ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ ساحر سے قصاص لیا جائے گا یا نہیں۔ امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اگر وہ شخص یہ کہے کہ میرا سحر عام طور پر قتل کر دیتا ہے۔ تو ایسے شخص سے قصاص لینا چاہیئے۔ کبھی مر جاتا ہے اور کبھی نہیں مرتا تو اس صورت میں وہ قتل شبہ عمد کی صورت ہو جائے گی۔ اس صورت میں اس سے دیت لی جائے گی۔

قرآن نے اس کی حقیقت کے باوجود کہہ دیا ہے۔ وما هم بضارين به من احد الا باذن الله۔ بعض وقت ایک چیز کی حقیقت ہوتی ہے مگر شریعت اسے فضول سمجھ کر روک دیتی ہے کیونکہ اس کا بُرا اثر پڑتا ہے جیسا کہ آج کل علماء وعظ کرتے ہیں۔ بہت سی چیزوں کا انکار کر دیتے ہیں تاکہ لوگوں کے عقائد نہ بگڑ جائیں۔

ملک ختان کا ظہور ہرقل نے کہا کہ ملک ختان ظاہر ہو چکا ہے۔ ہرقل نے دریافت کیا کہ اس زمانے میں ختنہ کون کرتا ہے۔ اس نے کہا یہودی کرتے ہیں اور تو کوئی نہیں کرتا۔ اس نے کہا کہ یہودی ہمارے ہاں قلیل تعداد میں ہیں۔ فرمان جاری کر دو کہ ملک میں جہاں کہیں یہودی نظر آئے قتل کر دیا جائے۔ اس طرح باہمی مشورے کر رہے تھے کہ ہرقل کے ساتھ ایک آدمی لایا گیا جسے ملک غسان نے بھیجا تھا۔ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق خبر دیتا تھا۔ یہ واقعہ آپ کے مکتوب گرامی کے پہنچنے سے پہلے کا ہے۔ جب اس نے خبر دی تو درباریوں سے کہا کہ جاؤ دیکھو مختون ہے یا نہیں۔ انہوں نے جا کر دیکھا تو مختون پایا۔ اس سے پوچھا کہ کیا عرب ختنہ کرتے ہیں۔ اس نے کہا ہاں کرتے ہیں۔ اب ہرقل کو یقین ہو گیا کہ اس امت کا بادشاہ یہی ہے۔ یعنی اب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حکومت ہو گی۔ اس کے بعد ہرقل نے رومیہ میں اپنے ایک ساتھی کو لکھا۔ یہ شخص علم و معرفت میں ہرقل کا ہم پلہ تھا۔ ہرقل یہ خط لکھ کر حمص چلا گیا۔ زہری نے یہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خط کا ذکر چھوڑ دیا ہے۔ کیونکہ پہلے ابو سفیان کے واقعہ میں ان کا ذکر آ چکا ہے۔ ہرقل حمص کی طرف شائد اس لئے چلا گیا کہ اس کا ارادہ آگے قسطنطنیہ وغیرہ کی طرف جانے کا ہو گا۔ وہ اس انتظار میں رہا کہ اس کے دوست کا جوابی خط موصول ہو جائے گا۔ بعض نے اس کے دوست کا نام ضغاطر بتایا ہے۔ ہرقل کا جب اس کے پاس خط پہنچا تو اس نے کہا کہ واقعی وہ نبی ہے اس نے عیسائیوں کا لباس اتار دیا اور دوسرے کپڑے زیب تن کر لئے اور کلمہ شہادت اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمد الرسول الله پڑھ لیا۔ رومیوں کو جب اس کے مسلمان ہونے کا علم ہوا تو انہوں نے اسے قتل کر دیا۔ قتل کی وجہ یہ بتائی کہ اس نے اپنا مذہب چھوڑ دیا ہے اور واجب القتل ہو گیا۔ قتل ہونے سے پہلے اس نے ہرقل کے خط کا جواب بھیج دیا تھا۔ جب عمل کا وقت آیا تو اسے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔

بعض کا خیال ہے کہ ایسا ہی میں ہرقل کو اس کے قتل کی خبر پہنچ گئی تھی۔ ایک اور شخص رومیہ میں قیام پذیر تھا اسے بھی ہرقل نے خط لکھا تھا اس کا جواب حمص میں موصول ہوا۔ ضغاطر جو مذہبی پیشوا تھا۔ بڑا اثر و رسوخ والا تھا کے قتل سے ہرقل نے اندازہ لگایا کہ جب ایسے بااثر مذہبی پیشوا کو قتل کرنے میں ذرا تامل اور پس و پیش نہیں کیا گیا تو میری حیثیت ہی کیا ہے اگر میں نے ایسا اقدام کیا تو مجھے بھی فوراً قتل کر دیا جائے گا۔

ہرقل کے صاحب کی جانب سے خط موصول ہوا اس کا جواب ہرقل کی رائے سے موافق تھا۔ اس میں لکھا تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پیدا ہو چکے ہیں یا یہ لکھا تھا کہ آپ نبی ہیں۔ حمص میں انہوں نے ایک اسمبلی ہال بنایا ہوا تھا۔ اس میں ہرقل نے عظمائے روم کو مدعو کیا۔ یہ لوگ آ گئے اور ہرقل کی اجازت سے ہال میں داخل ہوئے اور حکم دے دیا کہ تمام دروازے بند کر دیئے جائیں۔ تعمیل حکم میں سب دروازے بند کر دیئے گئے اور خود اوپر کی گیلری میں چڑھ گیا جو محفوظ مکان نما تھی۔ وہیں سے اس نے نیچے جھانک کر یہ الفاظ کہے (شاید اسے بھی قتل کا اندیشہ تھا اور ڈر رہا ہے) اے جماعت روم کیا تمہارے لئے فلاح اور بھلائی ہے یعنی کامیاب و کامران ہونا چاہتے ہو۔ اگر تمہیں اس نعمت کی ضرورت ہے تو اس نبی کی اطاعت کرو۔ اگر اپنی اور اپنے ملک اور اپنے ابناء ملک و قوم کی رشد و ہدایت اور فلاح و بہبود مطلوب ہے تو اس نبی کی وقت ضائع کئے بغیر بیعت کر لو۔

ہرقل کی یہ بات سن کر سب لوگ وحشی گدھوں کی طرح متنفر ہو کر دروازوں کی جانب بھاگے دروازے احتیاطی مصلحت کے پیش نظر پہلے ہی بند کر دیئے گئے تھے۔ اگر دروازے کھلے ہوتے تو ضرور بغاوت رونما ہو جاتی۔ لیکن راہ فرار مسدود پا کر واپس ہال میں آنے پر مجبور ہو گئے یہ ہرقل کی حکمت عملی تھی ورنہ مخالفت اور بغاوت کا طوفان کھڑا ہو جاتا۔

ہرقل نے جب ان کی نفرت کی اس قدر شدت دیکھی تو ان کے ایمان سے مایوس ہو گیا۔ تو اس نے حکم دیا کہ انہیں واپس لاؤ۔ وہ واپس ہال میں جمع ہو گئے تو ہرقل نے اس طرح خطاب کیا۔

میں نے تمہارے ایمان کا امتحان کیا تھا کہ تم لوگ اپنے ایمان میں کتنے پکے ہو اور تمہارے ایمان میں کتنی پختگی ہے۔ جب ہرقل نے یہ بات کہی تو ان کا ہیجان اور جوش ذرا سرد پڑ گیا اور انہوں نے سمجھ لیا کہ یہ تو ہمارے موافق ہی ہے لہذا پھر اس کے تابع ہو گئے یہاں سَجَدُوْا کا لفظ آیا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ تابع فرمان ہو گئے۔ ورنہ اصطلاحی معنی میں تو سجدہ کرنا منع ہے اس لئے یہاں اصطلاحی معنی مراد نہیں ہیں۔ تورات میں بھی اس کی ممانعت ہے۔

شیطان اور حضرت عیسیٰ میں مکالمہ

انجیل میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ شیطان حضرت مسیح علیہ السلام کو بہت اونچے پہاڑ پر لے گیا اور کہنے لگا دیکھو سارا جہاں کیسا خوش منظر نظر آ رہا ہے تم مجھے سجدہ کرو سارا جہاں تمہارے حوالہ کر دوں گا۔ مسیح علیہ السلام نے کہا تم شیطان معلوم ہوتے ہو۔ کیونکہ توراۃ میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو سجدہ مت کرو۔ پھر شیطان کہنے لگا اچھا وہاں لکھا ہے کہ میں اپنے بندے کی حفاظت کروں گا۔ یہاں سے ذرا نیچے گر کر دیکھو خدا تمہاری حفاظت کس طرح کرتا ہے اور کرتا بھی ہے یا نہیں انہوں نے کہا ہاں یہ بھی تو لکھا ہے کہ خدا کا امتحان مت کر۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سجدہ سے اتباع مراد ہوگا اگر ہرقل انجیل پر

عامل تھا اور اگر وہ مسیح علیہ السلام کو خدا ہی سمجھتا تھا جیسا کہ عیسائی مسیح علیہ السلام کو سمجھتے ہیں اور خدا کو سجدہ جائز ہے لہذا مسیح کو سجدہ جائز ہے۔ حالانکہ ایک شخص مسیح علیہ السلام کے پاس آیا تھا اس نے ان کو سجدہ کیا۔ مسیح نے کہا تم مجھے سجدہ کیوں کرتے ہو۔ سجدہ تو صرف ایک اللہ تعالیٰ کو کرنا جائز ہے۔

ایک دفعہ عیسائیوں سے مناظرہ ہوا۔ پادری عبدالحق نے اس سجدہ کا جواب یہ دیا۔ کہ مسیح نے اس شخص کو یہ کہا تھا کہ تم جب مجھے خدا نہیں مانتے تو سجدہ کیوں کرتے ہو۔ پہلے خدا مانو پھر سجدہ کرو یہ تو احمقانہ تاویل ہے۔ تاویل تو ہر چیز کی ہو سکتی ہے۔

فسجدوا لہ۔ پھر انہوں نے سجدہ کیا اور راضی بھی ہو گئے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہرقل صحیح طور پر نہ مانتا ہو جیسا کہ بادشاہ ہوتے ہیں اور سجدہ کرواتے ہیں کئی مسلمان بادشاہ بھی ایسے گزرے ہیں جو سجدہ کرواتے تھے۔

فکان ذالک آخر شان ھرقل کہتا ہے کہ یہ ہرقل کا آخری حال تھا۔ یعنی ملک پر طمع کر لیا اور مسلمان نہ ہوا۔ بعض کہتے ہیں کہ مسلمان ہو گیا تھا۔ اگر اسلام کی حقیقت صرف قلبی تصدیق ہی ہے پھر تو اسے مسلمان ہونا چاہیئے۔ پھر اقرار بھی ساتھ ہے آپ کا وہ احترام بھی کرتا ہے۔ زبان سے بھی اِنّہٗ نبیٌ کہہ رہا ہے اور یہ بھی کہہ رہا ہے کہ اس امت کا بادشاہ ظاہر ہو گیا ہے خلاصہ یہ ہے کہ آپ کو نبی بھی مانتا ہے، دل میں تصدیق بھی۔ طبیعت میں احترام بھی ہے۔ مگر حکومت اور ملک کے لالچ اور طمع کی خاطر اسلام میں داخل نہیں ہوا گویا اسلام میں داخل ہونا الگ چیز ہے۔ اسلام کو صحیح سمجھنا اور اور اس کی صحت کا اقرار کرنا ان دونوں سے اسلام میں داخل نہیں ہوتا۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ آج کل ایک تحریک چل رہی ہے ایک آدمی زبان سے کہتا ہے کہ یہ تحریک بالکل صحیح ہے۔ دل سے مانتا بھی ہے کہ تحریک صحیح ہے مگر اتنا ماننے اور اتنا کہنے سے تحریک میں داخل تو نہیں ہو جاتا۔ اور نہ کوئی اسے تحریک کا فرد تسلیم کرتا ہے۔ تحریک میں داخل ہونے کے لئے کسی اور چیز کی ضرورت ہے اور وہ یہ ہے کہ اس تحریک کے منشور، طریق کار کو صحیح سمجھ کر عملاً اس میں حصہ لے اور ان خطوط پر حصہ لے جو قائدین تحریک یا ان کا نمائندہ جس طرح بتائے۔ بصورت اول تحریک کا رکن متصور نہیں ہو گا۔

اسلام و ایمان کی امتیازی علامت کے تعین میں اختلاف پڑ گیا ہے۔ محدثین کہتے ہیں وہ عمل ہے متابعت ہے۔ اس لئے عمل و متابعت ناگزیر ہے اس کے بغیر مسلمان نہیں ہو سکتا۔ ورنہ ہرقل کو مسلمان ہو جانا چاہیئے تھا۔ اسی طرح ابو طالب بھی مانتا ہے کہ یہ دین تمام ادیان سے بہتر ہے کہتا ہے۔ لولا الملامۃ او حذار مسبۃ ؛ لوجدتنی سمحا بذاک مبینا۔ پھر تو ابو طالب بھی مسلمان متصور ہونا چاہیئے۔

حافظ نے لکھا ہے کہ جنگ تبوک میں بھی یہی ہرقل تھا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے میں

فوجیں لے کر آیا تھا۔ آپ نے اسے لکھا کہ مسلمان ہو جاؤ۔ اس نے کہا میں مسلمان ہوں۔ آپ نے فرمایا جھوٹ بولتا ہے۔ نصرانیت پر ہے۔ اس کا سفیر رسالت مآب کی جناب میں آیا تھا۔ آپ نے فرمایا تھا کہ جو خط میں نے لکھا ہے اگر وہ تمہارے پاس رہے گا تو تمہارے ساتھ لڑائی کوئی نہ کر سکے گا۔ دوسری اقوام پر تمہارا غلبہ ہو گا۔

آپ کے مکتوب سے محدثین کے کام کی اہمیت واضح ہوتی ہے

اب اس مکتوب گرامی کی نقل شائع ہو چکی ہے اس کے الفاظ بخاری سے ملتے جلتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محدثین نے حدیث کی کتنی کوشش کی ہے۔ سند کے ذریعہ سے جو باتیں انہوں نے نقل کی ہیں خط میں بعینہٖ وہی پائی گئی ہیں۔

دو یہودیوں کا قصہ بھی اسی طرح ہے کہ وہ آپ کے پاس آئے اور انہوں نے آیات بینات کے متعلق سوال کیا۔ آپ نے اس کا جواب دیا۔ انہوں نے کہا نشهد انك نبیؐ۔ آپ نے فرمایا فما یمنعکما ان تسلما۔ پھر مسلمان ہونے میں کیا رکاوٹ کیا ہے۔ محض اقرار سے ان کو مسلمان قرار نہیں دیا۔ یہ اقرار تو اور یہودی بھی کرتے ہیں ان کی معرفت کا قرآن نے ذکر کیا ہے یعرفونه کما یعرفون ابناءهم اس کے باوصف اسلام میں داخل نہیں ہوئے تھے۔ فلما جاءهم ما عرفوا کفروا به فلعنة الله علی الکافرین۔ کفر بھی ہے اور معرفت بھی۔ ہرقل کی حدیث گویا برزخی حدیث ہے۔ مطلب یہ ہے اس کا تعلق کتاب الایمان سے بھی ہے اور وحی کے ساتھ بھی۔ اور آخر ما کا لفظ لا کر بخاری نے اشارہ بھی کر دیا بدا الوحی کو یہاں عقلاً شامل ہے۔ بہرحال معلوم یہ ہوا کہ اصل چیز عمل ہے جس سے مسلمان ہونے کا واضح ثبوت ملتا ہے۔ جیسا کہ تحریک کی مثال سے واضح کیا گیا ہے۔ ایک دوسری مثال سے بھی اس کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے بنفشہ بڑا ملین ہے محض اتنا کہنے سے تو تلیین نہیں ہو جاتی جب تک اسے استعمال نہیں کرے گا۔ اسی لئے محدثین نے عمل کو اصل چیز قرار دیا ہے اور دوسرے لوگ نے التزام کہا ہے۔ امام احمد بن حنبل نے انقیاد للمتابعت کا نام ایمان رکھا ہے۔ انقیاد اصل میں عمل ہی کا نام ہے۔ عمل ہو گا تو انقیاد ہو گا۔ ورنہ انقیاد کے کیا معنی۔

آج کل اقرار باللسان وتصدیق بالقلب کا جملہ زبان زد عام ہے امام ابو حنیفہ کا مذہب معروف تھا لوگوں میں عام طور پر اسی کا چرچا ہے اسی لئے عوام یہ کہہ دیتے ہیں چھوٹی چھوٹی سی کتابیں جو لکھی جاتی ہیں یہ سب ان کی ترجمانی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اہل سنت کی ترجمانی کس طرح ہوتی ہے۔ آئمہ اہل سنت بہت ہیں۔ مثلاً امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبل، امام مالک اور سفیان ثوری وغیرہ۔ ان کا مذہب یہ ہے کہ قول و عمل کا نام ایمان ہے۔ جیسا کہ امام بخاری کہتے ہیں۔ اسی لئے ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ لوگوں نے

امام ابوحنیفہ کی مخالفت کی ہے اس مخالفت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ انہوں نے صحابہ، تابعین کے متفقہ مسئلہ میں ایک نئی بات کہی ہے کہ ایمان دراصل تصدیق بالقلب یا تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان دونوں کا نام ہے۔ ان کے دو قول ہیں جو محققین ہیں وہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کا قول صرف تصدیق بالقلب ہے۔ امام ابوحنیفہ کا مشہور مذہب یہی ہے اقرار کو تصدیق کی طرح نہیں سمجھتے۔ کبھی کبھی اکراہ کی شکل میں ساقط بھی ہو جاتا ہے۔ اصل تصدیق ہی باقی رہ جاتی ہے۔ خلاصہ مطلب یہ ہوا کہ تصدیق کے ہوتے ہوئے بھی انسان مسلمان نہیں ہوتا۔ جب تک اس مذہب میں داخل نہ ہو۔ داخلہ ضروری ہے۔

مسئلہ ایمان ساری شریعت کی بنیاد وحی پر ہے آگے ایمان۔ ایمان کے متعلق جو اختلاف پڑ گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کے لئے تین چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ کچھ دل کے افعال ہیں اور کچھ زبان کے اور باقی کچھ دیگر اعضا کے ہیں یعرفونہ کما یعرفون ابناءھم سے معلوم ہوتا ہے کہ محض معرفت کافی نہیں وجحدوا بھا واستیقنتھا انفسھم ظلما وعلوا۔ لقد علمت ما انزل ھولاء الا رب السموٰت والارض بصائر علم تو اسے تھا استیقنتھا انفسھم اگر ایمان علم یقین کا نام ہو پھر تو ان سب کو مومن ہونا چاہیئے۔ حالانکہ کافر ہیں۔ اسی طرح دوسری آیات بھی ہیں۔ قالوا امنا بافواھھم ولم تومن قلوبھم دل کا ذکر قرآن مجید نے بار بار کیا ہے۔ ولما یدخل الایمان فی قلوبکم۔ اولٰئک کتب فی قلوبھم الایمان۔ دل میں ایمان کا ہونا ضروری ہے اور زبان سے اقرار بھی لازمی ہے۔ بعض یہودی اقرار نہیں کرتے تھے۔ وان فریقا منھم لیکتمون الحق وھم یعلمون۔ کتمان حق ہے اقرار نہیں کرتے۔ اقرار بھی ضروری ہے۔ ہرقل اور ابوطالب اقرار کرنے کے باوجود مسلمان نہیں ہوئے اور نہ معرفت کے باوصف یہودی مسلمان ہوئے۔ پھر وہ کیا چیز ہے جس سے انسان مومن یا مسلمان بنتا ہے تو وہ چیز یہی ہے۔ انما المومنون الذین امنوا باللہ ورسولہ ثم لم یرتابوا وجھدوا باموالھم وانفسھم فی سبیل اللہ اولٰئک ھم الصادقون۔ قرآن مجید کی ان آیات کو حصر کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ انما المومنون الذین امنوا باللہ ورسولہ واذا کانوا معہ علی امر جامع الآیہ ان الذین یستاذنونک اولٰئک الذین یومنون باللہ ورسولہ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عمل کا ہونا ضروری ہے اس طرح دوسری آیات ہیں۔ انما المومنون الذین اذا ذکر اللہ وجلت قلوبھم واذا تلیت ایاتہ زادتھم ایمانا وعلی ربھم یتوکلون۔ الذین یقیمون الصلوٰۃ ومما رزقنٰھم ینفقون اولٰئک ھم المومنون حقا۔ صحیح طور پر یہ مومن ہیں۔ لا تجد قوما یومنون باللہ والیوم الاخر یوادون من حاد اللہ ورسولہ ولو کانوا اباءھم او

ابناءھم او اخوانھم او عشیرتھم اولئک کتب فی قلوبھم الایمان الایۃ اور ایک مقام پر ہے۔ اولئک الذین صدقوا و اولئک ھم المتقون۔ ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الکافرون ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الظلمون۔ و من لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الفاسقون۔ اس طرح کے الفاظ قرآن نے بیان کئے ہیں۔ یہ تمام آیات بتاتی ہیں کہ واقعی ایمان کے لئے عمل کا ہونا ضروری ہے۔ پھر دوسری طرف دیکھو، نجات کے لئے صرف اتنا کہہ دیا ہے کہ شرک نہیں ہونا چاہیئے۔ اس کے علاوہ اگر دوسرے گناہ ہوں تو وہ قابل معافی ہیں۔ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ و یغفر مادون ذالک لمن یشاء ومن یشرک باللہ فقد افتریٰ اثما عظیما۔ ومن یشرک باللہ فقد ضل ضلالا بعیدا۔ شرک کے علاوہ ہر گناہ قابل معافی ہے۔ زنا۔ چوری۔ مے خوری۔ ترک نماز۔ ترک زکوٰۃ وغیرہ۔ ادھر قرآن مجید کی یہ آیت آگئی۔ اسی سے مختلف گروہ ہوگئے۔ کسی نے وہ آیات دیکھیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کے لئے اعمال کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیات سے معلوم ہوتا ہے اور احادیث بھی ان کی تائید کرتی ہیں لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مومن۔ لا ایمان لمن لا امانۃ لہ ولا دین لمن لا عھد لہ خارجی اس طرف چلے گئے کہ ایمان سے خارج ہو جاتا ہے اور کافر ہو جاتا ہے۔ معتزلہ نے کہا کہ جب ایمان سے خارج ہو گیا اور بین المنزلتین ہو گیا۔ لا مومن ولا کافر۔ بلکہ فاسق۔ کیونکہ اب تک مرتکب کبائر کے متعلق جو فیصلہ کیا گیا ہے وہ یہ ہے اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے ہیں۔ جنازے پڑھتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کافر بھی نہیں تو مومن بھی نہیں جیسا کہ قرآن کہتا ہے وہ بین المنزلتین ہے۔ خوارج کہتے تھے۔ نہیں کافر ہے۔ اہل قبلہ ہونے کے باوجود اس کو کافر کہا جا سکتا ہے اس کی سزا وہی ہے جو کافروں کی ہے۔ اہل سنت نے اس آیت کو دیکھ لیا ہے۔ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ و یغفر ما دون ذالک لمن یشاء۔ شرک اللہ تعالیٰ معاف نہیں کرتا۔ اس کے علاوہ جتنے گناہ ہیں۔ مثلاً ترک صلوٰۃ، ترک زکوٰۃ وغیرہ گناہ ہیں شرک تو نہیں ہے۔ اسی طرح زنا، چوری، شراب وغیرہ بھی گناہ ہیں اہل سنت کے تمام فرقے اعمال کو ضروری سمجھتے ہیں اس لئے وہ کہتے ہیں کہ یہ قابل معافی جرائم ہیں۔ نماز کا ترک۔ زکوٰۃ کا ترک۔ روزے کا ترک، حج کا ترک، وغیرہ من مات وھو یعلم انہ لا الٰہ الا اللہ دخل الجنۃ۔ (مسلم) جو شخص لا الٰہ الا اللہ جانتا ہے تو وہ جنت میں داخل ہو جائے گا۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ صرف لا الٰہ الا اللہ جانتا بلکہ بعض روایات میں انی رسول اللہ بھی آیا ہے اس روایت میں ذرا اختصار ہے گویا لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کا قائل ہو۔ وہ جنت میں داخل ہو جائے گا۔ اس لئے تمام روایات کو جمع کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اعمال ضروری ہیں۔ لیکن نجات عن

الخلود کے لئے ضروری نہیں۔ آخر کار رہائی ہو جائے گی۔

ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ ایمان اولی کے لئے ضمانت دیتا ہے گویا قرآن نے مومن کے لئے یہ وعدہ کیا ہے کہ وہ دوزخ میں نہیں جائیں گے۔ تمام دلائل پر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ وہی لوگ دوزخ میں نہیں جائیں گے جو تمام فرائض کو ادا کریں اور تمام کبائر سے اجتناب کریں۔

احناف عمل کو لازم قرار دیتے ہیں اور دوسرے جز کہتے ہیں یہ ایک قسم کا نزاع لفظی ہے البتہ مرجیہ کہتے ہیں کہ عمل نہ ایمان کا جز ہے اور نہ لازم صرف تصدیق کا نام ایمان ہے یا تصدیق اور اقرار دونوں کا نام ہے یا صرف اقرار کا نام ہے یا صرف معرفت کا نام۔

حافظ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ مرجیہ کے تین قول ہیں۔ ایک یہ کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہے اور بعض کا ایک قول یہ ہے کہ تصدیق اور اقرار دونوں کا نام ہے اور بعض کہتے ہیں کہ صرف اقرار کا نام ایمان ہے۔

ایمان: مرکب ثلاثی عینی نے ایمان پر جو بحث کی ہے وہ سمجھنے کے لئے کافی ہے۔ بعض تو ایمان کو بسیط مانتے ہیں اور بعض مرکب ثنائی مانتے ہیں اور بعض مرکب ثلاثی مانتے ہیں — بسیط کہنے والوں کے پھر تین قول ہیں۔ ایک معرفت ایک تصدیق اور ایک اقرار۔ تصدیق اور اقرار کا مسئلہ تو احناف کا ہے۔ بعض مرجئہ بھی اس کے قائل ہیں۔ تاہم دونوں کے مسلک میں فرق ہے۔ حنفیہ تو اسلام کے لئے التزام متابعت کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ مرجئہ اسے ضروری قرار نہیں دیتے — مرکب ثنائی کے بارے میں ایک قول تو احناف کا ہے۔ یعنی تصدیق اور اقرار۔ ایک قول امام ابو حنیفہ کا معرفت کا بھی ہے یعنی معرفت اور اقرار۔ بالفاظ دیگر اخلاص اور اقرار۔ گویا دل کے ساتھ تعلق ہوا۔

محدثین معتزلہ اور خوارج تصدیق قول اور عمل تینوں کو ایمان قرار دیتے ہیں۔ حافظ نے نقل کیا ہے کہ باوجود ان تینوں باتوں کے ماننے کے امام شافعی یہ بھی کہتے ہیں۔ والمخل بالعمل فاسق والمخل بالتصدیق منافق۔ والمخل بالقول کافر۔ ظاہری طور پر ایمان لایا ہے۔ دل میں تصدیق نہیں تو وہ منافق ہے۔ اگر اقرار نہیں کرتا تو کافر معاند ہے اور اگر اس کا دل بھی اقرار نہیں کرتا اس صورت میں وہ مکذب ہو جائے گا۔ اور جاحد ہو گیا — کفر کی بھی اقسام ہیں۔ جب ایمان کی تین شرطیں ہیں تو کفر کی بھی تین قسمیں ہو جائیں گی۔ عمل کوتاہی کا مرتکب فاسق۔ تصدیق میں کوتاہی کا مرتکب منافق۔ اقرار نہیں کرتا کفر معاند ہو گیا۔ اسی طرح تصدیق اور اقرار دونوں نہیں وہ بھی مکذب میں داخل ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا۔ یہ کفر عناد ہے جس طرح ابلیس کا کفر ہے۔ اللہ تعالیٰ کو مانتا ہے اقرار بھی کرتا ہے۔ لیکن اللہ کا حکم نہیں مانتا۔ اس میں ۱ بار پایا گیا۔ مطلب یہ

ہوا کہ جس ترکِ عمل میں انکار آجائے وہ کفر ہو جاتا ہے۔ من کسب سیئۃ واحاطت بہ خطیئتہ احاطہ خطیئہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ سیئہ کو سیئہ ہی نہ سمجھے۔ اس صورت میں وہ کافر ہو جاتا ہے۔ اولئک اصحٰب النار ھم فیھا خلدون۔

تصدیق کی بحث اس لئے اس مسئلہ میں پہلے بحث تصدیق پر ہونی چاہیے۔ کہ تصدیق کیا ہے اہل منطق علم کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں۔ ایک تصدیق اور دوسرا تصور۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ تصدیق اور تصور دونوں علم کی قسمیں ہیں۔ بعض کہتے ہیں علم صرف تصور کا نام ہے۔ تصدیق علم نہیں۔ لواحق ادراک میں سے ہے۔ اس لئے منطقی لوگ تصور اور تصدیق کی تقسیم دو طرح کرتے ہیں علم تصور ہے یا تصدیق ہے۔ علم یہاں کیا ہے۔ صرف ادراک تصور ہے یا تصور مع الحکم ہے گویا تصور کی بھی دو قسمیں بنا دیں۔ ایک تصور ساذج اور دوسرا وہ تصور جو مع الحکم ہے۔ وہ حکم کو لواحق ادراک سمجھتے ہیں۔ یہ بھی نزاع دراصل لفظی ہی ہے۔ کیونکہ اگر علم کے معنی صورت حاصلہ کے کئے جائیں اور اس صورت میں اس کی تقسیم کی جائے یعنی صورت کی تصور اور تصدیق کی جانب۔ پھر تو تصدیق ادراک ہو گیا۔ اور اگر تقسیم اس طرح کی جائے کہ علم کی حقیقت ہی اور بیان کی جائے اور علم کے معنی صورت حاصلہ کے لئے جائیں۔ اس کے بعد کہا جائے کہ اس صورت حاصلہ کے ساتھ حکم ہو۔ تب تو اس کا نام تصدیق ہے اگر نہ ہو تو تصور ساذج ہے۔ پھر یہ لواحق ادراک سے ہو گیا۔ صورت حاصلہ کو دو قسموں میں تقسیم کر دیا جائے۔ گویا وہ بھی ایک یقینی صورت ہی ہے۔ اس صورت میں تو صورت حاصلہ کی تقسیم ہو گئی۔ اور یقین، شک اور وہم ان تین چیزوں کو بعض علم نہیں کہتے بلکہ صورت حاصلہ کو علم کہتے ہیں اور یہ صورت حاصلہ نہیں بلکہ اس کے بعد لاحق چیز ہوتی ہے جیسا کہ سرور وغم لاحق ہوتا ہے۔ یقین وہم، تمنی، ترجی بھی اسی طرح کی چیزیں ہیں۔

علم کا معنی علم کے معنی میں بھی اختلاف ہے۔ ایک معنی تو صورت حاصلہ کا ہے اور ایک معنی وہ ہے جو متکلم میں منقول ہے۔ یعنی حالتِ ادراکیہ۔ حالتِ ادراکیہ کی تقسیم تصور کی طرف کی جائے یا تصدیق کی طرف وہ تو پھر علم ہی ہو گا۔ کیونکہ حالت ادراکی یقین ہے۔ کسی مفرد چیز کا جو علم آتا ہے وہ بھی حالتِ ادراکی ہے۔ صورت حاصلہ کے معنی کئے جائیں اور نام حالتِ ادراکی رکھا جائے یقین تو پھر لواحق ادراک سے ہو جائے گا۔ لواحق ادراکی سے کہنا یا ادراک سے کہنا محض لفظی نزاع ہے جیسا کہ میر زاہد نے لکھا ہے۔ آگے اس کی تحقیق بحر العلوم نے کی ہے۔

بہر صورت اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے میں ایک مثال دیتا ہوں۔ مثلاً "زید قائم" جملہ ہے جس وقت کوئی آدمی زید قائم جملہ استعمال کرے اور ہم اس پہ توجہ نہ کریں۔ صرف ذہن میں آیا ہے۔ توجہ اس طرف زیادہ نہ ہو اس کو تخییل کہتے ہیں۔ اگر توجہ کی اور تردد پیدا ہو گیا کہ شائد قائم ہے یا

نہیں اسے شک کہتے ہیں شک اور خیال (تخییل) دونوں کو تصور میں داخل کرتے ہیں۔ حالانکہ علم کا تعلق قضیہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کے بعد اگر ذہن میں زید قائم آگیا ہے۔ زیادہ خیال یہی ہے کہ قائم ہی ہوگا لیکن دوسری طرف بھی خیال چلا جاتا ہے کہ شاید نہ ہو لیکن یہ پہلو کمزور ہے جو راجح خیال ہے اس کا نام ظن ہے۔ دوسرے کا نام وہم ہے۔ وہم کو بھی تصور میں داخل کرتے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جانب مخالف کا بالکل خیال نہ آئے زید قائم میں صرف قائم ہی کا خیال آئے وہم وغیرہ کچھ نہ ہو۔ اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں یا تو نفس الامر کے مطابق ہے یا نفس الامر کے مطابق نہیں۔ نفس الامر کے مطابق نہ ہونے کی مثال یہ ہے کہ تین خدا ہیں اس کو جہل مرکب کہتے ہیں۔ یقین تو ہے۔ کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ اسی طرح ہے جیسا کہ عیسائیوں کا مسیح کے بارہ میں عقیدہ ہے کہ مسیح علیہ السلام خدا ہیں۔ یہ نہیں جانتے کہ میں نہیں جانتا اس کو بھی وہ نہیں جانتے۔ اگر یہ جانتے پھر تو جہل بسیط ہو گیا۔ جہل مرکب یہ ہوتا ہے کہ اپنے یقین پر پکے ہوتے ہیں۔ حالانکہ وہ نفس الامر کے خلاف ہے۔

ہرکس کہ نداند و نداند کہ نداند؛ در جہل مرکب ابدالدہر بماند۔ جہل مرکب ہو گیا۔

نفس الامر کے مطابق کی دو صورتیں ہیں۔ تشکیک مشکک سے زائل ہو جائے تو اسے فلسفی تقلید کہتے ہیں، فلسفی تقلید کو علم کہتے ہیں۔ اگر تشکیک مشکک سے زائل نہیں ہوتی تقلید نہیں ہو گی جب دلائل پختہ کے ساتھ اسے دیکھا گیا ہو مثلاً ایک آدمی نے اپنی آنکھوں سے دیکھ کر آیا ہے دیکھنا اور خود چشم دید مشاہدہ اور چیز ہے اور سننا اور چیز ہے دونوں میں فرق ہوتا ہے تواتر کی شکل اور ہوتی ہے۔ خبر واحد سے کسی چیز کو ماننا تقلید ہی ہوتا ہے عند الفلاسفہ۔ دلائل سے ثابت شدہ چیز ہو یا چشم دید چیز یا لازم ملزوم کی شکل ہو اس طرح تصدیق کی چار صورتیں بن جاتی ہیں ظن، تقلید، یقین اور جہل مرکب۔ آخری درجہ یقین کا ہے جسے اعتقاد، جازم، ثابت، مطابق للواقع۔ اس کا نام یقین ہے جازم کہنے سے ظن خارج ہو گیا۔ ثابت کہنے سے تقلید خارج ہو گئی۔ مطابق للواقع کہنے سے جہل مرکب نکل گیا۔ تہذیب میں اسی کو العلم ان کان اذعانا للنسبة فتصدیق والا فتصور۔ کہا ہے اذعان للنسبة کا یہی معنی کہتے ہیں کہ ذہن میں نسبت تامہ خبریہ کا ادراک اس طرح ہو کہ جانب مخالف بالکل نہ ہو، اگر ہو تو مرجوح ہو اذعان کے یہ معنی ہیں۔ ادراك ان النسبة موجودة۔ بلکہ دوسری جانب خیال ہی نہ ہو۔ اگر ہو تو مرجوح ہو تفتازانی نے اسی کو تصدیق کہا ہے۔

شرعی تصدیق اور منطقی تصدیق میں فرق ہے منطقی تصدیق عام ہے جو زید قائم کے ساتھ ہو جاتی ہے۔ تصدیق شرعی کا تعلق محمد رسول اللہ کے ساتھ ہے۔ کبھی تصدیق کا تعلق نسبت کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی قائل کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی اس کا تعلق کلام کے ساتھ ہوتا ہے۔ کلام کے ساتھ نسبت کا تعلق۔ ایک کلام کے ساتھ مجموعہ ہو محمد رسول اللہ کلام ہے اس کے

ساتھ تعلق ہو۔ یا اس کی نسبت کے ساتھ تعلق ہو اور ایک تعلق متکلم کے ساتھ عام طور پر یہ تعریف کرتے ہیں تصدیق الرسول فیما علم مجیئہ بالضرورۃ۔ یہ تصدیق متکلم کی ہو گئی۔ تصدیق الرسول فیما علم مجیئہ بالضرورۃ۔ رسول کی تصدیق کرنا اس طرح کہ ان چیزوں میں جو بداہتہً ثابت ہیں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم لائے ہیں۔

تصدیق شرعی اور تصدیق منطقی

تصدیق شرعی تصدیق منطقی سے اخص ہے۔ یہاں تصدیق کا تعلق نسبت کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے جیسا محمد رسول اللہ کا جملہ ہے اور متکلم کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ تعریف کرتے ہیں۔ تصدیق الرسول بما جاء بہ بھی کہہ دیتے ہیں اور بما علم مجیئہ بالضرورۃ بھی کہہ دیتے ہیں دونوں میں فرق یہ ہے کہ بما علم مجیئہ بالضرورۃ میں صرف وہی چیزیں داخل ہوں گی جو تواتر کے ساتھ داخل ہیں یا جن پر اجماع ہے کیونکہ یہ یقینی چیزیں ہوتی ہیں اور جس وقت بما جاء کا لفظ ہو تو پھر خبر احاد کو بھی شامل ہو گا۔ لیکن یہ ذہن نشین رہے کہ وہاں یقین نہیں بلکہ ظن غالب ہوتا ہے۔ گویا اس صورت میں تصدیق کا اطلاق ظن غالب پر بھی ہو جاتا ہے۔ متکلمین عام طور پر پہلی تعریف کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اعتقاد میں یقینی چیز کا ہونا ضروری ہے۔

تعریف ویسے ایسی ہونی چاہیئے جو عام ہو یعنی جو چیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اگر وہ تواتر سے ہے پھر تو وہ یقینی ہے اور اس سے یقین ہو جائے گا۔ اگر وہ خبر واحد ہے تو اس سے ظن ہو گا۔ خبر واحد کا مقام یہ ہے کہ وہ مفید للظن ہے اس لئے اس سے ظن ہی حاصل ہونا چاہیئے۔ اگر کوئی دلیل مفید للیقین ہے تو اس سے یقین حاصل ہونا چاہیئے۔ تفتازانی کا خیال ہے کہ ظن خارج ہے اس صورت میں خارج ہو گا جب بما علم مجیئہ بالضرورۃ تعریف کریں گے۔ یعنی جس کا ضروریات دین سے ہونا بالکل عیاں اور ظاہر ہے اور وہ چیز تواتر کے ساتھ ثابت ہے۔ قرآن مجید میں وہ مسئلہ بغیر کسی تاویل کے آگیا ہے اور اس میں تاویل کی گنجائش ہی نہیں۔

قرآن مجید میں بھی بعض الفاظ ایسے ہوتے ہیں جو دلالت کے اعتبار سے قطعی نہیں ہوتے جیسا کہ خفی یا مجمل الفاظ ہیں، مشکل یا متشابہ ہیں۔ البتہ ظاہر، نص، مفسر اور محکم قسم کے الفاظ ہوں تو استدلال بالکل صحیح ہوتا ہے خاص کر مفسر سے۔ اس میں اجمال وغیرہ کا احتمال بھی نہیں ہوتا۔ اگر تواتر کے ساتھ ثابت ہو اور بلحاظ دلالت قطعی طور پر اس میں دلالت کرتا ہو۔ اس مفہوم پر پھر تو یقین حاصل ہو جاتا ہے ورنہ ظن ہو گا۔ جیسا کہ حنفی بہ ربع رأس کے متعلق کہتے ہیں کہ مسح رأس فرض ہے کیونکہ قرآن مجید کی آیت ربع رأس میں صریح نہیں ہے، صرف یہ استدلال کرتے ہیں کہ مسح رأس کا پتہ چلتا ہے کہ بعض سر کا مسح ہے، بعض چونکہ مجمل ہے اس واسطے خبر واحد سے مل کر اس کا مقصد حاصل ہو جائے گا اور

ربع رأس ثابت ہوگیا۔
یہ تو قطع اور ظن سے مل کر (ایک آیت قرآنی اور ایک حدیث رسولؐ) سے مل کر دلیل بنی۔ حالانکہ دلیل قطعی اور دلیل ظنی دونوں مل کر دلیل ظنی بنتی ہے۔ والنتیجۃ تتبع الاخس الارذل۔ اگر دونوں قطعی ہوں پھر تو الگ بات ہے۔ اگر ایک قطعی اور ایک ظنی ہو تو دونوں کا مجموعہ دلیل ظنی ہوتا ہے۔ بعض چیزیں اگر دلالت سے ثابت ہوں مثلاً خفی ہو تو ظنی چیز بن جاتی ہے۔
بہرحال جن لوگوں کا خیال یہ ہے کہ تصدیق سے مراد شرعی نہیں بلکہ منطقی تصدیق مراد ہے لیکن اس سے ذرا اخص ہے اس طرح جہل مرکب نکل جائے گا۔ اشعری متکلمین وغیرہ کہتے ہیں کہ عقائد میں دلیل قطعی ہونی چاہیئے۔ اس طرح وہ ظن کو بھی خارج کر دیتے ہیں۔ جس طرح آج کل حنفی بھی کہہ دیتے ہیں کہ عقائد میں دلیل قطعی ہونی چاہیئے۔ یہ کوئی عام مسئلہ نہیں ہے۔ دلیل قطعی ہو تو یقین ہو جائے گا۔ اگر دلیل ظنی ہو تو ظن ہو جائے گا۔ اس لئے یہ جواب ایسا کوئی معقول جواب نہیں ہوتا۔ دراصل یہ بات کہنی چاہیئے کہ حدیث دلیل صحیح ہے یا غلط ہے اگر وہ دلیل ضعیف ہے یا منکر روایت ہے یا موضوع ہے تو پھر اس سے استدلال نہیں ہونا چاہیئے۔ اگر اس کی سند صحیح ہے اگرچہ تواتر کے درجہ کو نہیں پہنچی۔ جو اس کا مقام ہے۔ اس کے مطابق علم کی نوعیت حاصل ہو جائے گی۔ ظن ہی سہی علم تو حاصل ہو جائے گا۔ ظن بھی تو علم ہی ہے شک تو نہیں۔ ظن کا درجہ بہرحال اس سے اوپر ہی ہے جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ قرآن مجید نے ظن کو علم سے تعبیر کیا ہے اور ظن غالب پر حکم بھی مرتب کیا ہے۔ فان طلقها فلا جناح علیهما ان یتراجعا ان ظنا ان یقیما حدود الله۔ ایک عورت کو تین طلاقیں ہو چکی ہیں۔ دوسرے مرد سے نکاح کر لیا اس نے بھی اپنی مرضی سے طلاق دے دی اب سابقہ شوہر سے نکاح کرنا چاہتی ہے۔ اس مقام پر اللہ تعالیٰ نے ان ظنا ان یقیما حدود الله فرمایا ہے کہ اگر دونوں کو اس بات کا ظن ہو کہ حدود اللہ کو قائم کریں گے تو کوئی حرج اور مضائقہ نہیں کہ دونوں دوبارہ نکاح کر لیں۔ ظاہر ہے یقین تو نہیں ہو سکتا کہ حدود اللہ کو قائم کریں گے ظن ہی ہو سکتا ہے۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے ظن پر حکم مرتب کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ احکام ظن پر بھی مرتب ہوتے ہیں۔ دوسرے مقام پر ارشاد ربانی ہے۔ فان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الی الکفار۔ یعنی عورتوں کا امتحان کر لو کہ کسی دنیوی لالچ کے زیر اثر تو نہیں آئیں۔ یہ خیال لے کر آئیں کہ خاوند اچھا ہے۔ صاحب ثروت ہے۔ دولت کی ریل پیل ہے۔ نکاح میں زیادہ پیسے مل جائیں گے عیش و عشرت سے زندگی گذرے گی۔ یا یہ خیال لے کر آئیں کہ دین حاصل ہوگا۔ آزادی سے دین پر عمل کر سکیں گی۔ ظاہر ہے اس امتحان سے قطع تو ہو ہی نہیں سکتا۔ ظن ہی ہوگا۔ یہاں سے بھی ظن غالب کو علم سے تعبیر کیا ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ ایمان میں ظن اور یقین دونوں داخل ہیں۔

ظن کی بحث

اللہ تعالیٰ کے وجود کے متعلق، اللہ تعالیٰ کی ذات کے متعلق، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے متعلق ظن نہیں ہونا چاہیئے۔ ان میں اگر تردد ہو گیا تو اسے منافق کہتے ہیں۔ تردد ہو یا ظن غالب ہو۔ وہ مسلمان نہیں ہو سکتا۔ جب تک یقین کامل نہ ہو۔ یقین بالکل صحیح ہونا چاہیئے۔ اس لئے بعض ظن کو نکال ہی دیتے ہیں۔ یقین ہونا چاہیئے خواہ وہ یقین استدلالی ہو یا غیر استدلالی یعنی تقلیدی ہو۔ تقلیدی کا مطلب یہ ہے کہ ایک بچہ اپنے والدین کو دیکھتا ہے کہ وہ فلاں بات کے قائل ہیں۔ اور فلاں کام اس طرح کرتے ہیں سمجھدار اور نیک آدمی ہیں عقلمند ہیں جو بات کہہ رہے ہیں اور جس طرح عمل کر رہے ہیں۔ ٹھیک ہی کہتے اور کرتے ہوں گے۔ فلاں مولوی صاحب بھی کہتے ہیں اور بڑے فاضل اور عالم ہیں وہ ایسی بات لغو تھوڑے ہی کہتے ہوں گے۔ اس طرح گویا انسان کو اپنی جگہ یقین سا پیدا ہو جاتا ہے۔ فلاں صاحب ولی اللہ تھے۔ انہوں نے بھی یہی کہا تھا۔ فلاں مسلمان تھا غزالی کی طرح کا صاحب علم و بصیرت تھا وہ بھی اسی طرح کہتا تھا۔ اس طرح کی باتیں بھی ہوتی ہیں۔

غزالی کی بیان کردہ اقسام ایمان

غزالی نے ایمان کی چھ قسمیں بیان کی ہیں۔ ہر شخص کا ایمان ان میں سے کوئی نہ کوئی قسم ضرور ہوتا ہے۔ پہلی صورت یہ ہوتی ہے کہ علم استدلالی ہو اور دلائل اتنے قوی ہوں کہ ان میں کسی شک و شبہ کا احتمال نہ ہو۔ اگر نظری مقدمہ ہے تو اس کو دلیل سے ثابت کیا جائے اس میں اگر کوئی نظری چیز آ جائے تو اس کو بھی دلیل سے ثابت کیا جائے کہ ہر حکم اور ہر مقدمے کی دلیل ذہن میں آ جائے کہ وہ واقعی صحیح ہے اور انسان اس نتیجہ پر پہنچ جائے کہ واقعی اللہ تعالیٰ ہے خداوند تعالیٰ کی ذات کے متعلق کوئی شبہ نہیں۔ اس قسم کی دلیل کے متعلق غزالی کہتا ہے کہ اس قسم کے آدمی بہت کم ہوتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کسی زمانے میں ایک بھی نہ ہو۔

یہ بات انہوں نے عجیب کہی ہے۔ کشف کے ساتھ تو یقین ہو ہی جاتا ہے۔ انہیں معرفت ہو۔ جیسا کہ صوفیوں کا خیال ہے۔ معرفت میں تو مشاہدہ کی ایک شکل ہو جاتی ہے۔ اس میں تو یقین ہو ہی جاتا ہے۔ استدلال میں کچھ نہ کچھ شبہات باقی رہ جاتے ہیں لکڑی کے پاؤں پر چلنے کی بات ہے۔ ذرا مشکل کے ساتھ چلتے ہیں۔ بہر صورت یہ بات کچھ صحیح نہیں ہے کہ ہو سکتا ہے کسی زمانہ میں ایک بھی نہ ہو۔

وجودِ باری تعالیٰ

دنیا میں چیزیں موجود ہیں۔ وہ کہتے ہیں ان کا وجود یقینی طور پر فنا ہو رہا ہے۔ جو چیزیں فنا ہو جائیں وہ حادث ہوتی ہیں معلوم ہوا کہ کسی خاص وقت سے یہ جہان بنا ہے گویا اس کا وجود اپنا نہیں کسی اور سے حاصل کیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ جس سے یہ حاصل کیا ہے اس کا وجود اپنا ہے یا نہیں۔ پھر اس نے جس سے حاصل کیا ہے اس کا اپنا ہے یا نہیں۔ اگر سب کا ہی اس طرح غیر سے حاصل شدہ وجود ہے تو گویا دراصل وہ

فی حد ذاتہ معدوم ہی ہے۔ یہ معدومات کا سلسلہ ہے وجود کہاں سے آگیا ہے۔ اس لئے ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ یہ تو بدیہی بات ہے جیسا کہ سورج نکلا ہوا ہے اب کوئی شخص دلیل سے اس کے طلوع و وجود کو ثابت کرے تو یہ کہیں گے کہ اس کا دماغ خراب ہے۔

اسی طرح خداوند کا ظہور ہے وجود کا ہر ذرہ اللہ تعالیٰ کے وجود پر شہادت دے رہا ہے۔ و فی کل شیئ لہ اٰیۃ۔ تدل علی انہ واحد۔ مسئلہ توحید اور اللہ تعالیٰ کے وجود کا مسئلہ دونوں ہی ایسے ہیں کہ اگر انسان ان میں غور کرے تو معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ واقعی ہے اس واسطے اس کے لئے زیادہ غور و فکر کی ضرورت نہیں ہوتی یہ تو ایک بدیہی چیز ہے ہر چیز کا وجود دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہے اس کا وجود ہے اور اس کا وجود اپنا ہے کسی غیر سے حاصل نہیں کیا ہوا۔ اس کو اللہ کہتے ہیں۔

حدیث نبویؐ میں ہے آپ نے فرمایا کہ میری امت غور و فکر کرتی رہے گی اور کہیں گے کہ یہ چیزیں تو اللہ تعالیٰ نے بنائی ہیں اور اللہ تعالیٰ کو کس نے بنایا ہے۔ جب یہ خیال آئے تو رک جانا چاہیئے اور اللہ تعالیٰ سے پناہ لینی چاہیئے۔ ایک جگہ ہے کہ سورہ اخلاص پڑھی جائے۔ اس لئے بعض انسان وہمی طبیعت کے ہوتے ہیں اور ان کی طبیعت میں شک ہی رہتا ہے۔

ایک آدمی میرے پاس آیا اور کہنے لگا مجھے خداوند تعالیٰ کے بارے میں شبہ ہو گیا ہے۔ میں نے اسے دلیل سے سمجھانے کی کوشش کی اس پر وہ کہنے لگا کہ میں دلائل کا جواب تو نہیں دے سکتا۔ مگر میں سمجھتا ہوں کہ ہو سکتا ہے کہ یہ بات غلط ہو میرے ذہن میں اس کی غلطی نہ آئی ہو۔ ایسے آدمی کو اعوذ باللہ پڑھنی چاہیئے۔ اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگنی چاہیئے اور سورہ اخلاص پڑھنی چاہیئے۔ اس میں دلیل موجود ہے۔ اللہ الصمد۔ اللہ تعالیٰ وہ ہستی ہے جو محتاج الیہ ہے اور غیر محتاج ہے۔ ایسی ہستی کا کائنات میں ہونا ضروری ہے اس میں شبہ کیا ہو سکتا ہے۔

امام غزالی کی یہ بات کہ ہر حکم اور ہر مقدمہ کی دلیل ذہن میں آ جائے کہ واقعی صحیح ہے اس قسم کے آدمی بہت کم ہیں جو اس میں کامیاب ہوں۔ اسی وجہ سے صوفی دوسری طرف چلے جاتے ہیں اگر کسی کو معرفت حاصل ہو جائے وہ تو بہتر چیز ہے شبہ کا احتمال نہیں رہتا۔ اگر اس کا تعلق دل کے ساتھ ہے مگر چونکہ مشاہدہ کی طرح ہوتی ہے۔ اس واسطے شبہ نہیں ہوتا۔ جس طرح آنکھوں دیکھی چیز میں شبہ نہیں ہوتا۔

استدلال اور کشف

استدلال کا اعلیٰ درجہ جو ہے اس سے یقین کامل ہوتا ہے۔ اس میں پورے شرائط محقق ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح کشف میں بھی انسان کو یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ مشاہدہ جب کرے تو اس میں کوئی شک ہی نہیں رہتا۔ مشاہدہ کا امکان بھی

ہے اگرچہ دل کے ساتھ ہی ہے۔ جیسا کہ صوفی کہتے ہیں کہ یہ ایک ایسی قوت ہے جو ہر انسان میں نہیں ہوتی جس قوت کے ساتھ انسان اللہ تعالیٰ کو معلوم کرتا ہے۔ آنکھوں سے دیکھی ہوئی چیز جو حواس سے ہے۔ اسے محسوس کہتے ہیں جو عقل سے معلوم ہو اسے معقول کہتے ہیں۔ اور جو اس قوت سے حاصل ہو جسے قوت ذوقیہ کہتے ہیں اس کا نام معروف ہے۔ صوفی اسے معرفت یا عرفان کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ معرفت سے حاصل شدہ چیز سے سارے شبہات رفع ہو جاتے ہیں۔ اس لئے یہ لوگ معرفت کے علاوہ ہر چیز کو تقلید ہی کہتے ہیں۔ خواہ اس کا استدلال کتنا ہی قوی کیوں نہ ہو۔ حالانکہ یہ بات غلط ہے۔ جس طرح کشف مشاہدہ میں ایک چیز معلوم ہو جاتی ہے اور اس سے یقین حاصل ہو جاتا ہے اسی طرح دلائل عقلیہ سے بھی یقین حاصل ہو جاتا ہے اس میں کوئی شبہ نہیں رہتا۔

دوسری صورت یہ ہوتی ہے۔ علم کلام میں اللہ تعالیٰ کے وجود کے بارے جو دلائل رہیمہ ہیں۔ ان کے ساتھ اس کو یقین ہو جائے۔ چونکہ عام طور پر جو علم کلام پڑھا جاتا ہے اس کے پہلے مسئلہ میں ذرا شبہ ہو جاتا ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے۔ محل حوادث حادث ہوتا ہے۔ تمام چیزیں چونکہ محل حوادث ہیں کوئی ساکن ہے کوئی متحرک ہے۔ سکون جائز الزوال ہے۔ یعنی جو چیز الگ ہو سکے وہ حادث ہوتی ہے۔ سکون بھی حادث حرکت بھی حادث لہذا ہر وہ چیز جو محل سکون اور متحرک ہے حادث ہونی چاہیئے۔ تمام کائنات اسی طرح ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کو ماوراء جاتے ہیں۔ ایسی جگہ جہاں نہ حرکت ہے اور نہ سکون ہے کوئی چیز نہیں۔ کیونکہ سکون بھی اسی چیز کو کہتے ہیں جو حرکت کر سکتی ہو۔ پھر حرکت نہیں کر رہی۔ اللہ تعالیٰ کی ذات میں نہ سکون ہے اور نہ حرکت ہے۔ اس معنی کے ساتھ وہ کہتے ہیں۔ اسی طرح وہ دوسری چیزیں مانتے ہیں۔ جن کو مبادی عالیہ کہتے ہیں ان میں حرکت اور سکون کوئی نہیں۔ ان کے تمام کمالات بالفعل موجود ہیں۔ حالت منتظرہ کوئی نہیں۔

اللہ کے وجود کو کائنات کی کسی چیز پہ قیاس نہیں کیا جاسکتا

علم کلام کی بنیاد شاید صوفیوں کی معرفت پر رکھی ہو۔ اللہ تعالیٰ کی ذات ایسی ہے جو کائنات کے پیچھے ہے اور اسے ہم اس کائنات کی چیز پر قیاس نہیں کر سکتے۔ چنانچہ ابن قیم نے اللہ تعالیٰ کے اس جہان سے الگ ہونے کا جو قیاس پیش کیا تھا۔ اور کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے اور ایک جہت میں ہے۔ کیونکہ اگر دو چیزیں موجود ہوں اور وہ آپس میں حال اور محل بھی نہ ہوں تو ایک کا دوسری کے جہت میں ہونا ضروری ہے۔ متکلمین نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ قیاس وہم ہے گویا اس طرح عالم اور خدا کو ایک مرتبے میں قیاس کر لیا۔ یہ قیاس تو اس وقت ہوتا ہے جب دو چیزیں ایک مرتبے میں ہوں۔ ایک چیز وہم میں اور ایک حقیقتاً خارج میں ہو۔ ان میں یہ چیز نہیں ہوتی۔ دونوں چیزیں موجود ہیں۔ موجود ہونے کے باوجود یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک دوسری کی جہت میں ہے کیونکہ

جہت کے لئے ضروری ہے کہ دونوں ایک مرتبہ میں ہوں۔ جب ایک مرتبہ میں نہیں تو پھر یہ کس طرح ہو سکتی ہے۔

ابن کثیرؒ کا قول ابن کثیر نے بڑی معقول بات کہی ہے کہ فرض کر لو اللہ تعالیٰ کے مقابلہ میں اس کائنات کا وجود وہم ہے اس میں اگر انسان اللہ تعالیٰ کی ذات کو سوچے گا تو اللہ تعالیٰ کو اس سے الگ ہی فرض کرے گا۔ جب الگ ہی فرض کرے گا تو ذہن خواہ مخواہ اوپر کو ہی جائے گا۔ یعنی جہاں کائنات ہر طرف سے ختم ہو جاتی ہے۔ جہت بھی اسی طرح ہے۔ یہ ایک دوسری چیز ہے۔ یہ نہ مانا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی جنس سے ہے پھر اس مرتبے میں بھی جہت ثابت ہو جاتی ہے۔ لیکن جہت کے ثبوت کی حیثیتیں ہیں۔ ایک حیثیت تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم کے ساتھ اس طرح ہو پھر تو یہ ایک جنس کی چیزیں ہونی چاہئیں ایک یہ ہے کہ اس وہم سے الگ ہے اور اس سے باہر ہے۔ بلا کیف، رب العرش فوق العرش لکن بلا وصف التمکن واتصال یہ اور چیز ہے۔ ابن کثیر کا جو خیال ہے جس سے وہ عرش پر اللہ تعالیٰ کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ عرش پر وہ اور حیثیت ہے بخلاف اس کے کہ جو مجسمہ اللہ تعالیٰ کو عرش پر ثابت کرتے ہیں وہ تو دونوں کو ایک ہی جنس میں لے آتے ہیں۔ البتہ ایک جنس میں ان کو لایا جا سکتا ہے بشرطیکہ وہ تجلی شہادی ہو۔ اللہ تعالیٰ تجلی شہادی ہے ہی نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی تجلی مجرد ہے اور یہ مجرد تجلی عرش کے ساتھ ہے۔ کیونکہ قرآن مجید میں صاف طور پر ارشاد ہے: ثم استوىٰ على العرش۔ یعنی اللہ تعالیٰ عرش پر ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کی تجلی تو ماننا پڑتی ہے۔ باقی تجلیات مثالیہ اور تجلیات صوریہ میں کچھ شکل وصورت اور جہت وغیرہ چیزیں بھی پیدا ہو جاتی ہیں۔ شریعت نے تو ان چیزوں کا ذکر کیا ہے۔ اگر تجلی کے رنگ میں ہوں تو انہیں تسلیم کرنا چاہیے۔ ان پر ایمان لانا فرض ہو جاتا ہے۔

یہ پہلا مرتبہ ہے۔ اس کا دوسرا مرتبہ علم کلام ہے۔ علم کلام والوں نے اللہ تعالیٰ کی ذات پر جو دلائل پیش کئے ہیں۔ ان سے بھی آدمی کو یقین ہو جاتا ہے۔ خاص طور پر متکلمین کے جو بڑے بڑے علماء گذرے ہیں۔ جیسے ابوالحسن اشعری، رازی، غزالی، امام الحرمین، باقلانی وغیرہ کی طرف خیال جائے تو خواہ مخواہ یقین ہوتا ہے کہ اتنے بڑے فاضل آدمی کہتے ہیں۔ حالانکہ خود انہیں بھی علم کلام کے پڑھنے میں تردد بھی رہا ہے۔ امام الحرمین کہتے ہیں میں اس سمندر میں غوطے کھاتا رہا۔ آخر مجھے عورتوں کے ایمان کی طرف رجوع کرنا پڑا اور یہ ماننا پڑا کہ سلف جو کہتے ہیں وہ درست ہے۔ فلاں نے جو کہا ہے وہ درست ہے یہ ساری باتیں فضول ہی ہیں۔

متکلمین پر اعتراض بھی ہیں جو رفع ہو سکتے ہیں۔ ابن قیم وغیرہ نے متکلمین پر جو اعتراض کئے ہیں کہ ان کی باتیں فضول ہیں۔ انہوں نے سمجھ لیا تھا کہ اللہ تعالیٰ اس عالم کی جنس سے ہے۔ ان

قیم کو وہم ہوا ہے۔ ابن کثیر کی بات معقول ہے۔ ابن قیم کی بات تجلی کے لحاظ سے درست ہے۔ اس لحاظ سے متکلمین کی باتیں بھی ٹھیک ہیں۔

تیسری صورت یہ ہے جو غزالی نے کہی ہے کہ خطابی دلائل ہوں یعنی دلائل از قسم خطابات ہوں خطابی دلیلیں عقلی دلیلوں کی طرح قطعی تو نہیں ہوتیں۔ بعض اوقات ایک خطابی دلائل کے عادی آدمی کو یقین ہو جاتا ہے۔ عوام الناس کا دماغ عموماً اس قسم کا ہوتا ہے کہ انہیں قرآنی آیات سے خطاب کیا جائے مثلاً قرآن میں ارشاد ہے۔ ام خلقوا من غیر شیٔ ام ھم الخالقون۔ ام خلق السموات والارض بل لا یوقنون۔ متکلمین جو دلائل پیش کرتے ہیں کہ اس جہاں کا کوئی خالق ہے۔ انسان خود تو اس جہان کا خالق نہیں۔ انسان بغیر شے کے بن بھی سکتا ہے؟ اس کا کوئی نہ کوئی خالق ہونا چاہئے عقلی دلیل بھی ایسی نہیں ہے کہ اسے درخور اعتنا رہی نہ سمجھ لیا جائے۔ افی اللہ شک فاطر السموات والارض۔ کیا اللہ میں شبہ ہے۔ آسمان و زمین بلکہ کل کائنات مخلوق ہے ان کا جو خالق ہے اس کا نام اللہ ہے۔ سورہ اخلاص پوری کی پوری وجود باری کی وحدانیت پر دلالت کرتی ہے۔ خاص کر اللہ الصمد اس پر واضح اور قطعی دلالت کرتا ہے۔

غزالی وغیرہ کا خیال ہے کہ دلائل خطابی ہیں وہ صرف توحید کی جو ایک دلیل ہے اس طرف غور کرتے ہیں۔ قرآن مجید کا واضح اعلان ہے کہ اگر ارض و سما میں الھہ ہوتے لو کان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا۔ اسے بھی خطابی دلیل قرار دیتے ہیں جو قطعی نہیں ہوتی۔ کیونکہ اگر دو متعدد الٰہ ہوں تو ان کا تعدد فساد کو مستلزم ہے۔ فساد چونکہ ہوا نہیں۔ اس لئے تعدد نہیں۔ کیونکہ فساد تعدد کو مستلزم ہے۔ فساد کی نفی سے تعدد کی نفی ہو گئی۔ لہذا یہ استدلال درست ہوا۔

ایک سے زائد الٰہ نہیں ہو سکتے

فساد کے یہ معنی کرتے ہیں کہ جس طرح عام بادشاہ ہوتے ہیں اگر کسی اقلیم میں دو بادشاہ حکومت کریں۔ ہر ایک کا ارادہ چونکہ الگ الگ ہوتا ہے اس واسطے مخواہ مخواہ ان میں تصادم کا خطرہ رہتا ہے۔ بسا اوقات تو ہو ہی جاتا ہے۔ ولعلا بعضھم علی بعض۔ یہ دلیل خطابی ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ خدا باہمی صلح کر لیں۔

جواب دیتے ہیں کہ فساد کا امکان تو ہے ہم تو کہتے ہیں کہ آسمان و زمین پھٹ جائیں گے امکان کی نفی نہیں ہو سکتی۔ نفی تو بالفعل فساد کی ہے۔ تفتازانی نے یہ بات کہی ہے یہ دلیل قطعی نہیں۔ متکلمین نے جو دلیل پیش کی ہے وہ قطعی ہے۔ اگر دو صانع خالق ہوں۔ ان کے ارادے میں تمانع ہو سکتا ہے۔ ایک ان میں سے یہ ارادہ کرے کہ زید متحرک ہو اور دوسرا کہے کہ زید ساکن رہے۔ اب بتاؤ دونوں کا ارادہ نافذ ہو یا ایک کا دونوں کا اگر ارادہ نافذ ہو اس صورت میں تو اجتماع ضدین ہو جائے گا۔ کہ حرکت بھی آ گئی اور سکون بھی آ گیا۔ اگر ایک کا ارادہ نافذ العمل ہو جائے تو یہ

دوسرے پر غالب آ گیا اور وہ مغلوب ہو گیا۔ اس میں نقص پایا گیا۔ اس واسطے وہ الٰہ ـــــ نہیں ہو سکتا۔ یہ دلیل قوی ہے۔ قرآن مجید میں جو بیان کیا ہے لو کان فیھما اٰلھۃ الا اللہ لفسدتا۔ یہ دلیل قطعی نہیں جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتی ہے۔ جب ان کا امکان فرض کر لیا جائے تمانع کا امکان تو ہے جو چیز فساد کو مستلزم ہو وہ فاسد ہوتی ہے۔ لہٰذا امکان بھی نہیں۔ اس دلیل کو کہہ دیا کہ خطابی ہے۔ عام طور پر عام بادشاہوں پر اسے قیاس کیا گیا ہے کہ ایک اقلیم میں دو بادشاہ ہو کی گنجائش نہیں جیسا کہ شیخ سعدی نے کہا ہے کہ دو بادشاہ ایک اقلیم میں گنجائش نہیں رکھتے جب کہ دس فقیر ایک گدڑی میں سما سکتے ہیں۔ یہ اس قسم کی خطابی دلیل ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ اگر متعدد الٰہ ہوں گے۔ تو دنیا میں فساد ضرور ہو جانا چاہیئے۔ اگر فساد سے مراد فساد بالفعل لیا جائے تو ہو سکتا ہے کہ ابھی تک متفق ہو گئے ہوں۔ اگر کہو کہ امکان تو اس کا ہے۔ امکان تو بہرحال ہے ہی۔ یہ جواب دیا ہے۔ بعض نے تفتازانی پر اعتراض کیا ہے کہ یونہی گپ ہانکی ہے کہ قرآن مجید کو کہہ دیا کہ اس کے دلائل خطابی ہیں۔ بہرحال تمانع اس سے نکلتا ہے لیکن یہ برہان تمانع نہیں۔

ایک صورت یہ بھی بنتی ہے کہ وہ اٰلھۃ کا معنی صانعان قادران کرتے ہیں۔ یہ معنی ٹھیک نہیں وہ تو اللہ کا معنی معبود کرتے ہیں جو ہماری حاجتیں پوری کرتا ہے۔ حاجات پوری کرنے کی شکل یہ ہوتی ہے کہ جب اس کو راضی کر لیا جائے تو جو چیز اس سے مانگی جائے وہ دے سکتا ہے اور حاجت پوری کر سکتا ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے اس قسم کی قدرت ودیعت کی ہے۔ یا اللہ سے شفاعت کر کے جبراً منوا سکتا ہے۔

اقوام کے متعدد الٰہ ہوں تو اقوام میں لڑائی بھی ہو جاتی ہے۔ ایک خدا کہے گا کہ اس کو فتح ہونی چاہیئے۔ دوسرا خدا کہے گا اسے نہیں ہونی چاہیئے۔ دوسری کو فتح ہونی چاہیئے۔ اس صورت میں اگر ان میں قدرت ہے تو قوت کا استعمال کریں گے۔ اگر قدرت نہیں ہے تو شفاعت کر کے اللہ تعالیٰ کو مجبور کریں گے۔ اس صورت میں تو جہاں کا نظام چل ہی نہیں سکتا۔

دوسرا معنی یہ ہے کہ صانعان قادران کا جو مفہوم سمجھا ہے وہ دراصل حقیقت حال کو غور کر کے نہیں سمجھا گیا۔ اصل میں اس عالم کی اس صانع کے آگے حقیقت کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ جو صنعت ہے اس صانع کا ایک خیال ہے۔ ایک خیال میں دو چیزیں نہیں آ سکتیں۔ یا دو خیالوں میں ایک چیز نہیں آ سکتی۔ مثلاً زید کے خیال میں جو چیز ہے۔ وہ زید کے خیال کے ساتھ قائم ہے۔ اور جو میرے خیال میں ہے وہ میرے خیال کے ساتھ ہے۔ یہ جہاں جو خارج میں پایا جاتا ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ دو صانع اس کے قادر ہوں۔ مطلب یہ ہے کہ اس کا مقام دیکھا اور ملحوظ نہیں رکھا گیا اور یہ سمجھ لیا گیا کہ جس طرح کوئی معمار لکڑی لے کر کوئی چیز بناتا ہے اس طرح کی چیز ہے اس کا

مادہ خارج میں موجود ہے۔ حالانکہ ساری کائنات موجود از عدم ہونے کے بعد بھی وہ اپنے صانع کی محتاج ہے یہ اس کا ایک قسم کا خیال اور وہم ہے اس کے مقابلہ میں ایک چیز دو چیزوں کا خیال نہیں ہو سکتی۔ اس کا خیال اور اس کا خیال باہم متصادم ہوں ایک قائم رہے اور دوسرا ختم ہو جائے۔ یہ ناممکن بات ہے۔ لو کان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا کا اگر یہ معنی لیا جائے، اگرچہ معروف معنی وہی ہے جو پہلے بیان کیا گیا ہے اس لحاظ سے دلیل قطعی بن جاتی ہے۔ بہرحال قرآنی دلائل کو خطابی دلائل سے تعبیر کیا صحیح نہیں بہرصورت ان کے نزدیک اس کا مرتبہ تیسرا ہے۔ استدلال عقل کا مرتبہ پہلا ہے جس میں پورے شرائط وغیرہ پائے جائیں۔ دوسرا درجہ متکلمین کے دلائل تیسرا درجہ قرآن کے دلائل۔

عوام کو قرآن کی طرف توجہ کرنی چاہیے متکلمین کی طرف نہیں

عوام الناس کو قرآنی دلائل کی طرف متوجہ کرنا چاہیے یہ عام فہم ہے۔ آسانی سے ذہن میں آسکتے ہیں۔ متکلمین کی باتوں کی طرف عوام کو تکلیف نہیں دینی چاہیے۔ ورنہ ان کا پہلا جملہ ہی محل حوادث حادث ہے ان کے ذہن کو پراگندہ کر دے گا اور بات ان کی سمجھ میں نہیں آئے گی۔

صوفیوں نے اگرچہ مسئلہ حل کرنے کی کوشش کی ہے اور تجلی کا مسئلہ نکالا ہے۔ قرآن مجید نے اپنے زمانے کے عوامی ذہن کی سطح پر گفتگو کی ہے۔ یہ ذہن ہر دور میں عام طور پر رہا ہے خواہ علوم و فنون نے کتنی ہی ارتقائی منازل طے کرلی ہیں۔ علت و معلول کا مسئلہ ہر زمانے میں رہا ہے اسے تقریباً سب لوگ جانتے ہیں کہ یہ جہاں معلول ہے اس کی علت ہونی چاہیے اس میں نہ فلسفہ کی ضرورت ہے اور نہ دور جدید کے علوم جدیدہ کی۔

آج کل سائنس کے انکشافات میں سے یہ ہے کہ سورج نہیں چلتا دیکھنے میں واقعی سورج چلتا نظر آتا ہے۔ حقیقت دراصل یہ ہے کہ جو کچھ نظر آتا ہے اس کے مناظر ذکر کیے گئے ہیں۔ مثلاً ایک آدمی ریل گاڑی پر سوار ہو کر ایک اسٹیشن سے دوسرے اسٹیشن پر پہنچ گیا۔ اس کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ وہ مسافر اتنی لمبی مسافت پیدل طے کرکے آیا ہے۔ قرآن نے اسی کو بیان کیا ہے جو ہم بظاہر دیکھ رہے ہیں ورنہ زمین تو حرکت کرتی ہوئی ہم نہیں دیکھ رہے وہ نظر آتا خواہ حقیقت پر مبنی ہو یا نظر آنا کسی اور کے تابع ہو قرآن نے نظر آنے والی چیز کا ذکر کیا ہے۔

اسی طرح قرآن مجید کے بہت سے دلائل خطابی اور تقریبی بن جاتے ہیں۔ محض خطابی تو نہیں بنتے ہیں کیونکہ خطابی کا مطلب یہ ہے کہ وہ عقلی دلائل نہیں ہیں۔ سب کا رجحان عقلی دلائل کی طرف ہے اس طرح تو سورج کا چلنا بھی ہماری دلیل بن سکتی ہے کہ اس کو چلانے والی پیچھے ایک اور قوت ہے یہ تو ثابت ہو گیا کہ وہ چلتا ہے بات صرف اتنی ہے کہ اس کی دو حرکتیں ہیں ایک حرکت محوری

اس صورت میں سورج پندرہ دن میں اپنا دورہ پورا کرتا ہے۔ والشمس تجری لمستقر لھا میں اس کی محوری حرکت ہی ہے باوجود مستقر ہونے کے بھی وہ چلتا ہے۔ دوسری حرکت یہ ہے کہ سارا نظام شمسی لے کر جا رہا ہے۔ جدید سائنسدان بھی یہی کہتے ہیں کہ سورج کی بھی زمین کی طرح دو حرکتیں ہیں۔

تعدد الٰہہ فساد بالفعل کو مستلزم نہیں تعدد الٰہہ فساد بالفعل کو مستلزم نہیں۔ فساد بالامکان کو مستلزم ہے۔ اس مقدمہ کی دوسری شق یہ ہے لو کان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا لکنھما لم تفسدا۔ فلو تکن الھۃ اس کا مطلب یہ ہے کہ لفسدتا کے آگے یہ جملہ محذوف ہے۔ فساد کی نفی سے تعدد الٰہہ کی نفی مقصود ہے۔ فساد لازم ہے تعدد الٰہہ کو انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم ہو جاتا ہے۔ اس جملہ کا اصل مطلب یہ ہے فساد نہیں ہوا اس لئے تعدد الٰہہ کی نفی ہو گئی۔

میری رائے یہ ہے کہ دلائل خطابی نہیں بلکہ دلائل قطعی ہیں ان کو خطابی کہنا ٹھیک نہیں۔ اس واسطے بعض نے تفتازانی کو برا بھلا بھی کہا ہے۔

چوتھا مرتبہ ہے حسن عقیدت کا کہ فلاں شخص بڑا عالم فاضل ہے مانا ہوا فلسفی ہے اعلیٰ ذہنیت کا مالک ہے وہ جب فلاں بات کہہ رہا ہے تو لا محالہ بات ٹھیک اور درست ہو گی۔ عوام عموماً اس مرتبہ پر ہوتے ہیں۔ مثلاً اقبال کہتا ہے کہ میں خدا کو اس لئے مانتا ہوں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو تسلیم کیا ہے۔ خیر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو ماننا اس کے بعد کہ آپ کی رسالت ثابت ہو جائے پھر دلیل قطعی بن جاتی ہے۔ اگر صرف عقلمند سمجھ کر تسلیم کرے تو اس صورت میں خطابی دلیل بن جائے گی اپنے آباؤ اجداد کو پیش کرنا تو ایک قسم کی تقلید ہی ہے مگر اس سے بھی بعض لوگوں کو یقین حاصل ہو جاتا ہے گویا اس معنی سے مقلد کا ایمان بھی معتبر ہے۔

متکلمین تو کہتے ہیں کہ جو دلائل ہم نے پیش کئے ہیں جب تک ان سے واقفیت نہ ہو اس وقت تک اس کا ایمان معتبر نہیں جو لوگ اپنے آباؤ اجداد کی وجہ سے مسلمان ہو جاتے ہیں۔ آباؤ اجداد مسلمان ہی تھے اور فطرت میں اللہ تعالیٰ نے جو رکھ رکھا ہے اس واسطے ان کو شبہ نہیں ہوتا اس لئے ان کا ایمان بھی معتبر ہی ہے۔

وجود باری تعالیٰ کے مزید دلائل پانچواں مرتبہ یہ ہے کہ وہ کسی آدمی پر اعتماد نہیں رکھتا بلکہ کسی قرینے کی بناء پر وہ سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہے قرینے کی بناء پر کسی دلیل کو تسلیم کر لیتا ہے جس طرح مولوی ابو الکلام کہتا ہے کہ اگر کوئی شخص پاجامہ بنانا چاہتا ہے تو کپڑے کے حصے الگ الگ کاٹ دیتا ہے پھر ایک دوسرا شخص آتا ہے اور وہ ان ٹکڑوں کو جمع کر دیتا ہے۔ جب یہ پاجامے کی شکل بن جائے گی۔ وہ جمع ٹھیک ہو گی۔ اگر پاجامہ صحیح اور ٹھیک نہیں بن رہا تو معلوم ہو گا کہ جمع غلط کر رہا

ہے۔ اس واسطے اس ہستی میں خدا کے تسلیم کرنے سے انسان کو جو معرفت حاصل ہوتی ہے وہ خدا کے نہ کرنے سے نہیں ہوتی۔ اس میں سب کو اطمینان ہو جاتا ہے۔ یہ بھی ایک دلیل بن گئی۔ گویا اللہ تعالےٰ کو تسلیم کرنے کے بعد انسان مطمئن ہو جاتا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کو تسلیم نہ کرو جیسا کہ دہریہ لوگ کہتے ہیں۔ تو ان لوگوں کو دنیا میں اطمینان نہیں ہوتا۔ گویا قرائن کی بناء پر بھی بعض وقت انسان یقین کر لیتا ہے۔

چھٹی صورت یہ ہے کہ محض میرا دل حکم کرتا ہے کہ اللہ ہونا چاہیئے یہ تو دل کی معرفت کا تقاضا ہوتا ہے۔ امام غزالی کہتا ہے کہ یہ چھٹا مرتبہ کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں کوئی دلیل نہیں۔ پہلے میں دلیل عقلی تھی۔ پھر دلائل رسمیہ تھے۔ پھر خطابیہ تھے۔ اس کے بعد پھر کسی پر حسن ظن کی بناء پر اعتقاد کر لیا یا کسی قرینے کی بناء پر۔ اس میں کچھ نہ کچھ بات تھی مگر اس میں کہ "میرا دل مانتا ہے کہ خدا ہونا چاہیئے" کچھ بھی نہیں ہے۔

حافظ ابن حجر کہتا ہے کہ اس بحث میں پڑنے کی ضرورت ہی کیا ہے اس کی فطرت میں اللہ نے معرفت رکھی ہے اگر کوئی شخص اس قسم کے عوارضات کے ساتھ متلبس نہیں ہوا جس کی وجہ سے وہ فطری عرفان اس سے دور ہو جائے اس کا ایمان معتبر ہے ہاں اگر اس کو شک پیدا ہونا شروع ہو جائے تو پھر دلائل کی طرف رجوع کرنا چاہیئے تا کہ وہ شک رفع ہو جائے۔ ویسے دلائل کی ضرورت نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فطرت انسان میں ہی اپنا ایمان رکھا ہے۔ فطرۃ اللّٰہ التی فطر الناس علیھا لا تبدیل لخلق اللّٰہ ذالک الدین القیم۔ حدیث میں ہے کل مولود یولد علی الفطرۃ واذ اخذ ربک من بنی ادم من ظھورھم ذریتھم واشھدھم علیٰ انفسھم الست بربکم قالوا بلیٰ شھدنا ان تقولوا یوم القیٰمۃ انا کنا عن ھٰذا غافلین۔ او تقولوا انما اشرک اباءنا من قبل وکنا ذریتھم من بعدھم افتھلکنا بما فعل المبطلون۔ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی توحید اور اس کے وجود کا مسئلہ دونوں فطری اور جبلی ہیں۔ انسان کی فطرت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک ہی ہے دو نہیں اور اللہ تعالیٰ موجود ہے اور ایک ہی ہے۔

تصدیق منطقی اور تصدیق شرعی یہ تو بحث تھی تصدیق پر کہ تصدیق منطقی کا ایک حصہ یقین یا ظن یا تقلیدی ہوتا ہے۔ ان میں سے کوئی نہ کوئی ہو تو ایمان معتبر ہے بشرطیکہ اس کو وہم لاحق نہ ہو اور دوسری طرف کا غلبہ نہ ہو جائے۔ یا شک کی صورت نہ پیدا ہو جائے۔ علامہ تفتازانی کا خیال ہے کہ تصدیق منطقی ہی دراصل تصدیق شرعی ہے لیکن تعلق میں فرق ہو گیا ہے۔ تصدیق منطقی کا تعلق ہر جملہ کے ساتھ ہو جاتا ہے
تصدیق شرعی کا تعلق ایک خاص جملہ کے ساتھ ہوتا ہے یعنی

محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا متکلم خاص کے ساتھ۔ یعنی رسول، تصدیق اضطراری کو۔

ایمان اگرچہ بعض متکلمین نہیں مانتے مگر وہ بھی معتبر ہے۔ تفتازانی نے صرف اتنا کہا ہے کہ تصدیق اختیاری ہونی چاہیئے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی کے دل میں یقین پیدا ہو گیا ہے تو اس کے بعد اس میں غور و فکر کی قید یا شرط تحصیل حاصل کے مترادف ہے اس لئے ابن ہمام کہتا ہے کہ اگر کسی کو یقین حاصل ہو چکا ہے دوبارہ پھر وہ حاصل کیا کرے گا۔

ایمان کو کسبی کہا گیا ہے۔ کسبی اس معنی سے کہ دلائل وغیرہ میں غور کرے پہلے جو یقین حاصل ہوا ہے وہ کسبی نہیں لہذا ایک دفعہ اسے غور و فکر کر لینا چاہیئے۔ غور و فکر کر لینے کے بعد اس پر ایمان لانے کا جو حکم ہے۔ وہ اس معنی میں ہے کہ ایمان اختیاری چیز ہے اور وہ اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب کسب کرے تاکہ اس فرض سے بری الذمہ ہو جائے۔ اس قسم کی اس نے بات کہی ہے حالانکہ بے معنی سی بات ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ تصدیق منطقی کا نام تصدیق شرعی نہیں ہے بلکہ تصدیق شرعی کلام نفسی سے تعبیر ہے جس طرح زبان سے محمد رسول اللہ کہتا ہے یعنی محمد صادق فیما جاء بہ اسی طرح وہ دل سے کہے۔ کلام نفسی اختیاری چیز ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کا خود بخود ذہن میں آنے کا نام معرفت ہے ایک ہے کہ دل سے بھی اس کا قائل ہو جائے۔ دل سے قائل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دل سے بھی کہے کہ واقعی محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔ یہ معرفت سے گویا ایک الگ چیز ہوئی۔ ان کا خیال ہے کہ گویا تصدیق علوم و معارف کے قبیل میں سے نہیں بلکہ کلام نفسی ہے جو الگ چیز ہے۔ ابو منصور ماتریدی اور صدر الشریعہ اور امام الحرمین وغیرہ کا یہی خیال ہے کہ تصدیق کلام نفسی کا نام ہے۔

ایمان کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں

لیکن یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ ایمان کے لئے تین چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ ایک معرفت۔ کہ اس کے ذہن میں آ جائے کہ واقعی اللہ تعالیٰ ہے پھر دل سے قائل ہو جائے۔ یہ کلام نفسی ہو گئی اور تیسرا انقیاد باطنی جس کو التزام طاعت کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حنفی اسلام کو ایمان کے لوازمات میں سے شمار کرتے ہیں۔ مرجئہ کی طرح نہیں جو صرف تصدیق کو ایمان کہتے ہیں۔ تصدیق اگر صرف معرفت کا نام ہو پھر تو سب کو حاصل ہے۔ یہودی بھی اس میں شامل ہو جائیں گے۔ کلام نفسی اگر حاصل ہو جائے دل سے اقرار کرنے جیسا کہ ابو طالب زبان سے کہتا تھا۔ دل سے اقرار بھی کرتا تھا پھر بھی داخل نہیں ہوا۔ کیونکہ اس میں انقیاد کا فقدان تھا۔ حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے۔

عام طور پر لوگ کہہ دیتے ہیں کہ حنفی صرف تصدیق کو ایمان کہتے ہیں وہ بھی اپنی کتابوں میں یہی

کہہ دیتے ہیں۔ اس سے شبہ پڑ جاتا ہے۔ اب جب معلوم ہوا کہ ایمان کے لئے تین چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ ان میں ایمان تو اصل میں تصدیق کا نام ہے۔ تصدیق کون سی چیز ہے۔ تفتازانی کے نزدیک تو معرفت ہے۔ باقی لوگوں کے نزدیک کلام نفسی کا نام ہے۔ باقی دو چیزوں معرفت اور انقیاد کا ہونا بھی ضروری ہے۔ جب تین چیزیں ایمان کے لئے ضروری ہیں تو پھر تینوں کو ایمان کیوں قرار نہ دیا جائے۔

قول نفسی بھی تصدیق ہے

کہتے ہیں تصدیق کا تعلق اقوال کے ساتھ ہوتا ہے مثلاً ایک شخص بات کرے سننے والا کہے صَدَقْتَ اس سے اس کے قول کی تصدیق ہوتی ہے۔ صدقت کہنے والے کو مُصدق کہہ دیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تصدیق کا تعلق اقوال سے ہے جو بات اس نے کہی ہے سچ کہی ہے قول زبانی تو نہیں کلام نفسی ہے لہذا قول نفسی کو تصدیق کہنا چاہیئے وہ جو اس نے قول صدقت کہا ہے وہ تصدیق ہو گئی۔ اس واسطے کہتے ہیں کہ ایمان چونکہ تصدیق کا نام ہے اور تصدیق کلام نفسی ہے قول کے ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے لہذا دوسری دونوں چیزوں معرفت اور انقیاد اس کے لوازمات سے ہیں۔ اجزاء نہیں کیونکہ لغت کا یہ تقاضا ہے ویسے تو وہ لوازمات میں سے تسلیم کرتے ہیں کہ دونوں چیزیں لازم ہیں۔ دوسرے کہتے ہیں کہ اگر ان کو اجزاء کہا جائے تو کیا حرج ہے یعنی جب ایمان کے لئے تین چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ جس میں سے ایک کا نام تم نے تصدیق رکھ لیا ہے تو ایمان صرف تصدیق کو کہتے ہیں اور تم کہتے ہو کہ دوسری دو چیزیں بھی لازم ہیں معرفت بھی ہے۔ صحیح بات یہی ہے کہ تین چیزوں کے مجموعہ کو ایمان کہنا چاہیئے۔ اگر مجموعہ کو نہ کہو اور صرف کلام نفسی کو کہو تو دو چیزوں کو لازم قرار دینا ہے۔ لازم کا معنی اور جزء کا معنی مقصد ایک ہی ہے۔ مقصد تو یہ ہے کہ ان دونوں کا ہونا ضروری ہے جزء مان لو یا لازم تسلیم کر لو مقصد میں کوئی فرق نہیں صرف نزاع لفظی رہ جاتا ہے۔

تفتازانی نے معرفت کا نام ایمان رکھا ہے۔ بشرطیکہ وہ معرفت اختیاری ہو۔ معرفت کو ہی تفتازانی تصدیق کہتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک تصدیق منطقی ہی تصدیق شرعی ہے۔ اسی واسطے اس نے تہذیب میں لکھا ہے۔ العلم ان کان اذعانا للنسبہ۔ فتصدیق۔ معرفت کی قبیل سے ہو گیا۔ علم کی صورت ہے من قبیل العلوم والمعارف۔ صدر الشریعہ کے نزدیک کلام نفسی ہے۔ صدر الشریعہ نے جو اختیاری کہا ہے۔ کلام نفسی کی بناء پر ہی کہا ہے۔ تفتازانی نے اختیاری اس معنی سے کہا ہے کہ انسان علم کے مبادیات میں غور و فکر کرتا ہے۔ پھر اس کو اختیار کے ساتھ حاصل کرتا ہے۔ حالانکہ علم اختیاری نہیں۔ علم تو حواس کی طرح ہے جس طرح انسان آنکھیں کھولے جو چیز سامنے آئے گی نظر آ جائے گی پھر اختیار میں نہیں رہتا کہ وہ چیز نظر نہ آئے وہ تو ضرور نظر آ کر ہی رہے گی۔ یہ چیز اختیاری تو نہیں ہے البتہ آنکھوں کا کھولنا اختیاری ہے۔ اس لئے دیکھنے کو لوگ اختیاری کہہ دیتے ہیں۔ اس کے اسباب

اختیاری ہیں اسی طرح ایمان کو جو اختیاری کہا جاتا ہے کہ غور وفکر کرنا تو اختیاری چیز ہے اس اختیاری چیز سے اسے علم حاصل ہوا۔ تفتازانی تو اس معنی سے اختیاری کہتا ہے اور صدر الشریعہ نے کہا ہے ایسا نہیں ہے بلکہ یہ ہے ہی اختیاری چیز۔ کلام نفسی کا نام تصدیق ہے اور کلام نفسی اختیاری چیز ہے۔ انہوں نے اس طرح کہہ کر گویا ایمان کو اختیاری بنا دیا ہے۔ انہوں نے علم کے قبیل میں سے نہیں بتایا۔ ویسے معرفت اور انقیاد کا ہونا ضروری ہے۔ اگر معرفت نہ ہو اور دل میں ویسے مانتا ہے کہ یہ نبی ہے۔ اگر معرفت کچھ بھی نہ ہو پھر تو ایمان نہیں ہوتا۔ جیسے کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ ایمان کے لئے تین چیزیں لابدی اور لازمی ہیں خواہ انہیں کوئی اجزاء سے تعبیر کرلے خواہ لوازمات قرار دے۔ صحیح بات تو یہی ہے کہ انہیں لوازمات کی بہ نسبت اجزا کہنا زیادہ درست، ٹھیک اور قرین قیاس ہے۔ کیونکہ اگر ایمان کی حقیقت صرف کلام نفسی تسلیم کرلی جائے تو اس کے ہوتے ہوئے ایمان متحقق نہیں ہوا۔ ایمان اسی صورت میں متحقق ہوگا جب معرفت اور انقیاد اس میں آئے گا۔ اس صورت میں تخلل جعل کا بین الذات والذاتیات آگیا۔

یہ منطقی اصطلاح ہے جو اپنے اندر ایک خاص مفہوم کو سمیٹے ہوئے ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جس جعل یعنی خلق کے ساتھ ذاتیات بنتے ہیں اسی کے ساتھ ذات بنتی ہے۔ مثال کے طور پر حیوان ناطق ہے۔ یہ انسان کے ذاتیات ہیں جب ذاتیات آجائیں گے تو ذات کے لئے پھر الگ خلق کی ضرورت نہ ہوگی۔ کیونکہ انسان یا ذات انسان انہی دو سے عبارت ہے۔ جب یہ دونوں بن گئیں تو انسان بن جائے گا۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ذاتیات تو پائے جائیں اور ذات نہ پائی جائے اور اس کے لئے الگ کسی جعل کی ضرورت ہو۔ منطقی لوگ اس کو محال سمجھتے ہیں اور حقیقتاً ہے بھی محال۔ جب ذاتیات پائے گئے تو ذات بھی پائی جانی چاہیئے۔ اگر ایسا نہیں تو پھر انہیں ذاتیات نہ کہو۔ جب تم نے ایمان کا نام تصدیق یعنی کلام نفسی رکھ لیا اور باقی دو چیزوں کے ابھی تک منتظر ہو وہ تو پائی گئی مگر ذات ابھی تک نہیں پائی گئی۔ یعنی ایمان نہیں پایا گیا۔ ایمان تو اسی وقت پایا جائے گا جب اس میں معرفت اور انقیاد پایا جائے گا اسے تخلل جعل کا بین الذات والذاتیات کہتے ہیں۔

ایک اور مثال دیتے ہیں مثلاً منطق میں قضیہ ہے اس کے تین اجزاء ہیں موضوع محمول اور نسبت تامہ خبریہ۔ جب یہ چیزیں پائی جائیں تو قضیہ بنتا ہے۔ بعض کہتے ہیں قضیہ اس وقت بنے گا جب اس کے ساتھ اذعان کا تعلق ہوگا۔ اگر قضیہ کی حقیقت یہی ہے۔ موضوع محمول اور نسبت تامہ خبریہ پھر بھی ابھی تک قضیہ نہیں بنا تو تخلل جعل کا بین الذات والذاتیات آگیا۔ یعنی ذاتیات پائے گئے مگر قضیہ ابھی تک نہیں پایا گیا۔

محمد اللہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ اجزاء اس وقت بنتے ہیں جب اذعان کا تعلق ہو پہلے اجزاء ہی نہیں بنتے۔ یہ فضول سی بات ہے۔ کیونکہ جب موضوع بھی ہے محمول بھی ہے اور نسبت تامہ خبریہ بھی ہے باقی پھر کون سی چیز رہ گئی۔ وہ تو معروض ہو گئے۔ عارض ہو گئی خارجی چیز۔ ان کو اس میں کیا دخل ہے ذات تو متحقق ہو جانی چاہیئے۔

اس میں دراصل انقیاد ہے جسے بعض لوگوں نے التزام کے ساتھ تعبیر کیا ہے مرجئہ اور حنفیہ کے مابین بہر حال فرق واضح ہے احناف بہر صورت ہیر پھیر کر کے عمل کو لے آتے ہیں اور مرجئہ اس کا سرے سے صاف انکار ہی کر دیتے ہیں۔ ابن ہمام نے بھی صاف طور پر کہہ دیا ہے کہ صرف معرفت ہی کافی نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت اور اس کا اجلال اس قدر ہونا چاہیئے کہ دائرہ اسلام میں آنے والی کسی چیز کی توہین برداشت نہ کرتا ہو۔ مثلاً بیت اللہ کی، پیغمبر اسلام کی، شعائر اسلام کی۔ یہ تو ذرا بڑی چیز ہے تصدیق کا ادنیٰ درجہ جسے تصدیق عقلی کہتے ہیں اس میں یہ چیز نہیں ہوتی۔ تصدیق کا اعلیٰ درجہ انفعالی ہے اس میں اس کا کچھ نہ کچھ حصہ آجاتا ہے تیسرا حصہ جو قلبی ہوتا ہے اس میں یہ چیز پورے طور پر ظاہر ہوتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا جلال اور اس کی عظمت و ہیبت اس قسم کا پیدا ہو جائے جس میں ان چیزوں کی توہین برداشت نہ کرے۔

ایمان کے ساتھ اعمال کا ہونا ضروری ہے

آج ہم کلمہ گو مسلمانوں کو دیکھتے ہیں کہ خدا کو گالیاں بکتے پھرتے ہیں۔ رسولِ خدا کو بُرا بھلا کہتے پھرتے ہیں۔ عبادت کو فرسودہ خیال کرتے ہیں کہتے ہیں نماز ہمیں کیا دودھ دیتی ہے۔ جب ان کو توجہ دلائی جائے تو برملا کہتے ہیں۔ ہم خدا اور اس کے رسول کو مانتے ہیں۔ عملی کردار کا ایسا مظاہرہ کرنے والے کیسے مسلمان ہیں اور کیسی ان کی تصدیق ہے۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ نزاع لفظی ہے کیونکہ ہم بھی کہتے ہیں کہ اعمال کا ہونا ضروری ہے اور دوسرے بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔ ہم اجزاء ہونے کی بناء پر کہتے ہیں۔ وہ لازم ہونے کی بناء پر کہتے ہیں۔ ہاں مرجیہ سے بحث ہو سکتی ہے جو محض تصدیق کو ایمان قرار دیتے ہیں۔ غزالی نے بھی ان کی تائیدی وکالت شروع کر دی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ جب قرآن و سنت میں غور کرنے سے پتہ چل جاتا ہے تو پھر اس کے بعد لغت کی طرف رجوع کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ ہر مسلمان جانتا ہے کہ نماز تکبیر تحریمہ سے شروع ہوتی ہے اور سلام پر ختم ہوتی ہے۔ درمیان میں قیام ہے رکوع ہے سجود ہیں اس کو نماز کہتے ہیں۔ اب لغت میں تلاش کرنے کی کیا ضرورت ہے کہ نماز کیا ہے۔ بہانہ جوئی کرنے والے کہتے ہیں کہ لغت میں صلوٰۃ (نماز) کے معنی تو دعا لکھے ہوئے ہیں۔ اگر صلوٰۃ کے معنی دعا لکھے ہوئے ہیں دعا تو ثابت ہو گئی۔ نماز کا کیا بنا۔ اسی لئے ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ ان الالفاظ الواردۃ فی الکتاب والسنۃ اذا

عرف ما اريد بها من جهة الرسول فلا محتاج الى اقوال اهل اللغة للاستدلال۔ پھر اہل لغت کے اقوال کی جانب رجوع کرنے کی ضرورت نہیں۔ قرآن کے الفاظ جس طرح تواتر کے ساتھ آئے ہیں اسی طرح اس کا مفہوم بھی ہمارے پاس تواتر کے ساتھ آیا ہے۔ صلوٰۃ (نماز) کا لفظ قرآن مجید میں تواتر کے ساتھ آیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی اسی طرح تواتر کے ساتھ آیا ہے یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کس طرح پڑھتے تھے اب لغت کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت کیا ہے۔ اسی واسطے ابن تیمیہ کہتا ہے کہ اہل بدعت لوگوں نے اللہ اور اس کے رسول کے بیان کی جانب توجہ ہی نہیں دی۔ اسی لئے ان لوگوں نے لغت سے ان کے مفاہیم متعین کرنے کی طرف رجوع کیا۔ مرجئہ نے کہہ دیا کہ لغت میں ایمان کے معنی تصدیق کے ہیں۔ جیسا کہ قاموس میں ایک جگہ لکھا ہے کہ امن بہ اذا صدقه کے معنی میں آتا ہے والایمان الثقة به واظهار الخشوع وقبول الشريعة ایمان کے متعلق اس نے یہ الفاظ استعمال کئے ہیں۔ گویا صدقہ، میں بھی تصدیق آ گئی۔ دوسرا لفظ اس میں ثقہ ہے۔ ثقہ کے معنی کسی پر بھروسہ کرنا۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ وہ کہتا ہے۔ بالکل ٹھیک کہتا ہے۔ پھر خشوع کا اظہار کرنا اور شریعت کا قبول کر لینا اس کا نام اس نے ایمان رکھا ہے۔ رسول کے متعلق دلائل سے ثابت ہو گیا کہ واقعی اللہ تعالیٰ کا رسول ہے اب اس پر بھروسہ ہو جائے گا۔

کیا ایمان، امن سے مشتق ہے؟

اس لئے بعض کہتے ہیں کہ ایمان دراصل تصدیق ہے اس لئے کہ ایمان امن سے مشتق ہے۔ اس پر حافظ ابن حجر نے اعتراض کیا ہے۔ کہ اگر ایمان کا لفظ امن سے مشتق ہو تو تصدیق میں تو امن کے معنی نہیں پائے جاتے اگر یہ معنی ہوں پھر تو کچھ نہ کچھ اس کا مفہوم ہونا چاہیئے۔ للتباين بين مدلولى الامن والتصديق امن کا معنی اور ہے اور تصدیق کا معنی اور ہے الا ان لوحظ فيه معنى مجازى اگر اس میں مجازی معنی کا لحاظ کر لو تو اذا صدق رجلا فقد امنه التكذيب۔ لازم معنی گویا لازم آتا ہے حقیقت تو نہ ہوئی۔ تصدیق امن کو مستلزم ہے۔ گویا اس نے تکذیب اور مخالفت سے بےخوف کر دیا۔ امن کا معنی امن والا اور وثوق کے ہیں۔ وثوق بمعنی بھروسہ ہیں۔ امن کا بعض یہ معنی کرتے ہیں۔ دخل فی الامن۔ امن میں داخل ہو گیا۔ بعض کہتے ہیں کہ ایمان کا لفظ باب افعال سے ہے اور امن مجرد ہے۔ باب افعال میں اگر کسی لفظ کو لے جائیں تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ کبھی لازم ہوتا ہے اور کبھی دو مفعول کی طرف منسوب ہوتا ہے اگر ایک مفعول کی طرف منسوب ہو جیسا کہ امن ایک ہی طرف تھا۔ امنته دو کی طرف ہو گیا۔ امنته التكذيب میں نے اسے تکذیب سے بےخوف کر دیا ایک مفعول کی طرف جیسے امن یعنی دخل فی الامن۔ وثوق کے معنی بھی ہو گئے۔ وثوق لازمی ہو گیا

تصدیق گویا دو مفعول کی طرح ہو گئی۔

لغت سے استدلال

مرجئہ نے لغت سے استدلال کیا ہے جب ان لوگوں نے اللہ اور اس کے رسول پر اکتفا نہیں کیا جو قرآنی آیات بتا رہی ہیں کہ تصدیق کا ہونا لازمی ہے اور اقرار کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اسی طرح عمل کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اس بارے میں قرآنی آیات پہلے بیان ہو چکی ہیں تو ان آیات کو چھوڑ کر لغت کی طرف جانا اور ایمان کا معنی تصدیق کرنا نامناسب اور ناروا ہے۔ حالانکہ ان کے نزدیک تصدیق کا تعلق قلب سے ہوتا ہے یا قلب اور لسان سے فالاعمال خارجۃ عن الایمان۔ لہٰذا اعمال ان کے نزدیک ایمان سے خارج ہو گئے۔

حافظ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ یہ جو دو مقدمے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے کفر اور اسلام کا مسئلہ بیان نہیں کیا اور ان دو مقدموں کے متعلق ہی کہہ دیا کہ خود غور کر لو۔ کلتاھما ممنوعۃ حالانکہ دونوں مقدمے ممنوع ہیں۔ پہلا مقدمہ کہ لوگ کہتے ہیں ایمان کا معنی تصدیق ہے یہ ٹھیک نہیں تصدیق اور ایمان دونوں مترادف لفظ نہیں۔ ان میں چار وجہ سے فرق ہے۔ ایک تو یہ کہ کوئی شخص خبر دے اور دوسرا اٰمنتُ بہٖ نہیں کہتا اور نہ اٰمنتہٗ کہتا ہے بلکہ اٰمنت لہٗ کہنا پڑتا ہے۔ اس صورت میں اقرار کے معنی میں ہوتا ہے۔ تصدیق کے معنی میں نہیں اس لئے تصدیق کی جگہ ایمان کا لفظ استعمال نہیں ہوتا۔ دوسری وجہ فرق کی یہ ہے کہ جس وقت کوئی شخص کہے السماء فوقنا اس وقت اٰمنتُ نہیں کہا جاتا۔ کیونکہ یہ تو محسوس چیز ہے۔ آسمان اوپر ہے زمین نیچے ہے۔ دیوار آگے ہے۔ ان میں ایمان کا لفظ نہیں ہوتا۔ ایمان کا لفظ ہمیشہ ایسی چیز پر استعمال ہوتا ہے جو چیز غائب ہو۔ اور مخبر کو امین سمجھ کر اس کی تصدیق کی جائے اس کو ایمان کہتے ہیں۔ کیونکہ اس کا اشتقاق ایک قسم کا امانت سے ہوا۔ معتمدًا علیٰ امانتہٖ وعلیٰ دیانتہٖ۔ ایک شخص غیب چیز کا ذکر کرے کہ فلاں آدمی آگیا ہے دوسرا اسے سچا سمجھ کر کہے اٰمنتُ یہ تو ہو سکتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ ایک شخص گائے پر سوار تھا۔ گائے نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں سواری کے لئے پیدا نہیں کیا بلکہ کھیتی باڑی کے لئے پیدا کیا ہے۔ لوگوں نے تعجب سے کہا البقرۃ تتکلم۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اٰمنتُ بہٖ اٰمن بہٖ ابو بکر و عمر میں بھی ایمان لاتی ہوں ابو بکرؓ اور عمرؓ بھی ایمان لائے ہیں۔ حالانکہ اس وقت ابو بکر اور عمر وہاں موجود نہیں۔ گائے کا اس طرح کہنا عجیب و غریب چیز ہے جو عام طور پر نہیں ہوتی۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ غائب چیز کے ذکر پر ایمان کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ مشاہد چیز کی خبر پر تصدیق کا لفظ بول لیتے ہیں۔ ایمان کا لفظ استعمال نہیں کرتے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آپ کی رسالت پر ایمان لانا ہوتا ہے۔ رسالت غیر مرئی ہے۔ نظر آنے والی اور محسوس چیز نہیں۔ وہ تو غائبانہ چیز ہی ہوتی ہے

ذات رسول مراد نہیں ہوتی۔ وہ تو نظر آرہی ہوتی ہے۔ اس پر ایمان لانے کا لفظ استعمال نہیں ہوتا۔ ان کے علاوہ اور وجوہات بھی بیان کی ہیں۔ ایمان اگر امن سے ہو اس کے معنی دخل فی الامن تو ہو سکتے ہیں۔ تصدیق کے تو یہ معنی نہیں۔ امن ہحیل کے معنی صدق کے تو نہیں ہوتے۔

ایمان کے مقابلہ میں کفر

ایمان کے مقابلہ میں لفظ کفر بولتے ہیں۔ مثلاً قرآن مجید میں ارشاد ہے خلقکم فمنکم کافر ومنکم مؤمن تصدیق کے مقابلے میں تکذیب ہوتی ہے فلاں مصدق ہے فلاں کافر ہے نہیں کہتے بلکہ مصدق اور مکذب کہتے ہیں پھر ایک کس طرح ہو گئیں۔ یہ تو اس نظریہ کی تردید ہے کہ لغت میں ایمان تصدیق کو کہنا ٹھیک نہیں —— دوسرا مقدمہ یہ تھا کہ تصدیق کا تعلق صرف دل سے ہوتا ہے یا دل اور زبان سے۔ کہتے ہیں یہ بھی غلط ہے ہم نہیں مانتے اس واسطے کہ تصدیق کا تعلق دوسرے اعضا کے ساتھ بھی ہوتا ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔ و الفرج یصدق ذالک او یکذبہ۔ تصدیق فرج کا عمل ہے۔ ابوذر نے سوال کیا کہ ایمان کیا ہے فرمایا ایمان اقرار ہے۔ والتصدیق بالعمل۔ نبی صلی اللہ نے تصدیق بالعمل کو ایمان کہا ہے۔ معلوم ہوتا ہے اعمال مصدق ہوتے ہیں۔ قرآن مجید میں حضرت ابراہیم کا اپنے لخت جگر کو زمین پر لٹا کر چھری گلے پر چلانے کا واقعہ ہے اس موقعہ پر ارشاد ربانی ہے۔ یا ابراهیم قد صدقت الرؤیا۔ تم نے رؤیا کی تصدیق کی ہے۔ چھری پھیرنے کو تصدیق کہا ہے۔ چھری پھیرنا عمل ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ تصدیق کا اطلاق عمل پر بھی ہوتا ہے۔ پھر اگر یہ مان لیا جائے کہ تصدیق کا تعلق دل کے ساتھ ہے۔ لیکن قرآن مجید نے جس تصدیق کا ذکر کیا ہے وہ مخصوص ہے۔ جیسا کہ ایک شخص امیر کہتا ہے اور دوسرا الامیر کہتا ہے۔ الامیر سے خاص امیر مراد ہے۔ جب خاص امیر ہو گا تو اس میں مطلق امیر سے کچھ زائد اوصاف ہوں گے۔ اسی طرح جب تصدیق خاص ہو گی تو اس میں کچھ زائد چیزیں بھی ہوں گی۔ جو لوازمات اعمال میں سے ہیں خواہ انہیں اجزاء کہو یا لوازمات شمار کرو۔ مزید انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس شریعت نے مجاز قرار دیا ہو اور مجازی معنی لیا گیا ہو جیسے صلوٰۃ کا لفظ ہے اس کے لغوی معنی تو دعا کے ہیں۔ اب نماز کے معنی ہو گئے۔ نیز انہوں نے یہ لکھا ہے کہ مخصوص بالفعل ہے ہو سکتا ہے منقول ہو نقل کر لیا ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لفظ کے اپنے معنی ہوں اور شریعت نے اس میں کچھ زائد احکام داخل کر دیئے ہوں۔

اس ساری بحث سے یہ ثابت ہوا کہ اس کا تعلق دل کے ساتھ بھی ہے زبان کے ساتھ بھی اور اعضا کے ساتھ بھی اس کا تعلق ہے۔

الفاظ کی تفسیر کتاب و سنت سے یا لغت سے

جن الفاظ کی تفسیر کتاب و سنت سے معلوم ہو جائے تو ایسے معاملے میں لغت کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں۔

لغت کی طرف رجوع کرنا ایسا ہی ہے جیسے علم بیان کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہے۔ اس علم کی طرف ضرورت اس لئے پیش آتی ہے کہ کوئی نکتہ قائم کرنا مقصود ہوتا ہے تاکہ اصطلاحی اور لغوی معنی میں مناسبت معلوم ہو سکے۔ اس قسم کے نکات کے بیان کے لئے تو بیان کیا جا سکتا ہے مگر مسائل کے حل کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہوتی۔ کیونکہ جب کتاب و سنت میں تفسیر موجود ہے تو اس میں اس کی جانب رجوع کرنا کوئی ضرورت نہیں رکھتا۔

مرجئہ اور دیگر بدعتی فرقوں کا طرز تحقیق

مرجئہ اور دیگر بدعتی فرقوں نے جب اس طریقے سے اعراض اور انحراف کیا اور دوسرا ہی راستہ اختیار کر لیا تو اس کی بنیاد دو مقدموں پر رکھی۔ ایک یہ کہ لغت میں ایمان تصدیق کو کہتے ہیں۔ شریعت نے کوئی تبدیلی نہیں کی تصدیق کا تعلق قلب سے ہے یا قلب اور لسان دونوں سے ہے۔ اعمال اس سے خارج ہیں۔

اس کا جواب حافظ ابن تیمیہ نے یہ دیا تھا کہ دونوں مقدمے ممنوع ہیں۔ پھر مرجئہ نے قرآن مجید کی اس آیت الذین امنوا وعملوا الصالحات سے استدلال کیا تھا اس آیت میں پہلے امنوا کا لفظ آیا ہے پھر عملوا کا لفظ آیا ہے۔ عمل کا ایمان پر عطف ہے۔ معطوف علیہ میں تغائر ہونا چاہیئے اس سے معلوم ہوا کہ ایمان عمل کے علاوہ کوئی اور چیز ہے۔ خواہ وہ اعتقاد ہو یا اعتقاد اور اقرار۔ یہ استدلال کیا ہے۔

اس کا جواب حافظ نے یہ دیا ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے مابین ایک صورت تو تباین کی ہے۔ یعنی ایک دوسرے میں بالکل کسی چیز میں اتفاق نہ ہو۔ اکثر تو یہی ہوتا ہے جیسے زید و عمرو۔ عمرو کا زید پر عطف ہو تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ عمرو زید کا غیر ہے۔ لیکن تغائر کبھی کبھی اس صورت میں بھی ہوتا ہے کہ ایک جز ہے اور دوسرا کل ہے جیسے قرآن مجید میں آتا ہے۔ حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطی۔ صلوٰۃ وسطی بھی صلوٰۃ ہی ہے۔ صلوات بھی، صلوات ہی ہیں۔ اسی طرح بھی عطف آجاتا ہے۔ جز کا کل پر یا خاص کا عام پر حالانکہ عام شامل ہوتا ہے۔ جیسے قرآن میں ارشاد ہے۔ عدوا اللہ وملائکتہ ورسلہ وجبریل ومیکل۔ جبریل اور میکائیل بھی فرشتے ہیں۔ ان کا عطف بیان کر دیا گیا ہے۔ اور کبھی کبھی تخصیص بعد تعمیم۔ وہ اس صورت میں ہوتی ہے۔ جب کہ اس کی زیادہ اہمیت ہو۔ عمل کو تو زیادہ اہمیت نہیں ہے پھر ذکر کیوں کر دیا ہے۔ حافظ نے کہا ہے کہ انسان ایک چیز کو اس کی کمی کی وجہ سے اس کو نظر انداز کرتا ہے۔ استقصاء مقام کا تقاضا ہوتا ہے اس لئے اسے ذکر کر دیا جاتا ہے کہ اس سے نظر کہیں اوجھل نہ ہو جائے۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ لازم و ملزوم ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں تلازم ہوتا ہے جیسا کہ لا تلبسوا الحق بالباطل وتکتموا الحق۔ ان دونوں میں تلازم ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اختلاف صفات کی وجہ سے عطف ہو جاتا ہے۔

جیسے الذی قدر فھدیٰ والذی اخرج المرعیٰ۔ یہاں یہ مطلب نہیں ہے کہ تقدیر اور ہدایت دونوں ایک اللہ کے اختیار میں ہیں۔ اور اخراج مرعی دوسرے خدا کے اختیار میں ہے۔ بلکہ صفات کی وجہ سے عطف ہے۔ یہاں دو صفتیں ہیں۔ ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ عطف کے لئے ضروری نہیں کہ تباین کلی ہو۔ اٰمنوا وعملوا الصالحات میں عمل اگر جز ہو تو اس صورت میں بھی عطف ہو سکتا ہے۔

ایمان اور ہے اور عمل اور چیز

انور شاہ صاحبؒ نے فیض الباری میں ذکر کیا ہے کہ ابن تیمیہ نے یہ جوابات نکالی ہے اور تخصیص بعد تعمیم کی جگہ استقصار بیان کیا ہے۔ دال علی کمال فطانۃ۔ ان کی فطانت و ذہانت کے کمال پر دلالت کرتی ہے۔ واقعی بڑا فطین و ذہین آدمی ہے۔ مگر ہمارے پاس ایک دلیل اور بھی ہے۔ اس کا ابن تیمیہ کے پاس کیا جواب ہے کہ بعض جگہ ایمان کو شرط قرار دیا ہے مثلاً من یعمل من الصالحات من ذکر او انثیٰ وھو مومن اس حالت میں عمل کرے کہ وہ مومن ہو۔ یہ جملہ حالیہ شرط ہے۔ شرط اور مشروط میں تباین ہونا چاہئے کیونکہ اگر شرط بھی وہی ہو پھر تو اشتراط الشیئ لنفسہ لازم آئے گا۔ معلوم ہوتا ہے ایمان اور ہے اور عمل اور ہے اس کا جواب ابن تیمیہ نے نہیں دیا اس کا جواب بھی ظاہر ہے قرآن مجید میں اس کی مثال یہ ہے۔ یتلون ایات اللہ اٰناء اللیل وھم یسجدون۔ یسجدون کا معنی یصلون ہے کیونکہ قرآن کی تلاوت سجدہ میں تو نہیں کی جاتی مفسرین بھی یہی معنی کرتے ہیں۔ یتلون ایات اللہ اٰناء اللیل وھم یصلون۔ حالتِ نماز میں اللہ تعالیٰ کی آیات کی تلاوت کرتے ہیں۔ نماز کل ہے قرأت اس میں جز ہے۔ جیسا کہ حدیث میں آتا ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یخطب۔ خطبہ دیتے ہوئے آپ نے یہ فرمایا۔ یخطب حال ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حالت میں فرمایا کہ جو شخص مسجد میں آئے اور خطیب خطبہ دے رہا ہو تو آنے والا دو رکعتیں پڑھے۔ اس مثال میں بھی خطبہ کل ہے اس میں یہ ارشاد جز ہے۔

ایمان معصیت کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے

قرآن وحدیث کی ان دو مثالوں سے ان کی تردید ہو گئی۔ جو کہتے ہیں کہ شرط کل نہیں ہو سکتی۔ قرآن مجید نے گویا ایمان کو شرط قرار دیا ہے من یعمل من الصالحات من ذکر او انثیٰ وھو مومن۔ ایک دلیل تو ان لوگوں کی عطف ہے دوسری شرط قرار دینا۔ اور تیسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ قرآن مجید نے خطاب عاصی اور نافرمان لوگوں کو کیا ہے اور ایمان کے ساتھ ان کو موصوف بنایا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان معصیت کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ معصیت کسی فرض کے ترک اور کسی گناہ کے ارتکاب کو کہتے ہیں۔ عمل اگر اس میں داخل ہوتا تو مومن کا لفظ نہیں بولنا چاہیئے تھا یا ایھا الذین اٰمنوا کتب علیکم القصاص۔ یہاں بھی جن پر قصاص فرض کیا گیا ہے۔ ان

کے لئے مومن کا لفظ بولا گیا ہے۔ ظاہر ہے قصاص جن پر فرض ہوگا وہ قاتل ہوں گے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک گنہگار آدمی مومن ہوتا ہے۔

اس کا جواب حافظ نے یہ دیا ہے دنیوی احکام میں ان کا اگر ذکر ہو تو اس جگہ ایمان سے مراد صرف اقرار ہوتا ہے۔ منافق بھی اس میں داخل ہو جاتا ہے کیونکہ انہیں احکام بتائے جا رہے ہیں جیسا کہ تحریر رقبہ مومنۃ میں ہے۔ یہ ایک حکم ہے۔ جس وقت کوئی شخص کسی کو قتل کر دے تو ایک مومن غلام آزاد کرے اس جگہ مومن کا لفظ آیا ہے۔ مومن سے مراد یہاں محض اقرار کرنے والا مراد ہے۔ ورنہ دل تو کسی کا چیر کر نہیں دیکھ سکتا۔ اگر ایسا کیا جائے تو یہ تکلیف مالا یطاق ہوگی۔ جس کا شریعت نے کسی کو مکلف نہیں کیا۔

اقرار سے بھی ایمان ثابت ہوتا ہے

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک نیک آدمی آیا اس نے آکر کہا کہ مجھ پر ایک مومن رقبہ ہے کسی وجہ سے مجھ پر وہ لازم ہو گیا ہے (کسی نذر یا قتل کی وجہ سے ہوگا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مومن رقبہ ہونا چاہیئے اس نے عرض کیا جناب والا! میرے پاس ایک لونڈی ہے۔ غصے میں آکر میں نے اسے تکلیف دی ہے حکم ہو تو میں اسے کفارہ میں ادا کر دوں۔ آپ نے فرمایا اس لونڈی کو بلاؤ۔ اسے حاضر خدمت کیا گیا آپ نے اس سے پوچھا۔ این اللہ۔ اس لونڈی نے اس کے جواب میں آسمان کی طرف اشارہ کیا مطلب یہ تھا کہ میں ان بناوٹی اور مصنوعی بتوں کو خدا نہیں مانتی۔ میں آسمان والے عرش پر اللہ کو مانتی ہوں۔ آپ نے اسے حکم دیا۔ اعتقها فانها مومنة۔ آزاد کر دے مومنہ ہے۔ اس اقرار سے بھی اس کا مومنہ ہونا ثابت ہو گیا۔

مطلب یہ ہوا کہ مومن کا آزاد کرنا دنیوی حکم ہے دل تو نہیں دیکھتے۔ اس لئے جو ظاہراً اقرار کرے گا اس کو کفارہ میں آزاد کر سکتا ہے۔

قد صح اسلام الجويرية التي ؛ باصبعها نحو السماء تشير

مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کو آسمان پر ماننا چاہیئے۔ اسلام نے اسے ایمان کی علامت قرار دیا ہے۔ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے لئے جہت کا اثبات ہو گیا۔ قرآن میں ارشاد باری ہے۔ أامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض۔ ام امنتم من في السماء ان يرسل عليكم حاصبا۔ یہ بہرحال ایک استدلال ہے۔ ظاہری دنیوی احکام میں ایمان سے اقرار ہی مراد ہوتا ہے توریث کا مسئلہ بھی اسی طرح ہے۔ زبانی اقرار کرنے والا منافق بھی اس میں داخل ہو جائے گا۔ اسی اقرار کی وجہ سے ہی وہ اسلامی جماعت میں شامل ہوا ہے۔ ورنہ دل کی کیفیت کا ماسوا خدا کے کسی کو پتہ نہیں۔ ایک دوسرے مقام پر ارشاد ربانی ہے۔ وان طائفتن من المومنين اقتتلوا فاصلحو بينهما۔ اس جگہ بھی اللہ تعالے نے مومن کا لفظ بولا ہے کہ اگر دو مومن گروہ باہم نبرد آزما

ہوجائیں تو ان میں صلح کرا دیں۔ فان بغت احدٰھما علی الاخریٰ فقاتلوا التی تبغی حتی تفیئ الی امر اللہ۔ ان میں سے اگر ایک بغاوت یعنی زیادتی کرے تو مغلوب فریق کے ساتھ ہو کر اس سے جنگ کرو تاکہ وہ صلح پر آمادہ ہو سکے۔ فان فاءت فاصلحوا بینھما۔ آگے پھر فرمایا۔ انما المومنون اخوۃ فاصلحوا بین اخویکم۔ ان آیات میں باوجود باہم لڑائی کے ان کو مومن کہا ہے اس سے معلوم ہوا کہ باوجود نافرمان کہلانے کے ان کو مومن کہا جا سکتا ہے۔

اس کا جواب ابن تیمیہ نے تو یہ دیا ہے کہ یہ دنیوی احکام ہیں۔ دنیوی احکام میں تو منافق بھی داخل ہو جائے گا۔ اصل بات یہ ہے کہ ایمان کے متعلق جو دو احکام ہیں ان میں سے ایک کا تعلق تو دنیا کے ساتھ ہے ایک کا تعلق آخرت کے ساتھ ہے۔ اخروی حکم یعنی نجات اوّلی زیر بحث ہے۔ اگر نجات اوّلی مراد لی جائے تو اس میں اس بات پر اتفاق ہے کہ جو جمیع کبائر سے پرہیز کرے اور جمیع فرائض کو ادا کرے اوّل میں وہ جنت میں داخل ہو جائے گا۔ یہ اتفاقی مسئلہ ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں خارجی، معتزلہ، مرجئہ اور اہل سنت سب فرقے متفق ہیں سب کے نزدیک ایسا شخص جنت میں چلا جائے گا۔

غزالی نے اس جگہ چھ صورتیں بیان کی ہیں۔ ایک تو پہلی صورت ہے یہ متفق علیہ ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اقرار تصدیق ہے۔ لیکن عمل مکمل نہیں۔ عمل ہے اس میں بعض عمل پایا جاتا ہے۔ مثلاً نماز پڑھتا ہے روزے رکھتا ہے اور ساتھ ہی دوسرے برے کام بھی کرتا ہے۔ جوا کھیلتا ہے، سود کھاتا ہے۔ زنا کرتا ہے چوری کرتا ہے۔ شراب پیتا ہے اور بعض فرائض کو بھی چھوڑ دیتا ہے۔ اس کا کیا حکم ہے معتزلہ تو کہتے ہیں۔ مخلد فی النار ہے۔ ایمان اس سے نکل جاتا ہے۔ اور وہ ایک دوسری منزل میں داخل ہو جاتا ہے۔ یہ بین المنزلتین ہوا اور اسے فاسق کہتے ہیں۔ خارجی کہتے ہیں کہ وہ کافر ہو گیا۔ دونوں گروہ حکم میں متفق ہیں کہ مخلد فی النار ہے۔ اگر تائب نہ ہو۔ توبہ کر لے تو جنت میں چلا جائے گا۔ بغیر توبہ کئے ہی مر گیا تو وہ مخلد فی النار ہے۔ اہل سنت کہتے ہیں وہ مخلد فی النار نہیں۔

انقیاد، عمل کو مستلزم ہے

اس صورت میں غزالی نے اصل میں ابوطالب مکی پر اعتراض کیا ہے ابوطالب کو ابوحنیفہ صوفیاں یعنی بہت بڑا صوفی کہتے ہیں۔ جنید بغدادی کے مذہب کو انہوں نے بہت اچھے پیرائے میں بیان کیا ہے۔ شاہ ولی اللہ نے بھی اس کی تعریف کی ہے۔ قوت القلوب نامی تصوف کی مشہور کتاب میں بیان کیا گیا ہے کہ ایمان صرف تصدیق اور اقرار کا نام نہیں اس پر اہل سنت کا اجماع ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا اس میں اختلاف ہے لیکن وہ اختلاف نزاع لفظی سے زیادہ کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ کیونکہ انقیاد کو تو وہ بھی ضروری

قرار دیتے ہیں اور انقیادِ عمل کو مستلزم ہے عمل تو آہی گیا۔ خواہ اس کا نام جز رکھیں یا نہ رکھیں۔ اجماع اس اعتبار سے تو درست ہے کہ صحابہ کرام تابعین عظام اور تبع تابعین کا اجماع ہے امام ابوحنیفہ کے الفاظ بھی اتنے شدید اور سخت نہیں ہیں۔ اگرچہ عصر حاضر کے احناف تو تصدیق بالقلب کو ایمان سمجھتے ہیں۔ اشعری اور ماتریدی کے پیچھے لگ گئے ہیں۔

عقائد میں اہل سنت کے تین مذہب یہ اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ عقائد میں اہل سنت کے تین مذہب ہیں۔ ایک اشعری مکتب فکر، دوسرا ابومنصور ماتریدی کا مکتب فکر ہے حنفی زیادہ تر اسی کے پیروکار ہیں۔ ابوالحسن اشعری کے زیادہ تر پیروکار شافعی اور مالکی ہیں۔ اور حنبلی عقیدۃً بھی حنبلی ہی ہیں اور فقہی طور پر امام احمد بن حنبل کی فقہ کے قائل ہیں۔ محدثین بھی سارے کے سارے عقیدۃً حنبلی ہیں یعنی جو عقیدہ امام احمد بن حنبل کا تھا وہی ان کا ہے۔ بعض حنفی بھی حنبلی ہیں اسی طرح بعض شافعی اور مالکی بھی حنبلی ہیں۔ لیکن احناف کی اکثریت ماتریدی کی پیروکار ہے۔ اور اعتبار بھی اکثریت کا ہوتا ہے۔ شوافع کی اکثریت اشعری ہے۔ حافظ ابن حجر بھی اشعری ہے۔ بعض حنبلی بھی اشعری ہیں جیسے ابن جوزی۔

ایک دفعہ ابن جوزی جیلانی صاحب کے پاس گئے۔ انہوں نے احتراماً ان کی نشست کے لئے اپنی چادر بچھا دی۔ ابن جوزی نے کہا میں اس پر نہیں بیٹھتا کیوں کہ بدعتی کی چادر ہے۔ جیلانی کی کتاب میں بہت سی احادیث موضوع ہیں۔ محدث تو نہیں تھے۔ دونوں حنبلی مکتب فکر کے پیرو ہیں۔ یہ اشعری عقائد پر تھا۔ اور جیلانی بالکل حنبلی تھا کسی کو برداشت ہی نہیں کرتا تھا۔ جیلانی کا امام احمد بن حنبل کے متعلق خیال ہے کہ امام احمد کے خلاف ولی ہو ہی نہیں سکتا۔ شیخ عبدالقادر بریلوی حضرات کے ہتھے تو یونہی چڑھ گئے ورنہ وہ تو ان نظریات کے سخت خلاف تھے۔ ابن جوزی حنبلی ہونے کے باوجود اشعری ہے۔ اہل ظواہر میں سے ابن حزم وغیرہ بھی اشعری خیال کے ہیں۔ حنبلی خیال کے جو لوگ ہیں۔ وہ اہل حدیث ہیں۔ محدثین۔ امام بخاری اور دیگر محدثین بیہقی، دارقطنی وغیرہ بھی اس قسم کے حنبلی ہیں۔ بلکہ بعض شافعی بھی حنبلی ہیں مثلاً بغوی ہیں کہتے ہیں کہ وہ شافعی تھے مگر وہ تقلید تو نہیں کرتے تھے وہ تو حنبلی خیال کے تھے بلکہ پرلے درجہ کے حنبلی تھے۔ صفات کی تمام احادیث کو ظاہر طور پر مانتے ہیں۔ بعض جگہ مشبہہ کی طرح بن گئے ہیں۔ شرح السنۃ میں ایک جگہ حدیث لائے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر متمکن ہے اور عرش چڑ چڑ کرتا ہے۔ حدیث اگرچہ بالکل ضعیف ہے تاہم اس کا ذکر کر دیا ہے۔ حدیث بیان کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ بعض لوگ صفات کا انکار کرتے ہیں ان پر بڑی سختی کی ہے۔ بعض نے شرح سنہ کے حاشیہ پر لکھا ہے۔ اعوذ باللہ۔ استغفر اللہ۔

یہ ضمنی بات تھی گفتگو ہو رہی تھی کہ عقائد میں کتنے مذاہب ہیں۔ عقائد میں تین مذہب ہیں اور

فقہ میں چار مشہور ہو گئے ہیں۔ عقائد میں اہل سنت کے تین مذاہب کے علاوہ معتزلہ اور شیعہ کا بھی الگ مذہب ہے۔ معتزلہ، خوارج اور شیعہ کا صفات میں مذہب ملتا جلتا ہے۔ اشعری نے اپنی ابانہ نامی کتاب میں امام احمد بن حنبل کا مسلک ہی بیان کیا ہے۔ بعد میں آنے والوں نے اس کی مخالفت کی ہے۔ آج اگر ابانہ منظر عام پر آجائے تو بہت بہتر ہو۔ اور لوگوں کو پتہ چل جائے کہ اس میں احمد بن حنبل کا مسلک ہی بیان ہوا ہے ان کے بعد میں آنے والوں نے مسئلہ خلق قرآن میں بھی مخالفت کی ہے۔

بہرحال یہ مسئلہ امام غزالی نے بیان کیا ہے۔ قوت القلوب والے نے کہا ہے کہ جب تک تصدیق کے ساتھ اقرار اور عمل نہ ہو۔ اس وقت تک نجات نہیں ہو سکتی۔ نجات اولی میں تو سب کا اتفاق ہے کہ جو شخص تین چیزوں کو جمع کرے گا وہ ناجی ہوگا۔ اگر دو چیزیں پائی جاتی ہیں اور تیسری چیز ناقص ہے ایسے شخص کے متعلق غزالی کہتا ہے کہ اس کا درجہ کیا ہے۔ قوت القلوب والا تو فوت ہو چکا ہے۔ ورنہ اس سے ہی پوچھ لیتے۔ ویسے قوت القلوب والا اجماع سے استدلال کرتا ہے حالانکہ اجماع اس میں ہے کہاں۔ پھر ایسی دلیلیں پیش کرتا ہے جو اس کی نقیض کی مشعر ہیں اس نے الذین آمنوا وعملوا الصالحات سے استدلال کیا ہے۔ ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات کانت لهم جنت الفردوس نزلاً۔ من عمل صالحاً من ذكر او انثىٰ وهو مومن فاولٰئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً۔ گویا جنت کے داخلہ کے لئے قرآن نے دو چیزیں بیان کی ہیں۔ ایک ایمان اور دوسرا عمل۔ عمل کے بغیر انسان جنت میں نہیں جا سکتا۔

اس استدلال پر غزالی کہتا ہے جب ایمان کا عمل پر عطف ہوا تو مغایرت ہو گئی۔ استدلال بھی کرتا ہے اس کی نقیض بھی ثابت ہو گئی۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ جزا کے لئے ایمان اور عمل شرط ہے۔ شرط کے بغیر جزا مرتب کیسے ہو سکتی ہے۔ اس نے دوسری بات شروع کر دی کہ اس کا عطف ہے جیسا کہ پہلے عطف پر تفصیل سے گفتگو ہو چکی ہے کہ عطف تو جزء کا کل پر ہو سکتا ہے شرط کل مشروط کے ساتھ ہو سکتی ہے۔ جزء کو کل کے ساتھ بطور شرط بھی ذکر کیا جا سکتا ہے۔ ان کا استدلال تو یہ تھا کہ جب تک عمل نہ ہو جنت میں نہیں جا سکتا۔ کیونکہ جنت کے داخلہ کے لئے دو چیزیں شرط ہیں۔ ان میں ایک عمل۔ عمل اگر شرط ہے تو پھر شرط کے بغیر مشروط کیسے آ سکتا ہے۔ یہ استدلال واقعی قوی ہے۔ باقی انہوں نے دوسری طرف رگڑا لگا دیا ہے کہ یہ استدلال کیسے ہو سکتا ہے آمنوا وعملوا الصالحات میں اس پر اس کا عطف ہے۔ عطف جب ہوا تو یہ مغائر ہوا۔ حالانکہ یہ کوئی صحیح تردید نہیں۔ ان کا استدلال قوی ہے جب تک دوسری دلیل سے یہ ثابت نہ ہو جائے کہ مجرد ایمان بغیر عمل کے منجی ہے یہ الفاظ نہ آ جائیں جیسا کہ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے اس وقت

تک اس کا استدلال کمزور نہیں ہو سکتا۔ اس واسطے ان کا استدلال واقعی قوی ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ابو طالب ہرقل اور یہودیوں کا جو قصہ آتا ہے اس میں تصدیق بھی ہے اور اقرار بھی۔ جب دونوں چیزیں موجود ہیں لیکن پھر بھی وہ ایماندار نہیں ہوتے۔ یہودیوں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ما یمنعکما ان تسلما ایک روایت ہیں ان تتبعاہ ان دونوں سے معلوم ہوتا ہے کہ متابعت کا نام ہی اصل میں اسلام ہے جب تک یہ متابعت نہ ہو اس وقت تک یہ چیز نہیں ہو سکتی۔

ایمان کے لئے عمل اور متابعت ضروری ہے

زیادہ اشکال اس سے پڑتا ہے کہ نافرمانوں کو دوزخ سے نکالا جائے گا۔ ان کی معصیت اس وقت ہے جب وہ ایمان میں داخل ہو چکے ہیں۔ جب تک ایمان میں داخل نہیں ہوئے۔ اس سے پہلے کا اقرار موجب نجات نہیں ہوتا جیسا کہ کسی تحریک کو محض زبان سے اچھا سمجھنے سے اس میں داخل نہیں ہو جاتا جب تک کہ عملاً اس میں حصہ نہ لے۔ متابعت ضروری ہے۔ ہاں اگر کہیں کوئی غلطی ہو جائے تو وہ الگ چیز ہے لیکن جب پہلے ہی ایمان مکمل نہیں اس وقت یہ کہنا کہ اس کو نجات ہونی چاہیئے۔ امام شافعی مخل بالعمل کو فاسق قرار دیتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے ایمان دار بن جائے اس کے بعد اخلال ہو کیونکہ انہوں نے خود بھی کہا ہے کہ اقرار اور تصدیق (نیت) اور عمل ان میں سے کوئی ایک دوسری جگہ کام نہیں دیتا۔ لایجزی واحد من الاخر۔ تصدیق ہو یا صرف اقرار ہو یا اقرار اور تصدیق دونوں ہوں اور اس کے بعد عمل نہیں۔ اگر عمل اور اقرار ہو مگر نیت یعنی تصدیق نہیں تو بھی معتبر نہیں۔

حافظ ابن تیمیہ کا نقطہ نظر

حافظ ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ مرجئہ کی دو غلطیاں ہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ کہتے ہیں اعمال کے بغیر ایمان مکمل ہو جاتا ہے۔ مکمل سے مراد ہے کہ تصدیق کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے یا اقرار کے ساتھ یا اقرار اور تصدیق کے ساتھ گویا ان کے تین قول ہوئے جیسا کہ ابن تیمیہ نے بھی کہا۔ فلھم اقوال ثلاثۃ دوسری غلطی ان کی یہ ہے کہ دل میں صرف تصدیق ہی ہے جس کا ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ تصدیق کے بعد جب تک دل میں اللہ اور اس کے رسول کی محبت نہ ہو اس وقت تک مسلمان نہیں ہو سکتا۔ تصدیق بھی کرے اور ساتھ ہی اللہ اور اس کے رسول کی دشمنی بھی کرے تو پھر یہ کیسا مسلمان ہے۔

فقہاء نے التزام متابعت کو ضروری کہا ہے اس سے مراد تصدیق اور اقرار ہے۔ ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ اقرار سے مراد التزام متابعت ہے اگر کوئی یہ کہے۔ اُقِرُّ انہ رسول اللہ ولکن لا اتبعہ لا یکون مومنا عند احد زبانی اقرار سے کوئی مسلمان نہیں ہوتا۔ صرف یہ کہنا کہ تصدیق دل میں ہے اس کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں یہ غلط ہے کیونکہ تصدیق کے ساتھ محبت بھی ہونی چاہیئے
غزالی نے دوسرے مسئلہ میں جو بحث کی ہے۔ حافظ ابن تیمیہ نے اس میں کہا ہے کہ ارکان

اس بحث سے خارج ہیں۔ معتزلہ کا جو مذہب ہے کہ مرتکب کبیرہ ابدی جہنمی ہے۔ اہل سنت کا مذہب ہے کہ وہ ابدی جہنمی نہیں ہے۔ امام احمد بن حنبل کا بھی ایک قول ہے کہ جو شخص توحید و رسالت کی گواہی دیتا ہے اور اقرار کرتا ہے مگر وہ نماز نہیں پڑھتا ان کے نزدیک ایسا شخص کافر ہی ہے اور ابدی جہنمی ہے۔ ایک شخص نماز پڑھتا ہے مگر زکوٰۃ نہیں دیتا یا زکوٰۃ دیتا ہے۔ مگر روزے نہیں رکھتا حج نہیں کرتا ان سب کے بارے میں یہی خیال ہے کہ وہ ابدی جہنمی ہے۔ عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس کے آثار بھی ہیں۔ من شهد انه لا اله الا الله ولم يصل فلا شهادة له۔ اسی طرح جو زکوٰۃ نہیں دیتا اس کے بارے میں بھی فلا شهادة له ولا صلوٰة له۔ جامع ترمذی میں عبداللہ بن عباس کا قول منقول ہے جس میں انہوں نے کہا ہے ایک شخص نماز پڑھتا ہے اور تہجد بھی پڑھتا ہے مگر نماز جمعہ میں شامل نہیں ہوتا اور باجماعت نماز نہیں پڑھتا انہوں نے ایسے شخص کے بارے میں هو فی النار کا فتویٰ لگا یا گیا ہے وہ جماعت کے ساتھ نماز لازمی قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ عبداللہ بن مسعود کا ابوداؤد میں قول ہے کہ یہ سنن ہدیٰ میں داخل ہے۔ الصلوٰة حيث تؤذن يا حيث ينادى بالصلوٰة۔ جہاں جماعت ہوتی ہو وہاں نماز پڑھنی چاہیئے۔ من سنن الصلوٰة کے الفاظ بھی ہیں آگے فرماتے ہیں لو تركتم ضللتم ایک روایت میں ہے لو تركتم لكفرتم۔ کافر ہو جاؤ گے۔ جماعت کو چھوڑ دو اور گھر میں نماز پڑھو۔ لو صليتم كما يصلى هذا المتخلف فى البيوت لتركتم سنة نبيكم ولو تركتم سنة نبيكم لكفرتم۔ یہ بڑا سخت فتویٰ ہے۔ نماز کے بارے میں صحابہ کرام کا قریب قریب اتفاق ہے کہ تارک صلوٰۃ و جماعت کافر ہو جاتا ہے۔ امام احمد بن حنبل کا مسلک بھی یہی ہے۔ عبدالقادر جیلانی تو یہاں تک کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے قبرستان میں انہیں دفن نہ کرو اور نہ جنازہ پڑھو۔ غنیۃ الطالبین میں ان کا یہ فتویٰ موجود ہے۔

جو کبھی نماز پڑھتا ہے کبھی چھوڑ دیتا ہے اس کا حکم امام ابن تیمیہ ایسے شخص کے بارے میں کہتے ہیں جو کبھی نماز پڑھتا ہے اور کبھی چھوڑ دیتا ہے اس کی نماز جنازہ لوگوں کو پڑھ لینی چاہیئے مگر امام نہ پڑھے اگر بالکل نہ پڑھتا ہو تو پھر اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھنی چاہیئے۔ ان کے نزدیک ایسا شخص بالکل کافر ہوتا ہے۔ امام شافعی وغیرہ کہتے ہیں کہ وہ شخص واجب القتل ہے لیکن یہ قتل حدًا ہوگا کفر کی وجہ سے نہیں۔ انہوں نے امام احمد بن حنبل پر اعتراض بھی کیا ہے کہ تم اسے کافر کہتے ہو تو مسلمان کیسے ہوگا۔ پھر خاموش ہو گئے۔

پھر انہوں نے کہا ہے کہ ایمان معاقدہ علی العمل کا نام ہے۔ جب معاقدہ کرے گا تو مومن ہو جائے گا۔ یعنی عمل پر عقد کر لے کہ ضرور متابعت کرے گا۔ امام شافعی کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر کافر ہو گیا ہے اور مسلمان نہیں ہے تو آیا نماز پڑھنے سے بنے گا یا پہلے بنے گا۔ نماز پڑھنے سے پہلے بن گیا۔ پھر تو

تارک نماز مسلمان ہوگیا اگر بعد بنے گا تو کافر کی نماز نہیں ہوتی۔ اس واسطے کہتے ہیں کہ اس کا قتل حدًا ہو گا کفر کی وجہ سے نہیں جیسا کہ زانی کو حدًا قتل کیا جاتا ہے ویسے اس کی حد کا کہیں ذکر تو نہیں۔ امام احمد بن حنبل تو کافر کہتے ہیں اس واسطے قتل کا فتویٰ لگاتے ہیں۔

تارک الصلوٰۃ کے بارے میں ائمہ کے اقوال

اس لئے قتل کیا جائے گا کہ اس کو مسلمانوں کا حکم نہیں دیتے ابن قیم نے زاد المعاد میں ایک روایت ذکر کی ہے کہ صحابہ کرام ایک جگہ گئے۔ وہاں ایک آدمی قتل ہوگیا۔ انہوں نے سمجھا کہ شاید یہ کافر ہے۔ گویا شبہ کی وجہ سے قتل ہو گیا۔ پھر انہوں نے قصاص کا مطالبہ کیا کہ ہمارا آدمی مارا گیا ہے۔ لہذا ہم اس کا قصاص لیں گے۔ دوسرے کہنے لگے کہ تم دیت لے لو وہ غلطی سے قتل ہوگیا۔ وہ انکار کرتے رہے حتیٰ کہ ایک آدمی کھڑا ہوا اور کہنے لگا کہ میں گواہی پیش کروں گا کہ جب سے یہ مسلمان ہوا اس نے نماز نہیں پڑھی۔ ولا یُبْطلنّ دَمَہٗ اس کا خون باطل کردوں گا۔ اس صورت میں دم مباح ہوگیا ہے۔ حدیث میں من ترك الصلوٰة متعمدا فقد برئت منه ذمة الله۔ ذمہ اٹھ گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بات تواتر کو پہنچی ہوئی تھی۔ ایک شخص بھرے مجمع میں برملا کہتا ہے کہ میں گواہی پیش کروں گا اور اس کا خون باطل کروں گا۔ ایک آدمی بھی اس کی مخالفت میں کھڑا نہیں ہوتا گویا سب اس کو مانتے ہیں۔ من ترك الصلوٰة متعمدًا فقد برئت منه ذمة الله۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے مسلمان کو اللہ تعالیٰ کی پناہ ہوتی ہے۔ فلا تخفروا الله في ذمته وہ ذمہ اٹھ جاتا ہے اور وہ مباح الدم ہوجاتا ہے۔

اسی طرح حد ثابت کرتے ہیں۔ اگرچہ ابن دقیق العید نے لکھا ہے کہ اصل یہ ہے کہ بے نماز کو نہ ارتدادًا اور نہ حدًا قتل نہیں ہونا چاہیئے۔ حنفی کہتے ہیں کہ پہلے جیل خانے میں ڈال دو اور سخت مار پٹائی کرو حتیٰ کہ جسم لہو لہان ہو جائے۔ اگرچہ کسی جگہ قتل بھی کر دیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔ سیاستہً یہ بھی کہتے ہیں معاملہ تو بڑا سنگین ہے۔ مرتکب کبیرہ مخلد فی النار ہے۔ معتزلہ کا مذہب ہے اہل سنت مخلد فی النار نہیں کہتے۔ ابن تیمیہ کہتا ہے کہ یہ ان ارکان کے علاوہ ہے۔ ارکان میں اہل سنت کا بھی اختلاف ہے اگرچہ امام احمد بن حنبل کا ایک قول دوسرے آئمہ کی طرح بھی ہے کہ کافر نہیں ہوتا اور دوسرا قول بھی ہے۔

امام غزالی نے جو استدلال کیا ہے کہ اگر جنت میں چلا جائے پھر تو مومن ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ قوت القلوب والی بحث اس شخص کے بارے میں جو اسلام میں داخل نہیں ہوا اگر اس نے عمل کا کسی قسم کا التزام نہیں کیا تو وہ مخلد فی النار ہے جو ایک دفعہ اسلام قبول کر چکا اس کے بعد تکاسل وغیرہ کی وجہ سے التزام نہیں کرتا اس کے بارے میں تو وہ خود کہتا ہے کہ وہ مخلد فی النار نہیں۔ اسی طرح اس کی کلام میں تناقص پیدا کرنے کی کوشش کی ہے حالانکہ تناقص نہیں۔ ایک کلام کا تعلق اسلام

کے ساتھ ہے دخول اسلام عمل کے بغیر نہیں ہوتا۔ ایک کا تعلق اسلام لانے کے بعد سے ہے کہ اس سے کوئی گناہ ہو جائے۔ دونوں کا حکم الگ الگ ہے۔

ایمان کا تیسرا درجہ

آگے تیسرا درجہ بیان کیا ہے کہ ایک شخص ہے اس میں تصدیق بھی ہے اور اقرار بھی یہ تو پہلی صورت ہے۔ ایک شخص کچھ اچھے کام بھی کرتا ہے اور کچھ برے کام کرتا ہے۔ مخل بالعمل ہے۔ ایک اس تیسری صورت میں یہ ہے کہ تصدیق اور اقرار کے بعد عمل نہیں کیا اور فوراً ہی مر گیا۔ اگر تم کہو کہ وہ دوزخ میں جائے گا یہ تو معتزلہ کا مسلک ہے اگر کہو کہ جنت میں جائے گا تو عمل جزء نہ ہوا۔ امام غزالی نے یہ اعتراض کیا ہے۔ ان کی طرف سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ جب اس نے تصدیق بھی کی ہے اور اقرار بھی کیا ہے۔ متابعت کا التزام بھی کر لیا ہے فوراً ہی مر گیا ہے اس کو عمل کا موقع ہی نہیں ملا۔ وہ تو معذور ہو گیا۔ اگرچہ اس نے عمل نہیں کیا۔ معذور ہونے کی بنا پر اس کی نجات ہو سکتی ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوطالب سے بھی کہا تھا کہ تم کلمہ شہادت پڑھو۔ اللہ تعالیٰ سے میں جھگڑوں گا۔ کلمہ پڑھنے کا مطلب یہی تھا کہ اس نے متابعت کا التزام کر لیا۔ بس آئندہ بھی وہ کرے گا۔ یہ الگ چیز ہے کہ عمل کرنے سے پہلے ہی مر جائے گا۔ ایمان لانے کے بعد عمل کا موقع ہی نہیں ملا۔ وہ معذور ہے اس کے متعلق خوش گمان رہنا چاہیئے کہ اگر وہ زندہ رہتا تو ضرور التزام اطاعت کرتا۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایک شخص معذور نہیں کہ اس کو وقت مل گیا ہے۔ اس کا حکم یہ ہو جائے اگر کوئی کہے کہ فلاں شخص میں ایمان صرف تصدیق اور اقرار سے بغیر عمل کے پایا گیا یہ غلط ہے۔ اگر محض تصدیق اور اقرار کا نام ایمان ہوتا تو ہرقل کو بھی نجات ہونی چاہیئے۔ ابوطالب کو بھی نجات ہونی چاہیئے۔ یہودیوں کو بھی نجات ہونی چاہیئے۔

ابوطالب کی نجات کی توقع اس بناء پر ہو سکتی تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ میں جھگڑوں گا۔ جھگڑنے کا مطلب یہ نہیں ہو سکتا کہ ضرور اس کی بات مانی جائے گی۔ اصل مدار تو اس پر ہے کہ ایک دفعہ داخل ہونا چاہیئے۔ معذور کی بات الگ ہے یہ تو اس طرح ہے کہ کسی کے دونوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں اس کا وضو بغیر ہاتھ پاؤں دھوئے ہو جائے گا۔ قرآن طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔ لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا. معذور کا اگر ایمان ثابت جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ غیر معذور بھی اس میں داخل ہو جائے۔

ایمان کا چوتھا درجہ

چوتھا درجہ انہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ اس کو مہلت مل گئی۔ نماز کا وقت آ گیا اس کے علاوہ بھی اسے کافی وقت مل گیا ہے۔ اتنی مہلت کے باوجود عمل نہیں کرتا پھر تو ایسے شخص پر فتویٰ لگانا چاہیئے۔ غزالی کہتا ہے کہ ہمیں اس مہلت اور مدت کا علم نہیں کہ کتنی ہے اس کو مقرر نہیں کر سکتے اگر تم کہو کہ نماز کا وقت آ گیا ہے نماز نہیں پڑھی تو وہ ابدی

جہنمی ہے اگر یہ نہیں کہتے تو مرجئہ کا مسئلہ ثابت ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اس صورت میں عمل جزء نہ ہوا۔
ابن تیمیہ کہتا ہے کہ جن کے نزدیک مبانی ارکان اس بحث سے خارج ہیں۔ جیسا کہ امام احمد بن حنبل کا ایک قول ہے پھر جب نماز کا وقت آ گیا اور نماز نہیں پڑھی تو وہ مخلد فی النار ہو گیا ان کے نزدیک تو فتویٰ صاف ہے۔ جن کے نزدیک مبانی ارکان کا حکم بھی گویا دوسرے گناہوں کی طرح ہے۔ ان کے نزدیک اسے اتنا وقت ملنا چاہیئے کہ اگر اس میں ایمان کی رمق ہوتی تو ضرور ہی یہ عمل کرتا۔ باقی یہ بات کہ ہم مدت مقرر و معین نہیں کر سکتے۔ معین نہ کرنا اور چیز ہے۔ نفس الامر میں تو کوئی نہ کوئی مدت تو اس کی ہے اس کا تعین اس لئے بھی ذرا مشکل ہے کہ انسانی طبائع میں فرق ہوتا ہے بعض ایسے انسان ہوتے ہیں کہ دو تین ماہ تک پتہ چل جاتا ہے کہ واقعی ان میں ایمان ہے۔ بعض انسانوں کا دو چار روز میں ہی پتہ چل جاتا ہے کہ ان میں ایمان ہے یا نہیں۔ ان کی حرکات و سکنات سے ہی پتہ چل جاتا ہے جیسا کہ متواتر روایت ہے۔ تواتر کے لئے نفس الامر میں ایک معین گنتی ہے لیکن ہمیں اس کی گنتی کا تعین نہیں۔

ہم اس کا معیار یہ بناتے ہیں کہ جب یقین ہو جائے گا تو سمجھے کہ متواتر ہے ہمارے نزدیک تو یہی معیار ہے۔ نفس الامر میں تو اس کا تعین ہے جب اس مقدار پہ پہنچ گئی تو ہمیں یقین ہو گیا۔ یہ کوئی ضروری نہیں کہ ہمیں بھی اس کا علم ہو۔ ایک شخص مسلمان ہو گیا ہے مسلمان ہونے کے بعد ہر قسم کے گناہ کرتا ہے۔ چوری، جھوٹ، شراب نوشی، زنا کاری وغیرہ کا مرتکب ہوتا ہے۔ نماز نہیں پڑھتا۔ اور نیکی کا اور کوئی کام بھی نہیں کرتا۔ اس کو ہم مسلمان کیسے کہہ سکتے ہیں یہ تو ایک فرضی بات ہو گئی کہ وہ مسلمان ہے۔ اس صحابی نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا کہ یہ نماز نہیں پڑھتا تھا میں اس کا خون باطل کر دوں گا۔ لا ابطلن دمہ۔ ایک قوم نے بھی کہا تھا کہ ہم مسلمان ہوتے ہیں۔ اس شرط پہ کہ نماز سے خلاصی ہو جائے حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا خیر فی دین لیس فیہ رکوع جس دین میں رکوع نہیں وہ کیسا دین ہے؟ قرآن میں ارشاد ہے۔ واذا قیل لھم ارکعوا لا یرکعون۔

خلاصہ کلام

خلاصہ کلام اور گفتگو کا لب لباب یہ ہوا کہ پہلا درجہ یہ تھا جس میں تمام چیزیں پائی جاتی ہیں دوسرا درجہ تھا جس میں دو چیزیں تھیں تیسری میں مخل ہے۔ تیسرا درجہ یہ تھا کہ فوراً ہی مر گیا عمل کی مہلت ہی نہ ملی۔ چوتھا یہ تھا کہ کچھ مہلت مل گئی۔ پانچواں ایک اور بیان کرتے ہیں کہ صرف تصدیق ہے اور اقرار بھی نہیں۔ اس کے متعلق غزالی نے ذرا توقف کیا ہے توقف کے بعد فیصلہ یہی دیا ہے کہ چونکہ اس کے دل میں ایمان ہے آخر کار نجات ہو جائے گی۔ ابن ہمام نے کہا ہے کہ اگر اس سے مطالبہ کیا جائے کہ اس کے دل میں تصدیق ہے اقرار نہ کرے تو وہ کافر ہوتا ہے گویا مطالبہ کے وقت ضروری ہے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ جب اقرار ہے تو وہ ایسا رکن ہے جس کی اجراء احکام کے لئے ضرورت ہے۔ مسلمانوں کے احکام اس پر بھی جاری ہوں گے۔ جب کہ وہ اقرار کرے ورنہ

اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ مسلمان ہی ہیں نجات ان کی ہو جائے گی۔ غزالی نے یہ کہا ہے کہ اسکی بھی نجات ہو جانی چاہیئے۔ کیونکہ اس کا دل ایمان سے مملو ہے بھرا ہوا ہے۔ ابو طالب کی طرح یا ہرقل کی طرح اس میں تو اقرار بھی ساتھ تھا۔ یہ تو اقرار بھی نہیں کرتا۔ اصل چیز یہ ہے کہ اگر وہ اقرار دل میں التزام متابعت کر چکنے کے باوجود اس لئے نہیں کرتا کہ گونگا ہے زبان چلتی نہیں۔ بند ہو گئی ہے پھر وہ معذور ہے اگر اسے موقع ملتا پھر اقرار نہیں کرتا پھر ابو طالب یا ہرقل کی طرح ہو گا۔ کہتا ہے کہ پکا ایماندار آدمی ہے پھر کہتا ہے ایماندار کیوں نہ ہو جو زبان ہے وہ عما فی القلب کی معتبر ہے۔ دل میں جو چیز ہو زبان اس کی تعبیر کرتی ہے۔ جب دل میں ایمان نہیں تو پھر اقرار کرنے سے ایماندار کیسے ہو گا۔ معلوم ہوتا ہے کہ جب اقرار کر رہا ہے دل میں ایمان ہے زبان تو ما فی القلب کی ترجمان ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کی اصل جگہ دل میں ہے۔

دوسرے کہتے ہیں کہ زبان میں انشائی کی شکل ہوتی ہے۔ یہ خبر نہیں ہوتی کہ دل میں میرے ایمان ہے اور میں اس کی خبر دے رہا ہوں اور مصدق ہوں۔ دل میں بعض وقت کسی چیز کے ہونے سے کافر نہیں ہوتا۔ جب تک زبان سے نہ کہے۔ جیسا کہ تکبیر تحریمہ ہے۔ دل میں اللہ تعالیٰ کی کبریائی اور عظمت ہو مگر زبان سے نہ کہے نماز نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح اگر کسی چیز کا دل میں ارادہ ہے اس کے ادا کرنے کا ہے مگر زبان سے نہیں کہتا۔ جب تک زبان سے نہیں کہے گا اعتبار نہیں ہو گا۔ یہ اس شخص کے لئے ہے جسے مہلت میسر آئی ہے جس کو مہلت ہی نہیں ملی اس کا معاملہ دوسرا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرض کیا ہے کہ اقرار کرو اگر یہ نہیں کرتا تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی اس کی کچھ حقیقت اور قدر و قیمت نہیں۔ محض یعرفونہ کما یعرفون ابناءھم کافی نہیں ہے یہ کتمان حق ہے اس کا اظہار کرو معذور اس سے مستثنیٰ ہے۔

ایک اور تحقیق طلب مسئلہ

چھٹا مسئلہ یہ بیان کیا ہے کہ ایک شخص ہے جو پہلے تو ایماندار نہیں یعنی دل میں تصدیق نہیں مسلمانوں کے گھر میں پیدا ہوا اور مسلمان کہلاتا رہا یا نفاق کے رنگ میں مسلمان بن گیا دل میں اسلام نہیں۔ پھر ایسا اتفاق ہوا کہ کسی سے وعظ سنا دلائل پر خود غور کیا صداقت آشکارا ہو گئی تو اس سے دل میں تصدیق روشن ہو گئی۔ لیکن اس تصدیق کے دل میں روشن ہونے سے پہلے اس کا کوئی آدمی باپ یا بیٹا مر گیا۔ اس کے متعلق کیا حکم ہے۔ وہ اس میت کا وارث ہو گا یا نہیں ہو گا۔ اس صورت متذکرہ میں غزالی نے کہا ہے کہ ظاہری احکام کے ساتھ تعلق ہے۔ چونکہ پہلے اقرار کرتا تھا اس واسطے وارث بن جائے گا۔ صحیح بات میرے نزدیک یہ ہے کہ اسے وارث نہ بننا چاہیئے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوتا۔ لا یرث الکافر المسلم۔ پہلے کافر تھا اب سمجھتا ہے کہ میں مسلمان بنا ہوں۔ اسے چاہیئے کہ اس

وراثت سے دستبردار ہو جائے۔

ان کی یہ بات ٹھیک معلوم نہیں ہوتی۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں منافق بھی تھے عبداللہ بن ابی مرا۔ اس کے نفاق کی تو قرآن شہادت دیتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نماز جنازہ پڑھ لی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا آئندہ کسی منافق کی نماز جنازہ نہیں پڑھنی۔ ولا تقم علیٰ قبرہ انہم کفروا باللہ ورسولہ۔ ان کو تو قرآن نے کافر قرار دیا۔ باوجود کافر قرار دینے کے ان کے لڑکے کو نہیں کہا کہ تو باپ کا وارث نہیں بن سکتا۔ اگر توریت کا مسئلہ اس قسم کا ہوتا جس طرح کہ غزالی نے کہا ہے کہ وارث نہیں ہونا چاہیئے پھر تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم ابن ابی کے لڑکے کو فرما دیتے کہ تو اپنے باپ کا وارث نہیں ہے۔ کیونکہ وہ کافر مرا ہے ـــــ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں یہ تفتیش نہیں ہوتی تھی کہ یہ منافق ہے۔ ظاہری احکام توریت وغیرہ میں منافق بھی مسلمانوں کی طرح ہی ہوتے ہیں۔ دل سے تصدیق نہ کرے اوپر سے مسلمانوں میں خلط ملط رہے تو وہ منافق ہوتا ہے۔ اقرار تو ہوتا ہے جب مسلمانوں کے گھر میں پیدا ہوگا اقرار تو وہ زبان سے کرتا ہے۔ بھٹو بھی کہتا ہے کہ میرا نکاح دو دفعہ پڑھا گیا ہے میں نے دو دفعہ کلمہ پڑھا ہے۔

نکاح کے وقت کلمہ پڑھانا

شاہ عبدالعزیزؒ نے کہا کہ نکاح کے وقت کلمہ پڑھانا چاہیئے اسلام کی تمام باتوں کا اقرار لینا چاہیئے۔ کیونکہ فی زمانہ لوگوں میں سستی نفوذ کر چکی ہے۔ اسی واسطے علماء نے فتویٰ دیا ہے کہ کلمے پڑھائے جائیں کیونکہ مسلمانوں کے گھر میں پیدا تو ہو گئے ہیں مگر ایمان واسلام کا کچھ پتہ نہیں۔ اسی واسطے فقہاء نے لکھا ہے کہ جب ایک شخص بالغ ہو جائے اور اس سے پوچھا جائے کہ اسلام کیا ہے اگر وہ بیان نہ کر سکے تو اس کی عورت اس سے الگ ہو جاتی ہے مطلب یہ ہوا کہ وہ مسلمان نہیں اس کے ساتھ مسلمان عورت کا نکاح نہیں۔ اگر عورت بھی ایسی ہی ہو تو ماشاء اللہ۔ اندھے کو اندھا ملے کر کر لمبے ہاتھ۔

ایمان کے بارے میں محدثین کا مسلک

بہر حال ایمان کے بارے میں محدثین کا مسلک زیادہ صحیح صائب اور قرین صواب ہے کہ ایمان، اقرار، تصدیق اور عمل تینوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ حنابلہ کے علاوہ باقی اکثر مقلدین امام ابو حنیفہ کی طرف چلے گئے ہیں شافعی، مالکی بھی اسی طرف ہیں کہ ایمان بسیط ہے۔ رازی اور غزالی دونوں کہتے ہیں کہ ایمان بسیط ہے حالانکہ دونوں بڑے سرکردہ شافعی ہیں۔ نووی وغیرہ بھی یہی کہتے ہیں اس لئے کہ اشعری ہیں گویا عقائد میں ان کا مذہب شافعی کا نہیں۔

ماتریدی دو تین واسطے سے امام ابو حنیفہ کا شاگرد ہے۔ احناف اسی کے پیرو ہیں۔ عقائد میں ان کا مذہب وہی ہے جو امام ابو حنیفہ کا ہے۔ بخلاف اشعریوں کے عقائد میں تو اشعری ہیں۔ اور

فقہ میں شافعی یا مالکی۔ وہ کہتا ہے کہ یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ تم عمل کو جزء بھی قرار دیتے ہو اور پھر عمل کو چھوڑنے پر انذار بھی ہوتا ہے۔ بعض اگر ان کو اصلی اجزاء تسلیم کیا جائے۔ تو اصلی اجزا کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اگر وہ جزء نہ ہو تو کل بھی نہیں ہوتا۔ کل تو اجزاء سے بنتا ہے اگر جزء نہیں تو کل کیسے ہے جس طرح انسان کے ذہنی اجزا جو ہیں وہ ہیں حیوان ناطق۔ ناطق نہ ہو تو انسان نہیں ہوتا۔

اسی طرح خارجی اجزاء بھی دو قسم کے ہوتے ہیں ایک اس کے اجزاء ہوتے ہیں جیسا کہ جسم کے لئے ہیولیٰ اور صورت ہے ان میں سے ایک نہ ہو تو جسم نہیں ہوتا اسی طرح صورت نوعیہ۔ مثلاً پانی ہے اگر اس کی صورت نوعیہ نہ ہو تو اس وقت تک وہ پانی نہیں ہوتا۔ ہیولیٰ اور صورت ہو مگر پانی نوعیت نہ ہو وہ بھی پانی نہیں ہو سکتا۔ گویا خارجی اجزاء بھی دو قسم کے ہوتے ہیں بعض اجزاء ایسے ہوتے ہیں ان کے نہ ہونے سے شے معدوم ہوتی ہے اور بعض اجزاء ایسے بھی ہوتے ہیں کہ جن کے ہونے سے شے کامل ہوتی ہے جیسا کہ ایک درخت کے لئے اس کا ایک تنا ہوتا ہے ٹہنیاں اور شاخیں اور پتے ہوتے ہیں پھل ہوتا ہے۔ یہ ساری چیزیں مل کر درخت ہوتا ہے۔ اگر اس کے پتے جھڑ جائیں اور اس کا پھل اتار لیا جائے اور شاخیں کاٹ دی جائیں پھر بھی درخت ہی ہوتا ہے۔ اس صورت میں اسے شجرہ ناقصہ کہتے ہیں پہلے شجرہ کاملہ تھا جڑ کاٹ دی جائے تو درخت باطل ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ خارجی اجزاء دو قسم کے ہیں۔ بعض کو اگر الگ کر دیا جائے تو شے معدوم ہو جاتی ہے اور بعض ایسے ہیں کہ ان کے الگ کرنے سے شے معدوم نہیں ہوتی۔ انسان بھی اسی طرح ہے اس کے جو اعضاء ہیں مثلاً سر، دل اور دماغ، ہاتھ، پاؤں۔ ان میں سے بعض ایسے ہیں کہ اگر انہیں الگ کر دیا جائے تو انسان ختم ہو جاتا ہے مثلاً سر کاٹ دیا جائے یا دل نکال لیا جائے تو انسان ختم ہو جاتا ہے۔ بعض ایسے ہیں مثلاً ناک، ہاتھ، کان، پاؤں اور انگلی وغیرہ کو کاٹ دیں تو انسان ختم نہیں ہوتا لیکن ناقص انسان ہوتا ہے۔

اجزائے ایمان

مطلب یہ ہوا کہ کس قسم کے اجزاء ہیں۔ اصلی اجزا یا عرفی اجزا۔ عرفی اجزاء بھی دو قسم کے ہوتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کا خیال ہے کہ اعمال کو جو اجزاء بتایا گیا ہے عرفی اجزاء بتایا گیا۔ ان کے دو حصے ہیں۔ ان میں سے بعض کو ارکان کہا گیا ہے اور بعض کو غیر ارکان۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس صورت میں ارکان تو لازمی ہو گئے۔ اس سے امام احمد بن حنبل کی تائید ہوتی ہے۔ جیسا کہ انسان کے خارجی اجزاء بھی دو قسم کے ہیں۔ بعض کے معدوم ہونے سے انسان ختم ہو جاتا ہے اور بعض کے معدوم ہونے سے ختم نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر اس میں بھی دو حصے ہو جائیں یعنی ارکان اور غیر ارکان ہے جیسا کہ بخاری نے پہلے ارکان کو مقدم کیا ہے پھر امور ایمان الگ بیان کئے ہیں دونوں کی اہمیت بھی الگ الگ ہے پہلے کی اہمیت زیادہ اور دوسرے کی کم۔ زیادہ اہمیت اس قدر

ہو گئی ہے کہ امام احمد بن حنبل کی ایک روایت کے مطابق کسی ایک رکن کے نہ ہونے کی صورت میں اس کا ایمان کچھ بھی نہیں۔

یا اس طرح کہا جائے کہ جتنے بھی اسلام کے عرفی خارجی اجزاء ہیں۔ ان میں سے کسی کے ساتھ بھی انسان ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ یہی اہل سنت کا مذہب ہے رازی نے سمجھا ہے کہ اصلی اجزاء ہیں۔ —— اصلی اجزاء ہوتے تو تصدیق نہ ہونے کی صورت میں مومن نہیں ہوتا۔ اقرار نہ ہو پھر بھی مومن نہیں ہوتا۔ عمل نہ ہو پھر بھی نہیں ہونا چاہیئے۔ تصدیق اور عمل میں فرق کرنا درست نہیں۔

نتیجہ یہ نکلا کہ اگر اصلی اجزاء تسلیم کرو پھر تو معتزلہ کا مذہب درست ہے۔ یا خوارج کا۔ اگر اصلی اجزاء درست تسلیم نہیں کرتے تو پھر مرجئہ کا مذہب ٹھیک ہو گیا۔ گویا اصلی اجزاء یا صرف تصدیق ہوئی یا صرف اقرار۔ یہ اعتراض کیا اور اسی واسطے خود اشعری مذہب اختیار کیا ہے۔ بیضاوی بھی اشعری مذہب کا پیرو ہے کیونکہ شافعی اشعری نقطہ نظر کے قائل ہیں۔

ایمان بسیط یا مرکب اشعری بھی ایمان کو بسیط یا دو چیزوں سے مرکب مانتے ہیں۔ تصدیق اور اقرار یا صرف تصدیق۔ عام طور پہ ان کے محققین تصدیق کو کہتے ہیں۔ میں نے بات پہلے کہی تھی وہ یاد رکھنی چاہیئے۔ کہ تصدیق اگر کلام نفسی کا نام ہے تو معرفت یا انقیاد اس کے ساتھ شرط ہے۔ یہ نہیں ہے کہ اس کے بغیر ہی مانتے ہیں یہ تو کسی مسلمان کا مذہب نہیں ہو سکتا تصدیق تو ہرقل اور یہودیوں میں بھی تھی گویا ایمان کا نام تصدیق رکھتے ہیں۔ ان کے قول سے ظاہر جو معلوم ہوتا ہے وہ صرف مرجئہ کا مذہب ہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ مرجئہ صرف تصدیق کا نام ایمان رکھتے ہیں۔ تصدیق پائی جائے اس کی نجات ہو جائے گی۔ وہ ایماندار آدمی ہے۔ دوزخ میں ہرگز نہیں جائے گا۔ کیونکہ اگر وہ جہنم میں چلا گیا تو ایمان بھی ساتھ ہی جہنم میں چلا گیا۔

انور شاہ صاحب نے عجیب جواب دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ ان کا ایمان باہر اتار دیا جائے گا۔ جس طرح قیدی جیل میں جاتے ہیں تو لباس اتار لیا جاتا ہے اور جیل خانے کا لباس پہنایا جاتا ہے۔ گویا کافر بنا کر اندر لے گئے۔ جب دوزخ سے باہر نکلے گا تو جس طرح قیدیوں کو رہائی پر ان کا اپنا لباس پہنایا جاتا ہے اسی طرح ایمان ان میں داخل کر دیا جائے گا۔ —— ایمان کپڑوں کی طرح تو نہیں ایمان نکل گیا پھر تو کافر ہو گیا۔ حدیث میں آتا ہے کہ جہنمیوں کو جب نکالا جائے گا تو فرشتوں کو حکم ہو گا۔ اخرجوا من کان فی قلبہ مثقال ذرۃ من الایمان۔ دل میں ایمان ہو گا۔ فرشتے دیکھ لیں گے۔ یہ تو نہیں ہو گا۔ کہ فرشتے پہلے دفتر میں جائیں گے اور اندراج کی فہرست میں پہلے ان کے ایمان کو دیکھیں کہ کتنا ہے پھر جا کر نکالیں گے۔ یہ جواب مرجئہ کو دیا ہے جو معقول معلوم نہیں ہوتا۔

باب : ۱۱

کیا ایمان زیادہ یا کم ہوتا ہے؟

آگے ایمان میں زیادتی یا نقصان کی بحث آتی ہے۔ یہ رازی کا بہت بڑا اعتراض ہے اس وجہ سے اس نے اپنے امام کا مذہب چھوڑ دیا ہے۔ شافعی اور مالک کو چھوڑ کر اشعری کا مذہب اختیار کر لیا ہے ابن تیمیہ حنابلہ مذہب کے ترجمان ہیں۔ اس نے اس اعتراض کو محسوس کیا ہے وہ کہتا ہے کہ ایمان کے دو اطلاق ہیں۔ ایک یہ کہ ایمان کا لفظ مطلق بغیر کسی قید کے استعمال کیا جائے۔ دوسرا یہ کہ کسی قید کے ساتھ اس کا ذکر کیا جائے۔ اگر مقید ایمان ہو تو پھر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ ایک منافق کے ایمان پر بھی ہو سکتا ہے۔ منافق کی زبان پہ ایمان ہوتا ہے دل میں نہیں۔ علی لسانہ ایمان ولیس فی قلبہ ایمان۔ یا بقول مرجیہ فی قلبہ ایمان ولیس علی لسانہ ایمان وعلی جوارحہ ایمان کہا جا سکتا ہے اس طرح زانی مومن، فاسق مومن قسم کے الفاظ استعمال ہو سکتے ہیں۔ مومن غیر کامل ایمان مقید ایمان کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ لیکن ایک اطلاق مطلق ہے ایمان کا لفظ بغیر کسی قید کے۔ خطابات کے علاوہ کے درست نہیں، خطابات میں تو منافق بھی داخل ہو سکتا ہے۔ دنیوی احکام کے متعلق مومن کا لفظ نہ آیا ہو تو ایسی صورت میں کہتا ہے کہ دل کے واجبات اور زبان کے فرائض اور جوارح کے تمام فرائض ادا کرے ان کے تمام منہیات سے پرہیز کرے دو قول ذکر کئے ہیں ایک تو یہ کہ تمام فرائض کو ادا کرے اس کی طلب دل سے ہو زبان سے ہو جوارح سے ہو اور تمام منہیات سے بچے خواہ ان کا تعلق دل سے ہے زبان سے ہے جوارح سے ہے۔ دوسرا یہ ہے فعل طاعت کا نام ایمان ہے، طاعت میں فرائض بھی آ گئے اور نوافل بھی آ گئے۔ اجتناب میں حرام اشیاء سے بچنا بھی ہے اور مکروہ سے بھی فعل طاعت اور فعل واجبات فرائض یہ دو تعبیریں ہوئیں معتزلہ کی تین ہیں۔ اہل حدیث کے متعلق بھی بتایا تھا کہ ان کی بھی تین تعبیریں ہیں۔ معتزلہ کی تعبیریں ابن تیمیہ کی طرح ہیں۔

بعض کہتے ہیں کہ فعل فرائض کا نام ہے۔ واجبات کے کرنے کا نام ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ فعل طاعت کا نام ہے۔ بعض کہتے ہیں اجتناب ہر گناہ سے پرہیز کرنے کا نام ہے۔ اجتناب میں فعل واجبات بھی آ جاتا ہے کیونکہ واجب کا ترک گناہ ہے۔ اجتناب والا نظام معتزلی کا مذہب ہے جبائی وغیرہ فعل طاعات وغیرہ کو کہتے ہیں۔ ابو ہاشم معتزلی، ابو الہذیل، عبدالجبار قاضی وغیرہ کا خیال ہے کہ فعل واجبات کا نام ہے لیکن وہ تو کہتے ہیں کہ واجبات میں سے کسی واجب کو چھوڑ دے تو ایمان سے خارج ہو جاتا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کافر نہیں بنتا۔ ویسے کافر کی طرح مخلد فی النار ہے۔

احناف، شوافع اور موالک کے مسالک | جن لوگوں کا مذہب طاعت ہے ان کے نزدیک

کسی نفل کو چھوڑنے سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ یہی تعبیر ابن تیمیہ کی ہے یہ ایمان مطلق ہے اس کا نام انہوں نے ایمان واجب رکھا ہے یعنی جس طرح نماز کے کچھ فرائض ہیں اور کچھ سنتیں ہیں حنفی مذہب کے لحاظ سے کچھ فرائض اور کچھ واجبات ہیں اور کچھ سنن ہیں۔ شافعی اور مالکی فرائض اور سنن مانتے ہیں حنفی چار یا چھ فرائض مانتے ہیں اور وہ چودہ یا پندرہ مانتے ہیں ان کے نزدیک سنن کو چھوڑنے سے نماز درست رہتی ہے۔ اگر فرض کو چھوڑ دے تو جس رکعت میں وہ فرض چھوڑا ہے وہ رکعت دوبارہ پڑھنی چاہیے اسی طرح اگر ساری نماز پڑھ لے اور سلام پھیر دے تو نماز کا اعادہ کرے، مثلاً قیام۔ رکوع۔ سجدہ چھوڑ دے تو رکعت نہیں ہوتی۔ یہ رکعت جب تک مکمل نہ ہوگی نماز نہیں ہوگی۔ سلام پھیر کر چلا جائے اور وضو ٹوٹ جائے تو نئے سرے سے اعادہ کرنے گا۔

حنفی مذہب میں اگر فرض چھوڑے گا تو نماز باطل ہوگی اگر واجب کو چھوڑے گا نماز ناقص ہوگی سجدہ سہو سے اس کی تلافی ہو جائے گی۔ اگر سنن چھوڑے گا تو اس صورت میں سجدہ سہو کی بھی ضرورت نہیں۔ اس طرح ان کے احکام الگ الگ ہو گئے۔

شافعیہ نے سنت کی بھی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ ایک کو وہ ابعاض نماز میں داخل کرتے ہیں یہ سنتیں چھوڑنے سے سجدہ سہو لازم ہو جاتا ہے۔ یہ صرف دو سنتیں ہیں۔ درمیانہ تشہد اور صبح کی نماز میں دعائے قنوت، یا وہ قنوت وتر جو رمضان آخری پندرہ دن میں پڑھتے ہیں۔ دعائے قنوت میں پندرہ بیس چیزیں آ جاتی ہیں۔ یہ جملہ چھوڑ دے۔ فلاں جملہ چھوڑ دے تو سجدہ سہو لازم آ جاتا ہے مثلاً صلی اللہ چھوڑ دے علی النبی چھوڑ دے۔ محمد و آلہ چھوڑ دے واصحابہ چھوڑ دے تو سجدہ سہو آ جائے گا

مالکیہ نے سنت مؤکدہ اور غیر مؤکدہ کی تقسیم کی ہے۔ سنت مؤکدہ اگر ترک کر دے یا ایک اور دو سنتیں غیر مؤکدہ ترک کر دے تو سجدہ سہو آ جائے گا۔ اگر تین چھوڑ دے تو پھر نماز کا اعادہ کرنا پڑے گا

اہل ظواہر میں ابن حزم کا خیال ہے کہ اگر فرائض کو چھوڑے گا تو سجدہ سہو سے جبر ہو جائے گا سنت کے چھوڑنے سے کچھ نہیں ہوتا۔ ابن حزم نے اس پر بڑا زور دیا ہے کہ اس کی بات زیادہ صحیح ہے کہتا ہے حنفیہ کا بھی کوئی مذہب ہے ان کا نہ کوئی سلف ہے اور نہ کوئی صحابی ہے اور نہ تابعی۔ اسی طرح مالکیہ تو بالکل بے کار اور نکمے ہیں۔ شافعیہ کے متعلق کہتا ہے یہ قدرے ٹھیک ہے سارا ٹھیک نہیں پھر اپنے مذہب کے متعلق کہتا ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ نماز میں کوئی اضافہ کرے یا کمی اضافہ سے اس کی مراد دو سجدوں کی بجائے تین سجدے ہیں یا دو رکعت کی جگہ تین اور چار کی جگہ پانچ ہو جائیں۔ اور نقصان اس طرح کہ مثلاً رکوع چھوڑ دے یا سجدہ چھوڑ دے یا کوئی رکعت چھوڑ دے اس طرح کی صورت میں سجدہ سہو ہو گا۔ ابن حزم کی بات معقول معلوم ہوتی ہے۔

ابن تیمیہ کی تعبیر | ابن تیمیہ نے معتزلہ کی تعبیر اختیار کی ہے لیکن مسلک ان کا اختیار

نہیں کیا۔ انہوں نے کہا ہے کہ ایمان دو قسم ہے۔ ایک ایمان واجب۔ جب ایمان کا مطلق لفظ بولا جائے تو وہی مراد ہوتا ہے۔ انسان پر فرض ہے کہ ان تمام چیزوں پر ایمان لائے اور تمام واجبات بھی ادا کرے تمام منہیات سے بچے۔ جب تک ان سے نہیں بچے گا اس وقت تک وہ مامور بالایمان ہے اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ ایمان لاؤ۔ اس عہدہ سے وہ بری الذمہ نہیں ہوا۔ ایک واجب بھی اگر اس سے رہ گیا اور ادا نہ کیا اور ایک فرض کو چھوڑ دیا۔ ایک کبیرہ گناہ کا ارتکاب کر لیا تو اٰمَنُوْا کے حکم سے بری الذمہ نہیں ہوگا۔ ایمان لانے کا حکم بدستور باقی رہے گا۔ یا ایھا الذین اٰمنوا اٰمنوا۔ ایمان والو! ایمان لاؤ۔ یعنی جو ایمان کا دعویٰ کرتے ہو ان کو ایمان لانا چاہیئے۔ یا ایھا الذین اٰمنوا اتقوا اللہ واٰمنوا باللہ ورسولہ اس کا نام ان کے ہاں ایمان واجب ہے۔

دوسرا ایمان جسے مقیند ایمان کہتے ہیں۔ ایمان واجب تو نماز۔ روزہ۔ حج اور زکوٰۃ ادا نہ کرنے اور منہیات میں سے زنا، چوری، شراب نوشی۔ جھوٹ کا مرتکب ہونے سے مکمل نہیں ہوتا۔ اس سے ایمان اٹھ جائے گا۔ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے رازی کے اعتراض کو معقول سمجھا ہے۔ جو کہتا ہے کہ: لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مومن۔ مومن نہیں رہتا۔ دوسرے اس کا معنی یہ کرتے ہیں کہ وہ کامل مومن نہیں رہتا۔ وہ کہتا ہے کہ تم کامل کا لفظ بولتے ہو۔ کامل کا لفظ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی چیز مستحب یا سنت ہو اسے کرنے سے وہ مکمل ہو گئی۔ اگر سنت چھوڑ دینے سے اس میں کمال کے اندر فرق پڑ جاتا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ زنا سے بچ رہے تو یہ مستحب ہوا حالانکہ غلط چیز ہے۔

ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ اگر فرض ہے تو اسی طرح فرض ہے جس طرح نماز کے فرائض ہیں نماز کے فرائض میں سے اگر ایک ایک فرض کو چھوڑ دے تو جو نماز اس کے ذمہ تھی وہ ادا نہیں ہوئی۔ یعنی وہ مامور بالصلوٰۃ الی الآن ہے ابھی مامور ہے کہ نماز پڑھے اسی طرح تمام آئمہ مانتے ہیں کہ نماز کے جو فرائض ہیں ان میں سے کسی فرض کے چھوڑ دینے سے جو مامور بہ تھی وہ ادا نہیں ہوئی۔

ایمان کے تمام اجزا لازمی ہیں

اسی طرح ایمان بھی ایک واجب ہے۔ انسان پر فرض ہے۔ وہ مامور بہ ہے۔ اس کے جتنے اجزاء ہیں ان میں سے اگر ایک جزء کو چھوڑے گا تو وہ اس عہدہ اٰمَنُوْا سے بری الذمہ نہیں ہوگا۔ ابھی تک اٰمَنُوْا کہ ایمان لاؤ کا حکم بدستور باقی ہے۔ اس طرح گویا رازی کی بات مان لی۔ واقعی بات ٹھیک ہے لیکن جس ایمان کے یہ اجزاء ہیں۔ وہ ایمان واجب ہے۔ عہدہ سے وہ بری الذمہ نہیں ہوا۔ لیکن یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ جو کچھ کیا ہے وہ باطل ہے جیسا کہ معتزلہ نے سمجھ لیا ہے۔ معتزلہ اور خوارج نے یہ سمجھ لیا کہ وہ سب کچھ کیا کرایا باطل اور رائیگاں گیا۔ گویا اگر ایک نماز چھوڑی

توسب بیکار۔ ایک روزہ چھوڑا تب بھی سب بیکار۔ زنا کیا۔ سب کیا دھرا برباد۔ چوری کی سب عمل اکارت۔ یہ نظریہ غلط ہے۔ یہ درست ہے کہ وہ عہدۂ ایمان سے بری الذمہ نہیں ہوا۔ لاتبرأ ذمته عن عهدة الاسلام۔ اس واسطے ابن تیمیہ نے رازی کی بات تسلیم کرلی لیکن اس کا معتزلہ نے جو حکم لگایا تھا اسے تسلیم نہیں کیا۔

اعتراض واقعی بڑا زبردست ہے۔ اعتراض یہ تھا کہ اگران کو اصلی اجزا تسلیم کرو۔ اصلی اجزاء تسلیم کرلینے کے بعد ہمارے لئے کوئی مفر نہیں کہ ہم کہیں کہ ایمان اُٹھ گیا۔ لیکن ایمان اٹھنے سے اس جگہ کفر نہیں آجائے گا۔ معتزلہ بھی کہتے ہیں کہ کفر نہیں آئے گا، وہ بھی کہتا ہے کہ کفر نہیں آجائے گا خوارج کی طرح نہیں جو کہتے ہیں کہ کافر ہوجائیگا۔ یہ بھی کہتا ہے کہ جو عمل کیا ہے وہ باطل نہیں جس طرح معتزلہ کہتے ہیں کہ اس کے سارے اعمال ضائع ہوگئے۔ مخلد فی النار ہے۔

ایمان۔ دل، زبان اور عمل میں چاہیئے

ابن تیمیہ، زانی، چور کو مطلق مومن تو نہیں کہتے ان کا ایمان مقید ہے۔ انہیں یوں کہہ سکتے ہیں مومن فی قلبه ایمان۔ یہ لفظ تو بول سکتے ہیں کیونکہ اس کے دل میں تو ایمان ہے۔ مقید ایمان کا مطلب یہ ہوا کہ اس کے ساتھ قید ہوتی ہے جیسے فی قلبه ایمان، علی لسانه ایمان۔ من الذین قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم۔ یہ مقید ایمان ہوا، زبانی ایمان ہوا۔ دل میں نہیں۔ یا دل میں ہے زبان پر ہے مگر عمل میں نہیں۔ گویا ایمان سب جگہ دل، زبان اور عمل میں ہونا چاہیئے۔ اس طرح رازی کا اعتراض بالکل اٹھ جاتا ہے۔

امام رازی غزالی کا یہ قول تھا کہ اگر اعمال کو ایمان کا جزء قرار دیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر جزء اٹھ جائے تو ایمان بھی اُٹھ جائے گا۔ حالانکہ یہ بات تم خود تسلیم نہیں کرتے۔ گویا اس طرح تو تناقض پیدا ہوگیا کہ ایک وقت میں یہ بھی کہا جائے کہ جزء کے اٹھ جانے سے ایمان نہیں اٹھتا اور یہ بھی کہا جائے کہ یہ جزء ہے حالانکہ جزء تو کہتے ہی اسے ہیں جس کے اٹھنے سے کل (ایمان) اٹھ جائے۔ بعض جگہ یہ بھی کہتے ہیں کہ محدثین نے منطق نہیں پڑھی اور زیادہ دماغ سوزی اور ذہنی کاوش سے کام نہیں لیا۔

امام ابوحنیفہ قدرے منطق سے شناسائی رکھتے تھے اس لئے انہوں نے اس کی حقیقت کو پالیا اور اچھی طرح سمجھ گئے کہ اگر ایمان کو مرکب مان لیا جائے اور عمل کو اس کی جزء قرار دیا جائے۔ تو خواہ مخواہ تناقض پیدا ہوجائے گا۔ کیونکہ عاصی کو تم مومن کہتے ہو۔

امام ابن تیمیہ نے اس کا جواب دے دیا ہے کہ ایسے آدمی کو مومن نہیں کہتے۔ ہمارے نزدیک جب ایمان کا مجرد اطلاق ہو تو اس سے مراد ایمان واجب ہوتا ہے اور ہم ایمان واجب کے اجزاء مانتے ہیں جیسا کہ نماز انسان پر فرض ہے اس کے فرائض کا ہونا ضروری اور لازمی ہے۔

نماز کس چیز کا نام ہے

اس مقام پر آئمہ میں اختلاف رائے پیدا ہو گیا ہے۔ حنفی کہتے صرف فرائض کا نام نماز ہے۔ شافعی کہتے ہیں فرائض اور سنن دونوں کے مجموعہ کا نام نماز ہے۔ بعض چیزیں ایسی ہیں ان کے اٹھ جانے سے نماز اٹھ جاتی ہے۔ فرض کے اٹھ جانے کا انہوں نے مطلب جو لیا ہے وہ صرف اتنا ہی ہے کہ اس کے ذمہ ادائیگی کا جو فرض تھا وہ ادا نہیں ہوا اور اس سے بری الذمہ نہیں ہوا۔ لا تبرأ الذمة۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کا کچھ فائدہ ہی نہیں ہے اس بات کے تو معتزلہ اور خوارج قائل ہیں کہ اس کا کچھ فائدہ ہی نہیں ہے اس بات کے تو معتزلہ اور خوارج قائل ہیں کہ اس کا کچھ فائدہ نہیں ہو گا۔ بے اثر و بے نتیجہ ثابت ہو گی اور جو تھوڑا بہت عمل اس نے کیا تھا اکارت اور بے سود ہو گیا۔ اور وہ کافر بن گیا۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ شفاعت اور نجات عن الخلود دونوں الگ الگ مسئلے ہیں۔ ان کو باہم خلط ملط اور گڈمڈ نہیں کرنا چاہیئے۔ نجات کی روایات کو اگر اپنی جگہ لیا جائے تو ایمان بھی شرط نہیں کیونکہ نابالغ بچے بھی نجات پا جائیں گے۔ مجنون بھی نجات یافتہ قرار پائیں گے۔ بعض اہل فترۃ کی بھی نجات ہو جائے گی۔ حالانکہ ان میں ایمانِ شرعی نہیں پایا جاتا۔ ایمان شرعی کا مطلب تو یہ ہے کہ تصدیق الرسول بما علم مجیئہٗ بالضرورۃ۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو تو ان میں سے کسی ایک نے پایا یا سمجھا ہی نہیں تصدیق وہ کیا کریں گے۔ قرآن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا اس لئے نجات عن الخلود کے ایمان کو مدار قرار دینا صحیح نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ کہیں دھوکہ ہو گیا ہے۔

مرجیہ کا موقف

مرجیہ وغیرہ نے یہ سمجھا کہ بعض لوگ جہنم سے ایسے بھی نکلیں گے جن میں صرف تصدیق ہی ہو گی اور رسالت کا اقرار ہو گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا ایمان صرف اسی کا نام ہے گویا انہوں نے نجات کے مدار کا نام ایمان رکھا اور یہ ان کی اصطلاح ہو گئی۔

کتاب وسنت کو حقیقی نظر سے دیکھا جائے تو واضح طور پر یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ ایمان تین چیزوں کا نام ہے اور ان تین میں عمل بھی داخل ہے۔ نجات کا مسئلہ اپنی جگہ اور اپنے مقام پر صحیح درست اور ٹھیک ہے اس کا معتزلہ کی طرح انکار نہیں کیا جا سکتا کہ لوگ دوزخ سے نکلیں گے۔

یہ لوگ کہتے ہیں قرآن تو دوزخ سے لوگوں کے نکلنے کی شدت سے نفی کر رہا ہے وَمَا هُمْ بِخَارِجِيْنَ مِنَ النَّارِ۔ ومن یعص اللہ ورسولہ ویتعد حدودہ یدخلہ نارا خالدا فیھا۔ ان آیات قرآنی سے ثابت ہوتا ہے کہ جو دوزخ میں داخل کیا گیا دوبارہ اس سے باہر آنا اس کے لئے ناممکن ہے پھر تم کیسے کہتے ہو کہ شفاعت سے دوزخی باہر آ جائیں گے۔ یہ شفاعت کا مسئلہ تم لوگوں نے کہاں سے نکال لیا۔ یہ تو خبر واحد ہے اور قرآن حکیم کے مقابلے میں خبر واحد کی حیثیت ہی کیا ہے۔

شفاعت کی احادیث متواتر ہیں

ان نادانوں کی عقل پر درحقیقت نافہمی کے پردے پڑے ہوئے ہیں۔ شفاعت کی جن احادیث کو یہ خبر واحد کہہ کر نظر انداز کر رہے ہیں وہ تو ساری متواتر ہیں۔ جن کا یہ حضرات انکار کر دیتے ہیں ـــــ اگر نگاہِ بصیرت سے غور کیا جائے اور ٹھنڈے دل و دماغ سے سوچا جائے تو یہ حقیقت واشگاف ہو جاتی ہے کہ شفاعت دراصل انسان کے اپنے اعمال کا ہی ایک حصہ ہے۔ اسی کا ظہور ہے جس میں ایمان ہوگا شفاعت بھی اسی کی ہوگی جو سنت کا پابند ہوگا، نمازی ہوگا، روزے رکھنا اور بصورت فرضیت زکوٰۃ دیتا ہوگا باقی موحدین کو اللہ تعالیٰ اپنے فضل اور اپنی رحمت سے نکال لے گا۔ اس میں کسی کو کیا کلام۔

نماز کے بغیر شفاعت نہیں

شفاعت کے متعلق حافظ ابن حجر نے اپنے استاد ابو جمرہ کا قول نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ نماز کے بغیر شفاعت نہیں ہو گی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ من ضیع سنتی۔ حرمت علیہ شفاعتی۔ جو شخص میری سنت کو ضائع کر دیتا ہے اس پر میری شفاعت حرام ہے۔ بلکہ شفاعت کے بجائے شکایت ہو گی ایک اور حدیث میں ہے۔ ستۃ لعنتھم و لعنھم اللہ وکل نبی یجاب منھا الزائد فی کتاب اللہ التارک لسنتی والمستحل من عترتی ما حرم اللہ۔ والمتسلط بالجبروت۔ لیعز من اذلہ اللہ والمکذب بقدر اللہ۔ (مشکوٰۃ) اس سے بھی معلوم ہوا کہ شفاعت ان لوگوں کی ہو گی جو سنت پر عمل پیرا ہوں گے۔

اعمال ہی انسان کے لئے شفاعت کریں گے۔ نماز روزہ شفاعت کریں گے۔ قرآن مجید شفاعت کرے گا۔ روزہ رکھنا، نماز پڑھنا، تلاوت قرآن مجید اور دیگر بھلائی اور نیکی کے کام انسان کے اعمال ہی تو ہیں۔ جو انسان کے لئے شفاعت کریں گے۔

حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سنت کا جو لفظ استعمال فرمایا ہے اس سے مراد طریقہ ہے نفل نوافل مراد نہیں ہیں ان سنتوں کے چھوڑنے پر عذاب نہیں ہوتا زیادہ سے زیادہ عتاب ہی ہو سکتا ہے۔ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ تارک سنن کی شفاعت نہیں ہو گی خاص کر جب سنت مؤکدہ کو چھوڑے۔ اس میں بھی اختلاف ہے بعض وقت فرض کو بھی سنت کہہ دیتے ہیں۔ اس جگہ سنت سے مراد یہ ہے جو حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں فرمایا ہے من احب سنتی کان معی فی الجنۃ۔ جو شخص میری سنت کو محبوب رکھے گا وہ جنت میں میرے ساتھ ہو گا۔ سنت کی وضاحت آپ نے ان الفاظ میں بھی فرمائی ہے کہ جو شخص صبح کو بیدار ہو اور اس کے دل میں کسی کے متعلق کینہ نہ ہو لیس فی قلبہ غش لاحد۔ اسے بھی سنت فرمایا حالانکہ یہ فرض ہے۔ یہ وہ سنت ہے جس کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم شکایت کریں گے

اور اس پر لعنت کریں گے۔

اعمالِ صالحہ ہی دراصل شفیع ہیں اس سے معلوم ہوا کہ لوگوں کے اعمال صالحہ ہی دراصل ان کے شفیع بنیں گے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی اتباع اور اس پر پابندی شفاعت کا سبب ہو گی۔ ؎ پیغمبر شفاعت گرے آن کس است
کہ بر جادہ شرع پیغمبر است

انسان اگر گناہ کرتا ہے تو اس کے دو اعتبار ہوتے ہیں۔ ایک اعتبار دوسرے اعمال سے قطع نظر ہوتا ہے جیسے کہ بعض جرم ہوتے ہیں جن کی سزا ایک سال سے لے کر سات سال تک ہوتی ہے گویا ایسے جرم کی نوعیت اور فاعل کی اصلیت دیکھی جاتی ہے کہ فاعل اس جرم کا مرتکب کس طرح ہوا ہے پھر جرم کی بھی صورتیں مختلف ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک آدمی نے گھونسہ دے مارا اور اس کا کام تمام کر دیا دوسرے ایک آدمی کو زمین پر لٹا کر اسے جانوروں کی طرح ذبح کر دیا اور ایک تیسرے نے کسی کو زمین پر لٹا کر ہتھوڑوں سے کوٹ کوٹ کر کچومر نکال دیا۔ ان سب کی نوعیت الگ الگ ہے۔ ظاہر ہے اب ان سب کی سزا ایک تو نہیں ہو سکتی۔ نوعیت کے اعتبار سے ہر ایک جرم کی سزا الگ ہو گی۔ قاضی کو اختیار ہے کہ حالات کو دیکھے۔ جرم کس قسم کا ہے۔ نوعیت جرم کیسی ہے فعل کی کیفیت اور نوعیت کیا ہے۔ ان حالات میں کم و بیش ہونے کی وجہ سے سزا بھی کم و بیش کر سکتا ہے۔

دوسری صورت میں دوسری چیزوں کو بھی دیکھا اور ملحوظ رکھا جاتا ہے کہ مرتکب جرم سے یہ پہلی مرتبہ جرم صادر ہوا ہے یا اس سے پہلے بھی جرائم پیشہ ہے۔ اگر پہلی مرتبہ غلطی سرزد ہوئی ہو تو قاضی سزا میں قدرے تخفیف بھی کر سکتا ہے۔

نیک اعمال میں بھی دو حیثیتیں ہوتی ہیں۔ ایک تو قطع نظر اس بات کے کہ اس نے دوسرے نیک عمل بھی کئے ہیں یا نہیں۔ اس کی ایک سزا ہے۔ ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاؤہ جہنم خالدا فیہا۔ اس میں ہمیشہ رہے گا۔ اسی طرح ان الذین یشترون بعہد اللہ وایمانہم ثمنا قلیلا اولئک لا خلاق لہم فی الآخرۃ ولا یکلمہم اللہ ولا ینظر الیہم یوم القیامۃ ولا یزکیہم ولہم عذاب الیم۔ جھوٹی شہادت دے کر دوسرے کا مال ہتھیا لے اور ہضم کرتا ہے قرآن مجید نے تو ایمان سے خارج ہی کر دیا ہے۔ ارشاد ہے ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء۔ صحابہ کرام کہتے ہیں کہ جب یہ آیت نہیں اتری تھی تو ہم یہ سمجھتے تھے قاتل نفس اور جس کے متعلق قرآن میں دوام آیا ہے ان کے لئے نجات کی کوئی امید نہیں۔ جب اس آیت کا نزول ہوا تو توقع ہو گئی کہ سزا بھگتنے کے بعد نجات کا امکان ہے۔

مجرم کے احوال و اعمال کی رعایت گویا گناہ کے جرم کی نوعیت فی نفسہ ایک ہوتی ہے

اور ایک دوسری چیزوں کو دیکھ کر نوعیت متعین کی جاتی ہے۔ یعنی سابقہ زندگی میں نیک عمل کئے ہیں سنت کا پابند رہا ہے۔ بشری کمزوری کی وجہ سے یہ غلطی ہو گئی ہے۔ جیسا کہ ہجرت کی وجہ سے خودکشی کرنے والے کا گناہ اللہ تعالےٰ نے معاف فرما دیا تھا۔ شفاعت کا مسئلہ دراصل اس گناہ کے جرم کی ذاتی حیثیت کے لحاظ سے ہوتا ہے ورنہ دوسرے اگر اعمال کو دیکھا جائے تو مجموعی لحاظ پر اس کا اپنا عمل ہی آجاتا ہے وہ کوئی الگ چیز نہیں ہوتی۔ گویا وہ عمل ہی شفیع بن جاتا ہے ایسے ہی سمجھ لیں جیسے ایک آدمی بیمار ہو جاتا ہے اور بیماری بھی مہلک اور خطرناک ہو۔ خطرناک بیماریوں سے بہت سے آدمی مر بھی جاتے ہیں اس کے جدید دور میں علاج معلوم کر لئے گئے ہیں اگر وہ علاج بروقت کر لیا جائے تو مریض بچ بھی جاتے ہیں قطع نظر اس دوا کے عام طور پر تو مریض جان بحق ہو جاتے ہیں اگر علاج کا خاطر خواہ انتظام اور لحاظ ملحوظ رکھا جائے تو مریض بچ بھی سکتے ہیں اسی طرح مجموعہ کے لحاظ سے شفاعت اثر انداز ہوتی ہے۔ شفاعت کا صرف اتنا ہی مطلب ہے ورنہ فی نفسہٖ تو اس کا اپنا عمل ہی ہے۔ قرآن شفاعت کرے گا۔ نماز روزہ عبادتیں شفاعت کریں گی۔ بچہ فوت ہو جائے والدین انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھیں۔ جزع فزع کی بجائے صبر کرے تو یہ صبر کرنا اس کا عمل ہی شفاعت کا موجب ہوگا۔

معتزلہ کی نافہمی معتزلہ نے یہ سمجھ لیا کہ جب اپنے عمل کی سزا ملتی ہے اور جو سزا مقرر ہو چکی ہے وہ پھر پیچھے کیسے ہو گی۔ اس لئے شفاعت کی کوئی حیثیت اور حقیقت نہیں ہے۔ اس طرح شفاعت کا انکار کرتے ہیں۔

مشرکین کا تصور شفاعت مشرکین جس شفاعت کے قائل تھے اس کے تو ہم بھی منکر ہیں۔ وہ شفاعت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو مجبور کر کے اپنی بات منوا لینا اس کے تو ہم سرے سے قائل نہیں۔ شفاعت کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً دنیا میں ایک آدمی کسی کی شفاعت کرتا ہے اس کی حقیقت صرف یہ ہوتی ہے کہ قاضی کو اس کی صحیح حقیقت الحال سے آگاہی نہیں ہوتی اور شفاعت کرنے والا اصل صورت واقعہ بیان کر کے قاضی کی مدد کرتا ہے اور قاضی کے لئے صحیح فیصلہ کرنے میں آسانی ہو جاتی ہے قاضی ایسی شفاعت کو قبول کر لیتا ہے یہ جائز ہے۔ دنیا میں ایک دوسری نوعیت کی شفاعت بھی ہوتی ہے مثلاً کسی سے ووٹ لینے مقصود ہوتے ہیں۔ لالچ اور طمع کی بنا پر شفاعت کرتا ہے یا کسی عورت پر دل آگیا ہے اور اس کی بات مان لیتا ہے۔ اس شفاعت میں اپنا مفاد اور خود غرضی ہوتی ہے۔ قیامت میں اس قسم کی شفاعت نہیں چل سکے گی۔ کہ محض کسی کے دباؤ اور لالچ کی بنا پر شفاعت چل سکے۔ کفار کہتے تھے۔ ھؤلاء شفعاءنا عند اللہ۔ یہ اللہ کے ہاں ہمارے شفیع ہیں۔ حالانکہ شفیع تو دنیا میں ہوتے ہیں جو قاضی کو صورت واقعہ کی صحیح تصویر پیش

کرتے ہیں کیونکہ قاضی کو اس کا صحیح علم نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ علیم و خبیر ہے اسے سب چیزوں کا علم ہے أتنبئون اللہ بما لا یعلم فی السمٰوٰت والارض۔ اس لئے اللہ تعالیٰ سے شفاعت کرنے کا کیا مطلب ہو سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ جب مواخذہ کرے گا تو وہاں کوئی شفاعت نہیں کر سکتا کیونکہ اسے ہر ایک کے حالات اچھی طرح معلوم ہیں اور وہ فیصلہ کرنے میں غلطی اور زیادتی نہیں کرتا۔

حضورؐ کی شفاعت کا مطلب | نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت کا بھی مطلب یہی ہے کہ آپ کی سنت کی اتباع شفاعت کے رنگ میں ظاہر ہوگی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وہاں عزت ہوگی اور ساری دنیا کے روبرو آپ کا یہ اعزاز ظاہر ہو جائے گا۔ یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اللہ تعالیٰ کو مجبور کر دیا جائے گا۔ کفار اسی نظریہ کے قائل تھے۔ آج بعض بریلوی بھی یہی کہتے ہیں کہ ایک بزرگ تھے اللہ تعالیٰ نے اس کی بات نہ مانی اس نے اچھا جا جنیو گلے میں ڈال لیا اور ہندو بن گیا۔ اللہ تعالیٰ کو اسے منوانا پڑا۔ یہ شفاعت اس طرح کی بھی نہیں جیسے یہودی کہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کسی کی محبت پر مجبور ہو جاتا ہے بعض بریلوی بھی کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے محبوب ہیں اس لئے اس محبوبیت کا بھی آخر کچھ تقاضا ہے۔ یہ فضول باتیں ہیں اس طرح کی محبت اللہ تعالیٰ کو کسی کے ساتھ نہیں ہے۔ یہود و نصاریٰ اس قسم کی محبت کے قائل تھے ان کے قول کو قرآن نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے۔ وقالت الیہود والنصاریٰ نحن ابناء اللہ واحباءہ قل فلم یعذبکم بذنوبکم بل انتم بشر ممن خلق یغفر لمن یشاء ویعذب من یشاء وللہ ملک السمٰوٰت والارض۔ اس طرح کی محبوبیت اللہ تعالیٰ کو کسی کے ساتھ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی محبوبیت کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے مطیع اور فرمانبردار ہیں اس اطاعت کیشی اور فرمانبرداری کی وجہ سے دعا جلدی قبول ہو جاتی ہے۔

قرآن مجید میں اگرچہ ہر جگہ شفاعت کی نفی ہے۔ ایک جگہ آیۃ الکرسی میں باذنہ کا لفظ آیا ہے من ذا الذی یشفع عندہ الا باذنہ۔ قل للہ الشفاعۃ جمیعًا۔ شفاعت کلیۃً اللہ کے ہاتھ میں ہے اجازت دے تو ہوگی ورنہ نہیں ہوگی۔

دنیا میں انسان شفاعت کر سکتا ہے کیونکہ دنیا میں انسان مکلف ہوتا ہے۔ خیر معتزلہ نے شفاعت کی تردید میں آیت وما ہم بخارجین من النار پیش کی تھی اور استدلال کیا تھا کہ دوزخ میں ایک مرتبہ چلا گیا دوبارہ اس سے نہیں نکلے گا۔ حالانکہ یہ آیت کفار کے بارے میں ہے اس سے پہلے کی آیت ملاحظہ کریں۔ اذ تبرأ الذین اتبعوا من الذین اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بہم الاسباب وقال الذین اتبعوا لو ان لنا کرۃ فنتبرأ منہم کما تبرؤا منا کذٰلک یریہم اللہ اعمالہم حسرات علیہم وما ہم بخارجین من النار۔

کفار کی خواہش نجات | ایک دوسرے مقام پہ کفار کا اس طرح ذکر ہے کہ ساری دنیا کی

چیزیں فدیہ میں دے کر چھٹکارا پانا چاہیں تب بھی ان سے یہ قبول نہ کیا جائے گا۔ لیفتدوا بہ من عذاب یوم القیمۃ ما تقبل منھم ولھم عذاب الیم۔ یریدون ان یخرجوا من النار وماھم بخارجین منھا ولھم عذاب مقیم۔ صاف مطلب یہ ہوا کہ کفار اور مشرکین کے لئے کوئی شفاعت نہیں یہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے۔ شفاعت صرف مسلمانوں کے لئے ہے یا جو توحید کا قائل ہے شفاعت دراصل موحدین کیلئے ہے جو کبائر کا ارتکاب کرتے ہیں۔ جو موحد نہیں ان کے لئے شفاعت نہیں اور نہ اللہ تعالٰی ہی ان کو جہنم سے نکالے گا۔ بے نماز کی بھی شفاعت نہیں ہوگی۔ رہی یہ بات کہ اسے جہنم سے نکالا جائے گا یا نہیں یہ الگ مسئلہ ہے۔

جن کے نزدیک ارکان اصلی اجزاء ایمان ہیں ان کے نزدیک شفاعت نہیں ہوگی۔ جیسا کہ احادیث میں بھی آیا ہے کہ جو شخص نماز نہیں پڑھتا وہ قارون، فرعون اور ہامان کے ساتھ ہوگا۔ جہاں قارون، فرعون اور ہامان کو جگہ ملے گی۔ اس کو بھی وہیں ملے گی۔ اس سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایسے شخص کی شفاعت نہیں ہوتی۔ شفاعت کے بارے میں حافظ نے کہا ہے کہ بے نماز کی شفاعت نہیں ہوگی نجات عن الخلود کے لئے تو ایمان بھی کوئی شرط نہیں۔ صرف اللہ تعالٰی کو مانتا ہو، توحید اور رسالت کا قائل ہو۔ یہ دو چیزیں کم از کم ہوں تو آخر نجات ہوسکتی ہے۔ مجانین اور اہل فترت کا مسئلہ الگ ہو جائے گا۔ یہ مکلفین کے متعلق ہے ورنہ مجانین اور اہل فترت تو مکلفین میں شامل نہیں۔ کیونکہ مجانین میں عقل نہیں اہل فترت نے بعثت کا زمانہ ہی نہیں پایا اور تکلیف کے لئے بلوغ دعوت شرط ہے۔

مکلف کے لئے ضروری ہے کہ وہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ پڑھے۔ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ لا الٰہ الا اللہ سے نجات ہو جائے گی۔ وہ غلط کہتے ہیں کیونکہ دوسری روایات میں وانی رسول اللہ بھی آتا ہے اس لئے اس حدیث میں ذرا اختصار ہو گیا ہے راوی نے ذرا اختصار کر لیا ہے۔

حافظ ابن تیمیہ نے دو مسئلے الگ الگ کر دیئے ہیں۔ مسئلہ ایمان کو الگ رکھا ہے۔ کیونکہ کتاب و سنت میں اس کے قطعی دلائل موجود ہیں کہ اعمال کو لیا گیا ہے۔ اور انما کے حصر کے ساتھ لیا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بغیر مومن نہیں۔ دوسرے تاویل کرتے ہیں کہ اس کے بغیر مومن کامل نہیں۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ قرآن نے حصر کے ساتھ بیان کیا ہے اس لئے مومن کا اطلاق بغیر قید کے ہو تو اس سے مراد وہی مومن ہوگا جس میں واجب ایمان پورا پایا جائے واجب ایسی صورت میں ہوتا ہے جب جمیع معاصی اور کبائر سے اجتناب کرتا ہو اور جمیع فرائض کو ادا کرتا ہو۔ ایمان واجب کو ایمان کامل نہیں کہتے۔ کامل ایمان تو اسے کہتے ہیں جس میں سنن آداب چھوڑ دینے سے ناقص ہو جاتا ہے اس لئے اسے ایمان واجب نہیں کہا جا سکتا۔ ایمان واجب تو وہ ہوتا ہے کہ اس کے بغیر وہ گناہگار رہتا ہے اور ابھی تک عہدۂ ایمان سے بری الذمہ نہیں ہوا۔ اٰمنوا کے حکم سے بری الذمہ ہو گیا ایمان

کامل تو نوافل وغیرہ ادا کرنے کا نام ہے۔ وہ تو اوپر کا ایک مقام ہے۔ جس نماز کے کچھ فرائض ہوتے ہیں اسی طرح سنن ہوتے ہیں۔ عام مشہور تو چودہ فرائض ہیں۔ آئمہ ثلاثہ کا مذہب ہے کہ چودہ فرائض ادا کرے نماز کے فرض سے بری الذمہ ہو جائے گا۔ آگے پھر لمبی نماز پڑھنا۔ دس دس تسبیحات پڑھنا وغیرہ سنن میں اور مستحبات وغیرہ میں شامل ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ابھی تک عہدہ نماز سے بری الذمہ نہیں ہوا

نماز کے متعلق شوافع کا مسلک

اس جگہ انورشاہ صاحب نے بھی تسلیم کیا ہے کہ نماز کے متعلق تو شافعیوں کا مسلک ٹھیک ہے کہ مجموعہ کا نام نماز ہے اس میں کچھ حصہ سنن کا ہے سنن کے ترک سے نماز ناقص ہو جائے گی۔ فرائض کے ترک سے نماز نہیں ہو گی۔ لیکن اعمال کے متعلق ان کا نظریہ ٹھیک نہیں۔ ایمان تو عمل کے بغیر خود کامل ہو جاتا ہے۔ ذاتی تکمیل مراد ہے۔ نوافل کے ملنے سے جو تکمیل ہوتی ہے وہ یہاں مراد نہیں۔ وہ کہتے ہیں ایمان فی نفسہٖ عمل کے بغیر پورا ہو جاتا ہے۔ حالانکہ التزام طاعت یا انقیاد کو لازم جو قرار دیتے ہیں اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کے ساتھ عمل کا ہونا بھی ضروری ہے۔ یہ مسئلہ ذہن میں ذرا کم ہی آتا ہے۔ کیونکہ وہ ساتھ عمل کا لفظ تو نہیں بولتے۔ عمل کے لفظ کو نہ بولنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عمل کو نظر انداز کر دیا گیا ہے بلکہ لازم جو شے ہو گی اس کا تو ہونا ضروری ہے۔ ہاں یہ الگ مسئلہ ہے کہ معذور ہے۔ التزام طاعت کے بعد مر گیا اور عمل کا موقع ہی نہ ملا ہو یہ بھی فرضی صورت ہے۔

یہ ابن تیمیہ کا مذہب ہے۔ یہ قرآنی آیات احادیث کی تاویل نہیں کرتے۔ لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مومن۔ وغیرہ حدیثوں کو ان کے ظاہر پر رکھتے ہیں۔ زنا سے پرہیز کرنا فرض ہے مستحبات کے کرنے سے ایمان کامل ہوتا ہے اس مقام پر کامل کی نفی مراد نہیں۔

بعض ائمہ کے نزدیک نماز کے لئے جماعت فرض ہے

ان پر اعتراض ہے کہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ ایک چیز فی نفسہٖ تو فرض ہو۔ ایمان کے لئے وہ تکمیل کا درجہ رکھتی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں جو نماز میں فرض ہوتی ہیں لیکن نماز کی صحت ان پر موقوف نہیں ہوتی۔ اگر چھوڑ دے تو گنہگار ہوتا ہے۔ جیسا کہ جماعت ہے جماعت بعض ائمہ کے نزدیک فرض ہے لیکن نماز کی صحت کے لئے شرط نہیں۔ امام احمد بن حنبل کا ایک قول ہے کہ ان کی نماز ہو جاتی ہے۔ امام بخاری نے اس کو فرض قرار دیا ہے اور فرض عین کہا ہے۔ لیکن شرط ہے یا نہیں اس کا ذکر نہیں۔ اہل ظاہر شرط بھی مانتے ہیں اور اس کے بغیر اس کی نماز بھی نہیں ہوتی۔ امام احمد بن حنبل کے دو قول ہیں ایک قول شرط کا ہے اور دوسرا قول فرض کا ہے لیکن نماز کی صحت کے لئے شرط نہیں جیسا کہ جمعہ کا غسل ہے۔ اہل ظواہر فرض کہتے ہیں حدیثوں میں بھی آتا ہے غسل یوم الجمعۃ واجب علی کل محتلم۔ لیکن اگر کوئی غسل نہ کرے تو اس کی نماز ہو جائے گی۔ نماز کی صحت کے لئے شرط

نہیں ہے اگر وہ غسل چھوڑ دے گا تو تارک فرض ہونے کی وجہ سے گنہگار ٹھہرے گا۔ ایمان صحت کے لئے یہ شرط نہیں خواہ ایمان کے اجزاء ہی ہوں فی نفسہٖ فرض ہوں۔ ایمان کے لئے وہ تکمیل کا درجہ رکھتا ہے جیسا کہ وہ نماز باجماعت پڑھے گا تو نماز کامل ہوگی۔ بغیر جماعت پڑھے گا تو اتنی مکمل نہیں ہوگی یہ بھی نہیں ہوگا کہ بالکل باطل ہو۔ اگر شرط قرار نہ دیا جائے تو ایک صورت یہ بھی ہوسکتی ہے یہ ضروری نہیں کہ ابن تیمیہ کی رائے صحیح ہو۔ بہرحال انہوں نے تمام حدیثوں کو جمع کرنے کی ایک عجیب غریب صورت نکالی ہے۔

اس کی یہ صورت بھی ہوسکتی ہے کہ ایمان کے لئے دوسرے جو فرائض ہیں۔ ایمان کے لئے اجزاء ہونے کے باوجود ایمان کی صحت کے لئے شرط نہ ہوں۔ لیکن اس کی دلیل ہونی چاہیئے۔ یہ شرط ہے فی نفسہٖ فرض ہیں۔ ایمان سے بری الذمہ تبھی ہوتا ہے۔ جب انہیں بھی ساتھ ادا کرے لیکن ایمان اس کے بغیر بھی صحیح ہوجاتا ہے گویا عہدۂ ایمان سے ایک طرح سے بری الذمہ ہوگیا اور ایمان مکمل ہوگیا۔ یہ کہا تو جاسکتا ہے مگر ابن تیمیہ اس طرف نہیں گئے۔

کمال ذاتی اور وصفی

دوسرے لوگ یہ کہتے ہیں کہ بعض روایات میں اکمل کا لفظ بھی آجاتا ہے ای المومنین اکمل۔ کمال اگر ذاتی ہو پھر تو ابن تیمیہ کا مذہب ہوجاتا ہے اور اگر کمال وصفی ہو تو پھر دوسری چیز بن جاتی ہے فی نفسہٖ فرض نہ رہی۔ حالانکہ وہ چیزیں فرض ہیں المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ۔ اس حدیث میں مسلم کا لفظ ہے۔ بعض جگہ ای المومنین اکمل کا لفظ بھی آجاتا ہے ـــــ المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ۔ کا ابن تیمیہ تو یہ معنی کرتے ہیں کہ مسلمان وہی ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے کسی کو ایذاء نہ پہنچے۔ اگر اذیت پہنچ گئی تو وہ مسلمان نہیں رہے گا۔ لیکن عام طور پر یہ معنی کرتے ہیں کہ کامل مسلمان نہیں۔ کمال وصفی اگر لیا جائے تو پھر ابن تیمیہ کا مذہب ثابت نہیں ہوتا۔ اگر کمال ذاتی ہو پھر تو کام بن جاتا ہے۔ اکمل کے لفظ سے یہ تاویل کرلی جائے۔ ابن تیمیہ نے جو مسلک اختیار کیا ہے اس سے تمام دلائل کو جمع کیا جاسکتا ہے دوسرے لوگ جو کہتے ہیں کہ مومن ہی ہے اور ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ عمل اس کی جزء ہے ان پر اعتراض زیادہ قوی رہتا ہے۔ ابن تیمیہ نے تو جواب دے دیا کہ ایمان اٹھ گیا۔ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ احادیث کفر مستحل پر محمول ہیں۔

یہ تو اباء ہوا جیسا کہ ابیٰ واستکبر وکان من الکافرین۔ اگر طبیعت میں اباء ہو تو وہ کافر ہوجاتا ہے۔ اباء کو نکالنا بھی ضروری ہے اگر اباء نہ نکلے گا تو پھر وہ کافر ہوجائے گا۔ اباء صرف اسی صورت میں نکلے گا کہ انقیاد آجائے - انقیاد بدون متابعت اور کس جانور کا نام ہے ابتداً متابعت تو ضروری ہے جب متابعت اس نے شروع کردی اس کے بعد کسی تغافل کی وجہ سے یا کسی شہوت کی وجہ سے یا غصے کی زیادتی کی وجہ سے اس سے کوئی زیادتی ہوجائے تو وہ ایمان سے خارج نہیں ہوگا۔ بخاری

کا یہ مذہب ہے کفر اور شرک کے بغیر اس پر فتویٰ کفر نہیں لگایا جائے گا۔ لا یکفر صاحبھا بارتکابھا الا بالشرک۔ عام جمہور کا مذہب تو یہی ہے۔

ابار کا مطلب یہ ہے کہ جب انسان اقرار و تصدیق کر چکا ہے اس کے بعد وہ ایمان میں داخل نہیں ہوتا ہے اس کا نام ابا ہے جو ابھی تک اس کی طبیعت میں بدستور باقی ہے۔ استنکاف کی وجہ سے دل نہیں چاہتا یا اپنی "انا" اور عزت کے لئے عار سمجھتا ہے اس قسم کا اباء نکل جانا چاہیئے۔ اگر طبیعت میں سستی اور تساہل ہو تو اسے اباء نہیں کہتے ہیں غلبہ شہوت اور غصہ کی شدت کے بعد پشیمان ہو جانا اس اباء کے زمرہ میں نہیں آتا۔ کیونکہ اسے احساس ندامت ہو گیا۔

غلطی پر اہل ایمان کا عدم اصرار اہل ایمان سے اگر غلطی ہو جائے تو وہ اپنے اس فعل پر مصر نہیں ہوتے بلکہ معافی کے خواستگار ہوتے ہیں۔ ارشاد ربانی ہے۔ واذا فعلوا فاحشۃ او ظلموا انفسھم ذکروا اللہ فاستغفروا لذنوبھم۔ ان کی پشیمان حالی کی تو قرآن نے تصریح کر دی ہے۔ اگر گناہ کے ارتکاب کے بعد بھی ندامت اور پشیمانی نہ ہو تو پھر بھی طبیعت میں آباء ہے۔ یہ اسی طرح کا آباء ہے جس طرح ابلیس نے آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کر دیا تھا اور بعد میں ندامت بھی محسوس نہیں کی تھی۔ ظاہر ہے اس نے شرک تو نہیں کیا تھا صرف سجدہ سے انکار کر دیا تھا۔ کیونکہ اس میں وہ اپنی ہتک اور توہین تصور کرتا تھا۔ اس کا بیان قرآن نے نقل کیا ہے۔ ھذا الذی کرمت علی۔ اس کو مجھ پر عزت دیدی ہے۔ دوسرے مقام پر خلقتنی من نار وخلقتہ من طین۔ آگ سے اپنی تخلیق پر فخر کیا اور طبیعت میں کبر و نخوت پیدا ہو گیا۔ اسی طرح جو شخص پیغمبر کی دعوت کو اپنے مرتبے کے خلاف تصور کرے وہ کافر ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ آج کل بھی بعض لوگ عام طور پر یہ کہتے پھرتے ہیں کہ یہ مولوی حضرات کیا اسلام لئے پھرتے ہیں نہ باجا نہ آتشبازی۔ شادی ہے یا ماتم۔ اس طرح آدمی کافر ہو جاتا ہے۔ یہ تو شیطانی کام ہے۔ حالانکہ شیطان بھی سمجھتا ہے کہ برا کام ہے اس کے باوجود وہ سمجھتا ہے کہ میں اگر ان کے سامنے سجدہ کروں تو میری ہتک اور توہین ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ مسلمان جب سجدہ کرتا ہے تو شیطان ادھر اُدھر ہو جاتا ہے اور کہتا ہے۔ یلیتنی، یا ویلتی اُمر ابن آدم بالسجود فسجد فلہ الجنۃ۔ وامرت بالسجود فابیت فلی النار۔ یہ بھی کہتا ہے اور پھر اپنے مرتبے کے خلاف ہی سمجھتا ہے جو اسے حکم دیا گیا ہے۔

معلوم ہوا کہ اباء کے نکالنے کے لئے متابعت ضروری ہے اور متابعت دراصل عمل ہی کا نام ہے۔ گویا "عمل ما" کا ہونا ضروری ہے "عمل ما" کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اجزا اصلی ہوتے ہیں اور ہم ایمان کے اصلی اجزاء مانتے ہیں۔ اصلی اجزاء بھی ہوں اور اعمال نہ پائے جائیں پھر مومن

ہوان کو جمع کرنا ذرا مشکل ہے۔ اجزاء اصلی کی مثال چارپائی کی طرح ہے۔ اس کے دو اجزاء مادہ اور شکل اصلی ہیں اس مادہ پر جب تک سریری شکل نہ آئے گی۔ اس وقت تک اس کا نام سریر نہیں ہوگا اگر چھوٹی پیڑھی بنادی جائے تو اس صورت میں وہ شکل سریری نہ رہے گی۔ اس وقت اس کا نام سریر نہیں ہوگا اگرچہ مادہ وہی ہے مگر شکل وہ نہیں رہی۔ سریر کی شکل میں تنوع ہے اس کی بہت سی صورتیں ہوسکتی ہیں۔ بہت بڑی ہوسکتی ہے، دو، دو گز۔ تین تین گز اور چھوٹی بھی ہوسکتی ہے۔ اس کے اجزاء کو ذرا کاٹ دیں تو چھوٹی ضرور ہوجائے گی مگر رہے گی سریر ہی اس سے بھی ذرا اور کاٹ دیں تو اور چھوٹی ہوجائے گی۔ رہے گی پھر بھی سریر ہی۔ جب تک اس کی شکل سریری ہے اس وقت تک اسے سریر ہی کہا جائے گا۔

ایمان اور اعمال کی مثال

اعمال بھی سریر کی طرح ہیں ان کے اجزاء بھی اصلی ہیں۔ اسی طرح اگر انسان کے اعضاء کٹ جائیں۔ ہاتھ کٹ جائے پاؤں کٹ جائیں۔ ناک کان کٹ جائیں جب تک اس پر انسان کا لفظ بولا جائے گا۔ اس وقت تک اس کو انسان ہی کہیں گے اگرچہ اس کے اعضا الگ کر دیئے جائیں۔ اسی طرح ایمان میں اعمال کی حیثیت صورت سریر کی سی ہے۔ عمل کا ہونا ضروری ہے جب تک شکل وہی رہے اس وقت تک وہ ایمان ہی رہے گا۔ جب ایمان کی شکل نہیں رہی تو ایمان رخصت ہوگیا۔ ایمان کی شکل اسی صورت میں زائل ہوتی ہے جب اباء آجائے کسی عمل میں جب کبھی اور جس وقت اباء آگیا۔ اس وقت وہ ایمان سے خارج ہوجائے گا اباء اگر نہیں تو کسی عمل کے ترک سے انسان کافر نہیں ہوتا۔ تو "عمل ما" دراصل جزء ہے اور یہ ہر عمل پر صادق آجاتا ہے۔ اس لحاظ سے "عمل ما جزء ہے۔ پھر اگر اعمال کو چھوڑ بھی دے اور اس میں اباء نہ ہو اور نہ ایسا عمل ہو۔ جس کو شریعت نے کفر ہی قرار دیا ہو۔ پھر تو وہ ایمان دار ہی رہے گا۔ یہ جواب ان لوگوں کی جانب سے ہوسکتا ہے جو جزء بھی مانتے ہیں اور اسے مومن بھی مانتے ہیں۔ سریر والا جواب میر قطبی نے دیا ہے۔ اس نے کہا ہے کہ اصلی اجزاء کے زائل ہونے سے شئے زائل نہیں ہوتی جب تک کہ دوسری ہیئت جو پیدا ہوئی ہے وہ سریری ہو۔ فیض الباری میں بھی اس کا ذکر ہے۔ سریری کی مثال تو صرف سمجھانے کے لئے ہے ورنہ اصل تو قرآن و حدیث کو دیکھنا ہوتا ہے۔

ایمان کے لئے تصدیق و اقرار اور پھر اس اباء کا ترک ضروری ہے اباء کا ترک متابعت کی شکل میں ہے اسی لئے محدثین نے عمل کو جزء قرار دیا ہے "عمل ما" میں سارے اعمال آجاتے ہیں اس کے بعد کہ ایک دفعہ ایمان مکمل ہوچکا ہے۔ اس کے بعد اگر عمل چھوڑ دے تو پھر دیکھنا ہوتا ہے کہ اس کی پشت پر سستی وغیرہ جو اسباب ہیں وہ اباء ہے یا نہیں یا یہ علت کفر ہے یا نہیں مثلاً بت کے سامنے سجدہ کرے اور کہے کہ میرا ارادہ صرف اوپر سے سجدہ کرنا ہے ورنہ دوسرا

مقصد نہیں۔

محدثین کے نزدیک مومن کون ہے محدثین جب تک کسی میں شرک یا کفر نہ ہو اس وقت اسے مومن ہی کہتے ہیں۔ اسلام میں شرک کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ اس وقت کفر بھی شرک کی شکل میں تھا اس لئے شرک کا ذکر کیا گیا ہے۔ حافظ نے امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل اور محدثین گویا صحابہ کرام تابعین، تبع تابعین کا اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ یہ سارے ایمان کے اجزاء قرار دیتے ہیں پھر بھی عاصی کو مومن کہتے ہیں کافر قرار نہیں دیتے۔ امام بخاری بھی یہی کہتے ہیں۔ ابن تیمیہ اسے کافر نہیں کہتے مگر وہ اسے مومن مطلق بھی نہیں گردانتے۔ نووی نے شرح مسلم میں بھی یہی قول نقل کیا ہے۔

شاہ ولی اللہ نے ایک بحث کی ہے وہ تو ایک تاویل ہی ہے۔ وہ کہتے ہیں ایمان کے دو اطلاق ہیں کیونکہ ایمان میں داخل ہونے والے بھی دو قسم کے ہوتے ہیں۔ بعض تو ایسے ہوتے ہیں جنہوں نے ہدایت ایمان کو پورے طور پر قبول کر لیا ہے بعض وہ لوگ ہوتے ہیں جو رسمی طور پر ایمان میں داخل ہو گئے ہیں اس لئے ان دونوں میں فرق ہونا چاہیئے۔ پہلے فرق کو معلوم کرنے کے لئے تو اسلام کا لفظ بولا گیا ہے اس کے لئے بھی ایمان کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ یعنی ظاہری اعمال کوئی کرے اقرار کرے کہ وہ مسلمان ہے اس پر مسلمانوں کے احکام نافذ کر دیئے جائیں گے۔ دوسرا ایمان جس پر نجات موقوف ہے وہ تو وہی لوگ ہیں جنہوں نے پورے طور پر ہدایت کو قبول کر لیا —— اس معنی سے ایمان ہر چیز کا نام ہے ملکۂ مرضیہ کا نام عمل مرضی کا نام سب چیزوں کو شریعت نے ایمان قرار دیا ہے —— اور یہ بھی کہا ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ اعمال ایمان کے اجزاء ہیں ذرا مشکل ہے کیونکہ یہ عرفی اجزاء ہیں۔ شاہ صاحب کے اس خیال سے کہ عرفی اجزاء ہیں ذرا مشکل ہے کیونکہ یہ عرفی اجزاء تو نہیں اصلی اجزاء ہی ہیں اختلاف بھی اصلی میں ہی ہے ورنہ عرفی میں کون سا اختلاف ہوتا ہے۔ اس لئے اگر کوئی عرفی اجزاء مان لیتا ہے پھر تو اختلاف کی صورت ہی نہیں۔ اجزاء ہونے کے باوجود شئے اسی طرح قائم رہتی ہے۔ جب تک پہلی ہیئت موجود ہے اس وقت اس کا نام وہی مومن رکھیں گے۔ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں۔

ایمان کا درجۂ کمال حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ کامل ایمان مراد ہے۔ امام شافعی اور امام مالکؒ نے جو کہا ہے کہ اعمال ایمان کی جز ہیں۔ تو یہ ایمان کامل کی جز ہیں اس میں بھی کوئی نزاع نہیں۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ کامل ایمان تبھی ہوتا ہے جب عمل کرے گا۔ باقی جو اعتراض تھا کہ باوجود فرض ہونے کے کمال کا درجہ کس طرح آئے گا۔ وہ تو بتایا گیا ہے کہ فی نفسہٖ تو فرض ہیں لیکن ایمان کی صحت ان پر موقوف نہیں۔ جب تک متابعت نہ ہو اس وقت تک ایمان نہیں ہوتا۔ اس کے بعد اباء ہو گا تو کافر ہو جائے گا۔ اباء نہیں

ہوگا تو مسلمان رہے گا۔ لیکن پہلے تکمیلی شکل میں ضرور ہونا چاہیئے۔ اشعری اور امام غزالی وغیرہ نے جو کہا ہے کہ صرف تصدیق سے نجات ہوجائے گی یعنی نجات عن الخلود۔ دلیل پیش کرتے ہیں کہ حدیث میں آتا ہے۔ من کان فی قلبہ مثقال ذرۃ۔ قلب میں تو تصدیق ہی ہوتی ہے۔

طیبی نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس جگہ اعمال کا اثر مراد ہے۔ اعمال تو ختم ہوجاتے ہیں اور اپنا اثر چھوڑ جاتے ہیں۔ حامل اثر قلب ہے۔ ایمان میں کمی بیشی بھی اعمال کا اثر ہے۔ بخاری نے باب باندھ کر بھی اشارہ اس طرف ہی کیا ہے۔ تفاضل اھل الایمان فی الاعمال۔ کے تحت یہ حدیث لائے ہیں۔ من قال لا الٰہ الا اللہ۔ من کان فی قلبہ مثقال ذرۃ من الایمان۔ حافظ نے نیچے لکھا ہے بعض روایتوں میں یہ الفاظ بھی ہیں۔ وعمل مایزن ذرۃ۔ یہ تفاوت عمل ہے۔ شفاعت میں ذکر ہورہا ہے۔ شفاعت بغیر اعمال کے ہوتی ہی نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا نکالنا اس کی خاص رحمت اور فضل پر منحصر ہے کیونکہ اس کے لئے تو ایمان کا ہونا ضروری نہیں۔ فی قلبہ ایمان تو مقید ایمان ہوا۔ یہ بحث تھی کہ ایمان بسیط ہے یا مرکب ہے۔ تفاوت اصل میں اعمال کا ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ہیئت عمل کی وجہ سے تفاوت ہو مگر ہو تصدیق میں۔ رجوع تو اس کا عمل کی طرف ہی ہوا۔ کیونکہ اعمال کرنے سے انسان میں یقین بڑھتا ہے۔

ایمان کا کم و بیش ہونا

دوسرا مسئلہ ایمان میں کمی بیشی ہے کہ ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے یا نہیں بعض حنفی کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ اصل میں مرکب کی تفریع ہے اگر ایمان مرکب ہے تب تو قطعی طور پر اس میں کمی بیشی ہوگی اور اگر وہ بسیط (تصدیق بالقلب) ہے تو پھر کمی بیشی نہیں ہوگی۔ کیونکہ اگر ایمان میں کمی آجائے تو شک آجائے گا۔ شک اور ایمان دونوں ایک جگہ جمع نہیں ہوسکتے۔ اس پر نووی نے اعتراض کیا ہے کہ ایمان کے بہت سے مراتب ہوں تو ایک کے کم ہونے سے لازم نہیں آتا کہ شک آجائے۔ شک تو آخری درجہ میں کمی واقع ہونے پر آئے گا۔ بعض کہتے ہیں امام ابوحنیفہ نے ایمان میں کمی بیشی کے متعلق جو کہا ہے انہوں نے یقین کے آخری درجہ کو لیا ہے۔ انسان کو جو شک ہے وہ زائل ہوگیا۔ شک زائل ہونے کے وقت جو یقین آجاتا ہے اس درجہ میں کمی بیشی نہیں ہوتی۔ ویسے ایمان میں تفاوت ہے کمی بیشی ہوتی ہے۔ یہ کہنا کہ شک زائل ہونے کے بعد یقین کا جو ادنیٰ درجہ حاصل ہوتا ہے اس میں کمی بیشی نہیں۔ فی نفسہ یہ بھی ٹھیک نہیں اس لئے کہ اس ادنیٰ درجہ میں بھی تفاوت ہوتا ہے۔ یقین غضب کی طرح نفسیاتی کیفیت ہے۔ بعض آدمی ایسے ہوتے ہیں جن کو ابتدا ہی میں غصہ بہت تیز ہوتا ہے۔ غصہ کا پارا ذرا اونچی ڈگری پر ہوتا ہے اور بعض ایسے ہوتے ہیں جنہیں غصہ بہت تھوڑا آتا ہے ان کی طبیعت ٹھنڈی، بردبار اور متحمل مزاج ہوتی ہے۔ تیز مزاج اور شدید غصہ والے حضرات کا غصہ تو ذرا سی بات پر بھڑک اٹھتا ہے۔

یقین کے مختلف درجات

یقین بھی اسی طرح ہے۔ بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جنہیں تھوڑا سا سمجھایا جائے تو کہتے ہیں بس ہمیں یقین ہو گیا ہے اور بعض متحمل مزاج اور حلیم الطبع ہوتے ہیں بات غور سے سن کر کہتے ہیں ہاں کچھ سمجھ میں آ گیا بعد میں پھر اس یقین کا رنگ زیادہ چڑھتا جاتا ہے اس طرح طبائع کے لحاظ سے درجوں میں بھی فرق ہوتا ہے۔ بعض میں درجہ کچھ ہے اور بعض میں کچھ گویا آخری نقطہ بھی آخری نہیں۔ یہ بات تو محض بنائی گئی ہے۔

امام ابوحنیفہ کا اس مسئلہ میں تو دوسروں سے اختلاف نہیں ہو سکتا۔ اگر کسی دوسرے شخص کے سامنے یہ مسئلہ پیش کیا جائے کہ ادنیٰ درجہ لاؤ۔ اس ایک درجہ میں نہ کمی ہے اور نہ بیشی اس میں کون اختلاف کرتا ہے۔ لوگ جو اختلاف کرتے تھے کہ یقین کے مراتب ہیں۔ ایک اعلیٰ مرتبہ اور ایک ادنیٰ۔ یہ مطلب نہیں کہ پہلے درجہ معین کر لو اس معین درجہ میں کوئی کمی بیشی نہیں۔ یہ تو بحث ہی نہیں اور نہ یہ اختلافی مسئلہ بن سکتا ہے۔ ایک آدمی یقین کے درجات متعین کر لے ایک اعلیٰ ہے ایک اوسط ہے اور ایک ادنیٰ ہے۔ اگر پہلے ہی ایک درجہ متعین کر لیا جائے تو اس میں کمی بیشی کا تو کوئی قائل نہیں۔ امام ابوحنیفہ نے اسی طرح بات نہیں کہی صرف اپنی بات کو صحیح بنانے کے لئے اس طرح مسئلہ بنا لیا گیا ہے۔ انہوں نے آخری درجہ لیا ہے۔ غزالی نے بھی ایسا ہی کیا ہے۔ جس کے نیچے یقین کا ایک معنی انتفاء شک بھی آتا ہے۔ انتفاء شک کے معنی سے دور ہو گیا تو اس میں تفاوت نہیں۔ اگر یقین کا معنی استیلاء لیا جائے تو اس میں یقین کا غلبہ ہو گیا۔ اس معنی سے تفاوت ہوتا ہے۔

استیلاء یقین اور انتفاء شک ان دونوں کا الگ الگ حکم ہے کوئی شخص یہ کہے کہ شک چلا گیا اس کے معنی انتفاء کے کہے نفی میں کوئی تفاوت نہیں۔ وہاں بھی شک منتفی یہاں بھی شک منتفی۔ استیلاء یقین میں تفاوت ہو جاتا ہے۔ ادنیٰ درجہ میں تفاوت کیا ہو گا۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ جو تم کہتے ہو کہ یقین میں تفاوت ہوتا ہے اسے دراصل زیادتی سے تعبیر نہیں کرنا چاہیئے۔ زائد اور ناقص کمیات میں استعمال ہوتا ہے۔ کیفیات میں نہیں ہوتا۔

کمیت متصل اور کمیت منفصل

کمیات دو طرح ہے ایک کمیت متصل اور دوسری کمیت منفصل۔ کمیت متصل تو طول عرض اور عمق۔ ایک بالشت دو بالشت ہے اور منفصل اعمال کی طرح ہے۔ دو عمل، چار عمل۔ بیس عمل۔ سو عمل۔ ہزار عمل۔ دس ہزار عمل۔ اگر اعمال ہوں تو کمیات منفصلہ کی شکل تو بن سکتی ہے۔ اگر اعمال نہ ہوں صرف تصدیق ہو۔ تصدیق کمیات منفصلہ میں تو ہو نہیں سکتی۔ حالانکہ اس میں بھی تصدیقات متعددہ ہیں۔ اس طرح تصدیق میں عدد آ گیا۔ یعنی تصدیق رسول کی تفصیلا۔ معلوم ہوا کہ ایک مسئلہ اس کی تصدیق اور پھر اس کی تفصیل کا ہے۔ حنفی کہتے ہیں یہ تو اجمال تفصیل کا فرق ہے۔ جب ایک شخص ایماندار ہے تو اس وقت جمیع ما جاء به الرسول پر ایمان ہو گیا۔ اس کے بعد جب پتہ چلتا رہا کہ جنت حق ہے۔ دوزخ حق ہے۔ پل صراط حق ہے۔ تصدیقات

متعددہ ہوتی گئیں۔ یہ تفصیلات ہیں تفصیل اجمال میں فرق کوئی نہیں۔ اس صورت میں زیادتی کا غلط بولنا جائز ہو گیا زائد کا لفظ کمیات پر بولا جاتا ہے۔ یہاں بھی کمیات منفصلہ کی شکل تو بن گئی۔ زیادتی کا انکار اس واسطے کیا تھا کہ کمیت نہیں۔ اس کا تو جواب ہو گیا۔

یہ کہنا کہ کمیات کے لئے زائد کا لفظ بولا جاتا ہے۔ یہ تو منطقیوں کی اصطلاح ہے۔ لغت میں زائد کا لفظ کیفیات پر بھی بولا جاتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ منطقی کہتے ہیں ایک کیفیت ہو اسے شدت کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ گویا کیفیت میں یوں کہتے ہیں یہ شدید ہے یہ ضعیف ہے۔ کمیت میں یہ زائد ہے اور یہ ناقص کہتے ہیں یہ تو ایک اصطلاح ہوئی۔ نفس الامر میں یہ لفظ لغت کے لحاظ سے دونوں میں بولا جاتا ہے۔ یہ تو کہا جاتا ہے گویا زیادتی تصدیق میں ہوتی ہے مومن بہ کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ مومن بہ میں کمی بیشی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھی۔ پہلے سو احکام اترے ان پر ایمان لے آئے اس کا نام ایمان رکھا۔ اس کے بعد دس بارہ احکام اور اترے اور ان پر ایمان ہو گیا۔ آپ کے زمانے میں اس طرح گویا ایمان میں کمی بیشی ہوتی تھی اب سارا دین مکمل ہو چکا ہے۔ اس لئے اب نہیں اب سب پر ایمان لے آؤ تو بس ایمان ایک ہو گیا۔ اس کا مطلب تو پھر یہ ہوا کہ مومن بہ کے اعتبار سے ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ تفتازانی نے کہا ہے کہ آج کل بھی مومن بہ کے لحاظ سے ایمان میں کمی بیشی ہو سکتی ہے اجمالاً ایمان تو پہلے تھا تفصیلی طور پر تصدیقات متعددہ ہو جائیں گی احناف کہتے ہیں کہ اجمال اور تفصیل کا فرق ہے یہ کمی بیشی نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بھی جو فرق تھا وہ بھی اجمال تفصیل کا تھا کیونکہ جو شخص پیغمبر خدا پر ایمان لے آتا تو ما نزل وما سینزل سب پر اس کا ایمان ہو جاتا ہے۔ پہلے اجمالاً ما سینزل پر اس کا ایمان ہو گیا۔ پھر تفصیلاً آیا اس پر ایمان ہو گا اسی طرح آج کل ہے۔ ایک شخص کا اجمالاً تو سب چیزوں پر ایمان ہے اس کے بعد جب تفصیلات معلوم ہوتی گئیں ان پر بھی ایمان لانا فرض ہے اس صورت میں بھی تفصیلات متعددہ تصدیقات متعددہ ہو گئیں۔

تقلیدی ایمان غزالی کہتا ہے کہ تقلیدی ایمان میں کمی بیشی تو ضرور ہوتی ہے کیونکہ یہ ایمان دلائل کی بنا پر نہیں ہوتا کسی آدمی پر حسن ظن کرتے ہوئے وہ مان لیتا ہے وہ اس گرہ کی طرح ہوتا ہے جو کسی شے پر دی جاتی ہے۔ گرہ کبھی تھوڑی سی ڈھیلی ہو گئی اور کبھی پختہ ہو گئی۔ تقلیدی ایمان اس طرح ہوتا ہے۔ تسترخی تارۃ وتشتد تارۃ وتضعف اخری۔ اس صورت میں ایمان میں کمی بیشی ہو سکتی ہے اگر اعلیٰ درجہ کا یقین ہو جائے خواہ استدلالی ہو یا صوفیوں کی طرح معرفت کی شکل کا ہو اس صورت میں کہتے ہیں کمی بیشی نہیں ہوتی۔ غزالی کہتا ہے اس میں تو انشراح ہو سکتا ہے اطمینان ہو سکتا ہے جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا تھا۔ ولکن لیطمئن قلبی اس کا معنی لانزداد یقینا

کیا گیا ہے تاکہ میرا یقین بڑھ جائے۔ خیر غزالی کا خیال ہے کہ تقلیدی ایمان میں کمی بیشی ہو سکتی ہے یعنی ایمان میں کمی بیشی بصورت اطمینان ہو سکتی ہے۔ مرکب ایمان میں تو وہ کمی بیشی کو قطعی مانتا ہے۔ اگر مرکب ایمان مانا جائے پھر تو اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

ایمان میں کمی بیشی کی وجوہات

حافظ ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ ایمان میں کمی بیشی چھ یا سات وجہ سے ہوتی ہے۔ یہ منطقیوں کی طرح باتیں نہیں کرتے۔ موٹی موٹی باتیں کرتے ہیں ایک تو یہ کہ مامور بہ ایمان میں کمی بیشی دوسری امر واقع کے لحاظ سے کمی بیشی تیسری اعمال میں کمی بیشی۔ چوتھی کیفیت ایمان میں کمی بیشی۔ پانچویں اعمال و افعال قلب میں کمی بیشی چھٹی استحضار قلب و عدم استحضار کی وجہ سے کمی بیشی۔

مجملاً مانتے ہیں کہ زکوٰۃ فرض ہو گئی اللہ تعالیٰ کی طرف سے فرض ہے۔ جن پر فرض نہیں ان کا مجملاً اس کی فرضیت پر ایمان لے آنا کافی ہے۔ جس پر زکوٰۃ فرض ہو چکی ہے اس پر فرض ہے کہ وہ اس کے مسائل بھی سیکھے مامور بہ کے لحاظ سے بھی اجمال تفصیل ہو گئی۔ اس پر اجمالاً ایمان لانا ضروری ہے۔ حج فرض ہو چکا ہے جس پر فرض ہوا ہے اس کے لئے اس کے مسائل بالتفصیل سیکھنے ضروری ہو گئے۔ دوسرے کے لئے حج پر ایمان لانا ہی کافی ہے۔ ایک شخص پر اجمالی ایمان لانے کا حکم ہے اور دوسرے پر تفصیلی ایمان لانے کا حکم ہے۔ لہٰذا اجمال اور تفصیل کے لحاظ سے بھی کمی بیشی ہوتی ہے۔ اعمال چونکہ ایمان کے اجزاء ہیں اس لئے جب حج یا زکوٰۃ فرض ہو جائے تو اس کے مسائل سیکھنے بھی فرض ہو جاتے ہیں۔

فرض کے تفصیلی مسائل کا سیکھنا بھی فرض ہے

حافظ ابن تیمیہ چونکہ اعمال کو ساتھ لیتا ہے اس لئے وہ کہتا ہے جب کوئی چیز فرض ہو جائے تو اس کے تفصیلی مسائل سیکھنے فرض ہیں۔ جب تک فرض نہ ہوں اس وقت تک اجمالی طور پر سیکھنا فرض ہے۔ صرف اتنا کہ حج زکوٰۃ فرض ہے اور ان کی فرضیت پر میرا ایمان ہے۔ جب فرض ہو گئی یعنی صاحب نصاب ہو گیا ہے۔ زکوٰۃ کا نصاب کیا ہے اس کے مصارف کیا ہیں کہاں کہاں ہیں اس قسم کے تمام مسائل سیکھنے پڑیں گے۔ تاجر کو مسائل تجارت سیکھنے فرض ہو جائیں گے کہ سود کی صورت تو نہیں قمار کی صورت تو نہیں بنتی، غش کی نوعیت تو نہیں اس طرح اس پر ربٰو، قمار، ممنوع بیع اور مباح و جائز بیع کے تمام مسائل سیکھنے فرض ہو جاتے ہیں۔

مامور بہ کے لحاظ سے ایک فرق تو اجمال و تفصیل کا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ ایمان واقعۃً جو اجمالاً یا تفصیلاً واقعہ ہو رہے یعنی فی نفسہٖ ایک آدمی پر فرض نہیں ہے لیکن مسائل وہ سیکھ لیتا ہے ایک دوسرا شخص نہیں سیکھتا۔ ان دونوں میں فرق ہے۔ وہ فرق مامور بہ کے لحاظ سے تھا۔ یہ فرق امر واقعہ کے اعتبار سے اجمال اور تفصیل کا ہے۔ دو طرح کا فرق تو یہ ہوا۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ تصدیق جو ہے

وہ کیفیات نفسانیہ سے ہے۔ اس میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ اگر معرفت کی قسم میں سے ہو اگر کلام نفسی ہو پھر تو کوئی فرق نہیں پڑتا۔ یا التزام اطاعت نام رکھ لے پھر بھی کوئی فرق نہیں پڑتا۔ سارے احکام میں متابعت کا التزام کرنا پڑتا ہے۔ التزام میں شدت اور نرمی کے لحاظ سے فرق ہوتا ہے۔ بعض کا التزام شدید ہوتا ہے۔ اور بعض کا نرم یہ فرق کیفیت کے لحاظ سے ہے ملتزم بہ کے لحاظ سے وہ فرق نہیں ہے۔ اگر تصدیق کے معنی کیفیت جس کا نام یقین ہے جو معرفت کے قبیل سے ہے کے لئے جائیں۔ جیسا کہ علامہ تفتازانی کا خیال ہے پھر تو فرق ہو گا ورنہ نہیں ہو گا۔ پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ دل کے اعمال بھی ایسے ہیں جن کا ہونا ضروری ہے۔ مثلاً اللہ اور اس کے رسول کی محبت اور اس کے دشمنوں سے بغض۔ البغض فی اللہ والحب فی اللہ۔ یہ بھی فرق ہے اس کے بغیر ایمان مکمل بھی نہیں ہوتا۔ اگر کوئی شخص تصدیق کے بعد رسول سے دشمنی کرے تو وہ مسلمان نہیں ہو سکتا۔ محبت، بغض اور رضا ایسی چیزیں ہیں۔ جن میں تفاوت ہوتا ہے۔ یہ انہوں نے چوتھی چیز بیان کی ہے۔ لا یؤمن احدکم حتی اکون احب الیہ من والدہ وولدہ والناس اجمعین۔ محبت ایمان کا جزء ہے۔ اس کا ہونا ضروری ہے۔ اس کے بغیر آدمی مومن نہیں ہو سکتا۔ اس میں کمی بیشی ہے تو ایمان میں بھی کمی بیشی ہو گی۔

تصدیق مستلزم عمل

پانچویں چیز یہ بیان کی ہے کہ ایک تصدیق مستلزم عمل ہو اور ایک تصدیق مستلزم عمل نہیں ان دونوں میں بھی فرق ہے۔ وہ تصدیق زیادہ ہے اور یہ کم ہے بعض وقت انسان کا اس درجے میں ایمان ہوتا ہے۔ وہ اسے عمل کرنے پر مجبور کر دیتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کو اس بات کا یقین ہے کہ فلاں راستہ میں ڈاکو موجود ہیں۔ اگر اس راستہ سے گزروں گا تو ضرور ان کی گرفت میں آجاؤں گا۔ اس لئے وہ اگر جائے گا تو پورا بندوبست اور انتظام کر کے جائے گا ورنہ نہیں جائے گا۔ وہ تصدیق اور یقین اسے عمل کرنے پر مجبور کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس ایک دوسرا شخص ہے جو کہتا ہے کہ اس قسم کی باتیں سنتے ہی رہتے ہیں یقین نہیں کرتا اور اس راستہ پر چل کھڑا ہوتا ہے اور نقصان سے دوچار ہو جاتا ہے۔ ثابت ہوا کہ جو تصدیق مستلزم عمل ہے وہ اس کی نسبت زیادہ اقوی ہے جو مستلزم عمل نہیں۔

قلب کے ظاہری اور باطنی اعمال بھی اجزائے ایمان ہیں

چھٹی چیز یہ بتائی جاتی ہے کہ قلب کے جو دوسرے اعمال ہیں۔ توکل، انابت خوف، خشیت وغیرہ اور اسی طرح جب ظاہری اعمال ہیں یہ بھی ایمان کے اجزا ہیں۔ ان میں بھی تفاوت ہے۔ آنکھوں کے فرائض، کان کے فرائض، جوارح کے فرائض ہیں یہ سارے ایمان کے اجزا ہیں۔ جن میں زیادہ پائے جائیں گے۔ ان کا ایمان زیادہ ہو گا اور جن میں کم ہوں گے ان کا ایمان کم ہو گا۔

ذاکر کا ایمان اقویٰ ہوتا ہے

ساتویں چیز انہوں نے آخر میں یہ بتائی ہے کہ اللہ کا ذکر اذکار کریں گے اس کا جلال ہمارے ذہن میں ہر وقت رہے۔ توجہ اس طرف ہو یہ ایمان اس سے اقویٰ ہوگا۔ جو اس سے غافل ہو۔ ہر آن مراقبہ اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی کی طرف رہے۔ یہ قوت دائمہ کا وظیفہ ہے۔ بعض آدمی ذکر اذکار میں اللہ تعالیٰ کو یاد رکھتے ہیں بعض ذکر اذکار کے علاوہ بھی اللہ تعالیٰ کی طرف توجہ کر سکتے ہیں۔ بعض ہر وقت اس کی طرف متوجہ رہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان میں تفاوت ہے جو تفاوت ایمان پر دلالت کرتا ہے۔

ایمان کی کمی بیشی کی یہ سات صورتیں انہوں نے بتائی ہیں۔ غزالی نے تو ایمان تقلیدی یا یقین بمعنی اطمینان یا مرکب ایمان بیان کئے ہیں اور انہوں نے ایک ایسا لفظ استعمال کیا ہے جس سے انہوں نے استدلال کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کے اندر اعمال اجزاء ایمان نہیں۔ کہتا ہے یہ جو تم کہتے ہو یزید بالطاعۃ وینقص بالمعصیت۔ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ ایمان اور ہے اور یہ اعمال اور ہیں۔ کیونکہ زائد چیز ذات کے ساتھ زائد نہیں ہوتی۔ اس کی جو اصل جزء ہو اس کے ساتھ شے متحقق ہوتی ہے جیسا کہ سر کی وجہ سے انسان بنتا ہے۔ اس کی وجہ سے انسان زائد نہیں ہوتا۔ زائد تو وہ ہوتا ہے کہ پہلے ایک چیز متحقق ہو جائے اس کے بعد جو اضافہ ہوتا ہے۔ زیادتی اس کے ساتھ ہوتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعت الگ ہو گئی گویا زائد اور ہے اور مزید اور ہے۔

انور شاہ نے بھی اسے لیا ہے اور کہتا ہے کہ پہلے تو میں یہ سمجھتا تھا کہ اعمال کے ساتھ زیادتی ہوتی ہے کیونکہ اعمال اجزاء ہیں۔ پھر میں نے غور کیا (غور کیا کرتا تھا غزالی کی عبارت دیکھی ہوگی) کہ یزید بالطاعۃ بھی آیا ہے۔ بخاری نے یہ لفظ ذکر نہیں کیا۔ انہوں نے تو الایمان یزید وینقص ہی کہا ہے۔ کہتا ہے کہ بخاری نے اختصار مخل کیا ہے۔ سلف کا یہ لفظ نہیں۔ سلف نے تو کہا ہے یزید بالطاعۃ۔ طاعت کے ساتھ جو زیادتی ہوئی۔ وہ ایمان کی جزء نہ ہوئی۔ مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے یہ سمجھا تھا کہ جن کے نزدیک۔ طاعت، اعمال ایمان کے اجزاء ہیں۔ ان کے نزدیک سارے اعمال میں تو تحقق ہوتا ہے۔ وہ تو کہتے ہیں صرف اقرار و تصدیق کے بعد جب تک "عمل ما" نہ پایا جائے۔ اسوقت تک ایمان متحقق نہیں ہوتا۔ پھر جب تک بڑھتا رہے گا زیادتی اور اضافہ ہوتا رہے گا۔ یزید بالطاعۃ کا مطلب تو یہ ہے ایمان کا تحقق تو پہلے ہو چکا ہے۔ اس کے بعد جو عمل کرتا رہے گا زیادتی ہوتی رہے گی۔

یہ جواب امام بخاری کے قول کے مطابق ہے۔

ابن تیمیہ کے قول کے مطابق یہ ہے ان کے نزدیک سارے اجزاء اصلی ہیں۔ یعنی سارے واجبات اور یہ چیزیں۔ مستحبات اور نوافل جو ہیں ان کے ساتھ زیادتی ہوگی۔ تحقق اجزائے اصلیہ کے ساتھ

ہوگا۔ جو اجزاء زائد ہیں ان کے ساتھ زیادتی ہوگی۔ جیسا کہ نماز ہوتی ہے اس کا تحقق تو فرائض کے ساتھ ہوتا ہے۔ نماز میں کمی بیشی نوافل اور سنن کے ساتھ ہوتی ہے۔

امام بخاری کی تحقیق بخاری کے قول کے مطابق یہ جواب کہ عمل کے دو اعتبار ہیں۔ اہار کے نکالنے کی وجہ سے تو اس کا تحقق ہو گیا۔ اس کے بعد آنا اس لحاظ سے زائد چیز ہوگی یہ تو ظاہری جواب ہوا۔ اس مسئلے کی بنیاد اس پر رکھی جا سکتی ہے کہ انہوں نے یہ سمجھ لیا ہے کہ تمام مکلفین پر ایک ہی قسم کا ایمان فرض ہے۔ حالانکہ ایک قسم کا ایمان فرض نہیں۔ جیسا کہ ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ بچے پر زکوٰۃ فرض نہیں۔ جب زکوٰۃ فرض نہیں تو اسے ادا بھی نہیں کرے گا۔ جب ادا کرے گا تو اس کے ایمان میں اضافہ ہو گیا۔ جو ادا نہیں کرتا اس میں یہ جز نہیں ہوگی۔ اس کے ایمان کی یہ جز ہی نہیں ہے اس کے اگر تین اجزا ہیں تو اس کے چار بن گئے۔ اور اس میں زیادتی ہو گئی۔ یہ اس بناء پر ہے کہ سب مکلفین پر ایک ہی چیز ٹھونس دی جائے۔ حالانکہ مکلفین کا فرائض میں اختلاف ہوتا ہے ایک اور جواب غزالی نے یہ جو کہا ہے کہ نفس راس کے ساتھ زیادتی نہیں ہوتی بلکہ تحقق ہوتا ہے یہ دراصل تشکیک فی الماہیات کا انکار ہے۔ حالانکہ سر میں اختلاف ہوتا ہے۔ کسی کا سر بڑا اور کسی کا چھوٹا ہوتا ہے (جیسے دولے شاہ کا چوہے سر والا انسان کہتے ہیں) کسی کی ٹانگیں دو ہاتھ ہوتی ہیں کسی کی تین ہاتھ۔ ان اجزاء کے ساتھ جس طرح تحقق ہوتا ہے۔ اسی طرح اس میں زیادتی اور کمی ہوتی ہے ظاہر ہے اگر ٹانگیں لمبی ہوں گی تو آدمی بڑا ہوگا، چھوٹی ہوں گی تو چھوٹا ہوگا۔ جسطرح ٹانگوں کے ساتھ انسان کا تحقق ہے اسی طرح کمی بیشی بھی ہے۔ یہ کہنا کہ سر کے ساتھ تحقق ہوتا ہے اور اس کے ساتھ کمی بیشی نہیں ہوتی غلط ہے۔

حکماء کے قول باقی جو لوگ تشکیک فی الماہیات کا جو مسئلہ بیان کرتے ہیں الایمان اوالیقین ماھیۃ من الماھیات اور ماہیت میں تشکیک نہیں ہوتی۔ تشکیک کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ماہیت میں کمی بیشی نہیں ہوتی۔ مثلاً لفظ انسان ہے یہ عمرو بکر سب پر صادق آتا ہے عمرو میں انسانیت زیادہ ہو اور بکر میں کم یہ نہیں ہو سکتا۔ مشائین کا مسلک یہی ہے کہ ماہیات میں تشکیک نہیں ہوتی یہ ابن ہمام نے ذکر کیا ہے کیونکہ ماہیت ایک ہے اس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔

انور شاہ کہتا ہے۔ مجھے ابن ہمام پر بڑا افسوس ہوا کہ اس نے حکماء کے قول سے استدلال کیا۔ والاستدلال باقوال الحکماء مما لا یزول عنا عارہ ہم سے یہ عار کبھی دور ہو نہیں سکتی کہ ہم دینی مسائل میں منطق گھسیٹ رہے ہیں۔ حالانکہ یہ مسئلہ منطقیوں کے نزدیک بھی مختلف فیہ ہے۔ بحر العلوم نے کہا ہے کہ ماہیات میں تشکیک ہو سکتی ہے۔ اس سے پہلے ملا حسن نے

بڑی لمبی بحث کی ہے اور کہتا ہے کہ ماہیت میں بھی تشکیک ہو سکتی ہے۔ ایک فرد پر ماہیت زیادہ صادق ہے اور دوسرے پر کم ہے۔ اس نے بڑی زبردست دلیل دی ہے۔

دین میں عقل کو دخیل بنانے کا نتیجہ یہ باہمی تنازعات اور مختلف تعبیرات کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ لوگ دین میں عقل کو دخیل کرنے لگے۔ اس لئے یہ مسائل پیدا ہوئے۔ ابن عبدالبرؒ نے کہا ہے کہ لوگوں نے امام ابو حنیفہؒ سے مخالفت اس مسئلہ کی بنا پر بھی کی ہے۔ کہتے ہیں انہوں نے یہ کہہ کر چھوڑ دیا کہ سلف کا قول اس وقت چل نہیں سکتا اور وقتی تقاضوں کا ساتھ نہیں دے سکتا۔

اگر اس کو اجزاء اصلی بنایا جائے پھر تو ایمان سے خارج ہو جاتا ہے۔

ایمان سے خارج ہوا تو معتزلہ نے اسے فاسق قرار دے دیا اور خوارج نے اسے کافر قرار دیا۔ اہل سنت آئے تو انہوں نے کہا کہ اب تک جو مسلمان ہوئے ہیں۔ سب کو اب تک مسلمان ہی کہتے آئے ہیں جنازے ان کے پڑھتے رہے ہیں اور اب یہ کیا بات بنانے لگے ہیں۔ اسے مومن بھی کہو اور گنہگار بھی ایمان کا مفہوم وہی تو جو سلف نے لیا ہے کہ ایمان میں ہر چیز داخل ہے۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ۔ سب اسی میں داخل ہیں۔ باوجود اجزاء ہونے کے بھی اگر انسان سے کوتاہی ہو جائے تو ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ اس قسم کی باتیں شروع ہو گئیں اور ابن تیمیہؒ آگئے۔ یہ بڑے صاحب علم و فضل انسان تھے بڑے فلسفی تھے انہوں نے فلسفیانہ رنگ میں جواب دیا ہے جو نہایت معقول ہے۔

ہو سکتا ہے کہ بخاری کا مطلب یہ ہو۔ بخاری کا نہیں سلف کا یہ مذہب ہو بخاری تو اس لئے لایا ہے کہ جس طرح بنی الاسلام علیٰ خمس میں ترکیب ثابت ہوتی ہے اسی ضمن میں یہ بتانا مقصود ہے کہ قول اور فعل سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ کہتے ہیں کہ سلف سے چونکہ یہ لفظ چلا آرہا ہے تمام صحابہ کرام، تابعین عظام اور بڑے بڑے ائمہ یہ کہتے آئے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ ان کے قول کا جو مطلب بخاری نے سمجھا ہے وہی ہو یا جو محدثین نے سمجھا ہے وہ ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایمان اصل میں تصدیق سے عبارت ہو جس تصدیق کی قول اور فعل تصدیق کرے وہ تصدیق دراصل ایمان ہے۔

امام بخاری نے اعتقاد کا لفظ شاید اسلئے حذف کر دیا ہے کہ یہ تاویل نہ کرنی پڑے۔ یہ تاویل اس وقت ہوتی ہے۔ جب یہ ہوتا کہ ھو اعتقاد ثم قول و عمل یا یؤیدہ قول و عمل جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کے سوال پر فرمایا تھا کہ ایمان اقرار و تصدیق بالعمل۔ اقرار ہو تو اس کی تصدیق عمل کے ساتھ ہو۔ یہ لفظ اس جگہ استعمال نہیں ہوا۔ اگر اعتقاد کا لفظ یہاں ہوتا تو اس کے بعد یہ الفاظ ہوتے۔ یؤیدہ قول و فعل۔ پھر تو یہ معنی بن جاتے۔ ویسے اگر یہ کہہ دیا جائے کہ قول اور فعل کو ایمان پر مجازاً محمول کیا گیا ہے۔ ایمان تو اصل میں تصدیق کا نام ہے۔ کیونکہ قول

اور فعل سے تو انسان کے اعتقاد کی تائید ہوتی ہے۔ بہر صورت یہ تو مجاز ہی ہوئی ——— آگے کہا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جس اعتقاد کی قول اور فعل تائید نہیں کرتے وہ گویا کالعدم ہے۔ اگر اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ اصل میں اعتقاد کا نام ہی ہے اور اس اعتقاد کا نام ہے۔ جس کی قول اور فعل تائید کرے۔ اگر قول اور فعل اس کی تائید نہیں کرتے تو اس کی حیثیت کچھ بھی نہیں۔ امام بخاری کے پہلے قول کے مطابق تو جزئیت ثابت ہوتی ہے اس قول میں لزوم ثابت ہوتا ہے۔ اس بحث میں پڑنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ یہ چیز لازم ہے یا جزء ہے۔ بخاری کا مطلب یہ ہے کہ جب اقرار ہو جائے تو عمل کا ہونا ضروری ہے۔

تصدیق و اقرار و عمل کی حقیقت دوسری تاویل یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ایمان ہے تو تصدیق ہی لیکن جب دل میں ہو تو اس کا نام تصدیق ہوتا ہے اور جب زبان پر ہو تو اس کا نام اقرار ہوتا ہے اور جب جوارح پر آئے تو اس وقت اس کا نام عمل ہوتا ہے ہے ایک ہی چیز۔ لیکن ان چیزوں میں سے اصل چیز تصدیق ہی ہے۔ تصدیق کا ظہور بھی ہوتا ہے زبان پر بھی اور اعضاء پر بھی اس سے بھی مزید تائید ہی ہوتی ہے کہ جب تصدیق ہی ہے زبان پر بھی تصدیق ہے ہاتھ پر بھی تصدیق ہے۔ سب جگہ تصدیق ہے۔ ان تمام چیزوں پر منطبق ۔ اگر اس مجموعہ کو تصدیق کہا جائے اور پھر اس کا نام ایمان رکھ لے تو کوئی حرج نہیں۔ لیکن اس کی نوعیت الگ الگ ہو جائے گی۔ یہ سب تاویلات ہیں۔ یہ کہنا کہ اس سارے میں کوئی نقص نہیں غلط چیز ہے۔

امام بخاری نے یزید و ینقص کے الفاظ بولے ہیں کہ ایمان زیادہ بھی ہوتا ہے اور کم بھی امام غزالی نے یزید بالطاعات پر اعتراض کیا ہے کہتے ہیں کہ یزید بالطاعات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اطاعت ایمان سے الگ چیز ہے جو چیز زائد ہوتی ہے وہ نوافل وغیرہ کی طرح ہوتی ہے جیسا کہ مثلاً نماز ہے۔ نماز ذکر اذکار سے زیادہ ہوتی ہے نفس قیام رکوع وغیرہ سے نماز زیادہ نہیں ہوتی ان سے متحقق ہوتی ہے جس طرح کہ انسان سر سے متحقق ہوتا ہے اس سے انسان زائد نہیں ہوتا۔ اس کی بنیاد دراصل اس مسئلے پر ہے کہ تمام مکلفین کا ایمان ایک ہی ہے حالانکہ مکلفین میں ایمان واجب کا اختلاف ہوتا ہے۔ واجب ایمان جب مختلف ہوا تو ان کا ایمان الگ الگ ہوا۔ تو ایک دوسرے سے کم و بیش بھی ہو گیا۔ ایک شخص کا ایمان بھی کم و بیش ہو سکتا ہے۔ پہلے ایک چیز فرض ہی نہیں بعد میں فرض ہو گئی۔ پھر اس نے اس پر عمل کیا اس سے اس کا ایمان بڑھ گیا ترقی کرے گا اس کی بنیاد جیسا کہ ابن ہمام نے کہا ہے کہ عدم تشکیک فی الماہیات پر ہے اس کی تردید بحر العلوم اور انور شاہ صاحب دونوں نے کر دی ہے اور ملا حسن نے بڑے عجیب طریقے سے اس کا رد کیا ہے لیکن ملا حسن نے اپنے سامنے جو مسئلہ رکھا ہے وہ دراصل تشکیک کا مسئلہ ہے وہ کہتا ہے مثلاً

جسم کو لے لو ایک جسم ایک بالشت ہے دوسرا اس سے قدرے بڑا ہے یا ایک انچ بڑا ہے۔ ایک بالشت بڑا ہے اس کو آدھی بالشت کم کر دو اب آدھی بالشت رہ گیا۔ پھر اس کو بھی آدھا کر دو۔ پھر اس آدھی کو مزید آگے آدھی کر دو۔ یہ اس سے بھی کم ہو گیا اس سے آدھی کر دو گے پھر کم ہو گیا۔ اس طرح کم کرتے جاؤ۔ حکمائے فلاسفہ کے نزدیک جسم کا تجزیہ غیر متناہی ہے کہیں ختم نہیں ہوتا۔ بالفعل تو اجزاء غیر متناہی نہیں پائے جاتے مگر تقسیم کہیں ختم نہیں ہوتی۔ اس طرح کہتا ہے کہ ایک بالشت سے اوپر جو اجزاء ہیں وہ گویا غیر متناہی اجزاء ہیں۔

اگر تم یہ کہو کہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ آپس میں مرتبے کا اختلاف ہے یعنی ایک جسم زائد ہے۔ اور ایک جسم ناقص ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ جسم کی ماہیت گویا ایک ہی ہے۔ لیکن ان میں مراتب کا فرق ہے جسم کی ماہیت طول، عرض اور عمق ہے اور اس میں مطلق طول، عرض اور عمق ہونا چاہیے۔ اس میں کوئی تقیید نہیں ایک جسم اگر بڑا ہے اور دوسرا چھوٹا ہے اس کے چھوٹا ہونے سے اس کی غیر متناہی صورتیں نکلیں گی اگر مراتب کے لحاظ سے مانو تو پھر ٹھیک ہے۔ مراتب تو غیر متناہی نہیں ہو سکتے۔ مراتب تو محقق ہوں گے اگر خارج میں اس کے فصول مانو۔

مشائین کہتے ہیں کہ ایک جسم کے زائد ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں جسم کے افراد زیادہ پائے جاتے ہیں کسی میں کم پائے جاتے ہیں۔ فرد میں فصل بھی ہوتی ہے اور جنس بھی اور تشخص بھی ہوتا ہے اگر ان کے الگ الگ ہونے کی یہ صورت ہو کہ اس میں افراد زیادہ پائے نہیں جا سکتے لہذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک جسم کا دوسرے سے کم و بیش ہونا افراد کے لحاظ سے نہیں بلکہ مراتب کے اعتبار سے ہے ایک جگہ ماہیت کا مرتبہ وہ ہے دوسری جگہ یہ ہے یہ تو غیر متناہی نہیں ہوتے بخلاف افراد کے پھر تو افراد خارج میں پائے جانے چاہئیں۔ افراد تو خارج میں پائے جاتے ہیں۔

اس کا تو کوئی بھی انکار نہیں کرتا اور اس کا بھی کوئی انکار نہیں کرتا کہ ایک میں سواد شدید ہے اور دوسرے میں کم ہے انکار صرف شدت ضعف میں ہے کہ اس کا مرجع کیا ہے۔ شدت ضعف کا مرجع افراد ہیں یا مراتب ہیں۔ جو لوگ تشکیک ماہیات مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ مرتبہ مختلف ہے۔ مرتبے میں ایک، ایک بالشت کی شکل میں پایا گیا ہے۔ دوسرے میں اس سے کچھ زائد صورت میں پایا گیا ہے دونوں جسم تو ہیں لیکن دونوں میں مرتبہ جو ہے طول، عرض اور عمق کا۔ ایک جگہ اس کا مرتبہ اور ہے دوسری جگہ اور ہے۔

مشائین کہتے ہیں یہ بات نہیں بلکہ ایک جسم میں افراد زیادہ ہیں اور دوسرے میں کم۔ کمی چونکہ غیر متناہی جا رہی ہے تو غیر مرئی افراد خارج میں پائے جانے چاہئیں۔ ملا حسن کا یہ اعتراض ہے اسی طرح شدید ضعیف کی شکل ہے۔ مراتب کا جس چیز میں تحقق ہو گیا۔ اس کے تو افراد ہی نہیں مثلاً ایک جسم ایک بالشت ہے تو اس کی ماہیت ہی اتنی ہے اس سے زائد میں پایا گیا تو اس کی ماہیت

اتنی سے افراد تو ان میں نہیں ہیں. تحقق کے بعد مرتبہ قائم ہو جائے گا۔

بہرصورت ماہیات میں تشکیک ہو یا نہ ہو دونوں فریق اس چیز کے قائل ہیں کہ زائد اور ناقص چیزیں دنیا میں ہیں اس کا تو کوئی انکار نہیں کرتا۔ نہ مشائین کرتے ہیں اور نہ اشراقی —— صرف اس کے مرجع میں اختلاف ہے۔ زائد اور ناقص کو دونوں مانتے ہیں یعنی ایک بالشت والا جسم ناقص ہے۔ دو بالشت والا زائد ہے دو بالشت والا جو زائد ہے۔ اس زیادتی کا مرجع کیا ہے۔ مرجع افراد کی کثرت ہے یا مراتب کا فرق ہے۔ اشراقی کہتے ہیں کہ جسم میں طول، عرض اور عمق مطلق ہونا چاہیئے جب خارج میں پایا جائے گا تو ایک خاص مرتبے میں پایا جائے گا۔ ان مراتب کے اختلاف سے ان میں اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ مشائین کہتے ہیں کہ افراد کی کثرت اور قلت کی وجہ سے یہ چیز پیدا ہوئی ہے۔ تشکیک کا مسئلہ زیادتی اور نقصان میں اثر انداز نہیں ہو سکتا۔

ایمان میں یقین کے مراتب

اسی طرح ایمان پر بحث ہو سکتی ہے کہ ایک جگہ ایمان یقین کے خاص مرتبہ میں متحقق ہوا ہے اور دوسری جگہ دوسرے مرتبہ میں۔ زائد اور ناقص کی بحث اس مسئلہ میں اثر انداز نہیں ہوتی۔ دونوں کیفیات ہیں۔ شدت اور ضعف کے قابل ہیں وہ کہتے ہیں۔ شدید سواد یا ضعیف سواد دونوں مانتے ہیں۔ جو لوگ تشکیک ماہیات کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں وہاں سواد کے افراد زیادہ ہیں۔ دوسرے کہتے ہیں ضعیف سواد۔ وہ اس کی سواد ہے اسی میں متحقق ہوئی ہے اور شدید میں اس مرتبہ میں متحقق ہوئی ہے اس لئے اس مسئلہ کا ذکر کرنا فضول ہے۔ ثابت ہو یا نہ ہو۔ زیادتی اور نقصان پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ حالانکہ بحر العلوم نے کہا ہے کہ دونوں جگہ تشکیک ماہیات میں ہو سکتی ہے شدت ضعف بھی ہو سکتا ہے زیادت و نقصان بھی قبل بعد کی بھی ہو سکتی ہے۔

جب جائز اور ناقص دو چیزیں ہو سکتی ہیں خواہ اس کا مرجع کچھ بناؤ تو پھر یہ کہنا کہ بڑے سر بننے سے انسان متحقق ہوتا ہے فضول بات ہے۔ سر اگر بڑا ہو جائے گا تو اس کے ساتھ انسان بھی بڑا ہو جائے گا۔ ٹانگیں بڑی ہوں گی تو لمبا ہو جائے گا۔ گویا زیادت اور نقصان کے تو سبھی قائل ہیں مرجع میں اختلاف ہے۔ تشکیک ماہیات ہو نہ ہو۔ تشکیک فی الماہیات کا مسئلہ تو نری سر دردی ہے۔

امام بخاری آگے آٹھ بلکہ دس آیات پیش کرتے ہیں۔ دو تو پیچھے آرہی ہیں اور آٹھ اکٹھی ذکر کر دی ہیں۔ ولکن لیطمئن قلبی کو پیچھے کر دیا ہے کیونکہ اس کی دلالت زیادت پر مطابقی نہیں ہے جن کی دلالت مطابقی تھی ان کو پہلے ذکر کر دیا ہے۔ ان میں بھی پھر فرق ہے بعض آیات میں بخاری نے قال کا لفظ بولا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ پھر وقولہ شروع کر دیا ہے۔

پانچ جگہ تو قال تعالیٰ ہے۔ پھر آگے دو تین جگہ قولہ۔ ان کی تعبیر میں جو فرق کیا ہے اس میں بھی کچھ نکتہ ہے۔ ولکن لیطمئن قلبی کو پیچھے کرنے کا نکتہ تو ظاہر ہے کہ وہ دلالت مطابقی نہیں تھی بلکہ دلالت التزامی تھی۔ کیونکہ جو تفسیر کی گئی ہے۔ اس میں مطابقت ہے ایک جگہ قال کا لفظ بولنا ایک جگہ قول کا لفظ کہنا اس میں تعبیری فرق ہے۔

سکینتِ قلب کی صورتیں

پہلی آیت لیزدادوا ایمانا مع ایمانھم۔ سورۂ فتح کی آیت ہے پوری آیت اس طرح ہے ھو الذی انزل السکینۃ فی قلوب المؤمنین لیزدادوا ایمانا مع ایمانھم۔ اس کے نزول میں کئی قول ہیں۔ صلح حدیبیہ سے پہلے جب صحابہ کرام نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دستِ مبارک پر بیعت کر رہے تھے اس وقت اہل ایمان صحابہ کرام کی کیفیت یہ تھی کہ سب مرنے مارنے پر آمادہ ہو گئے تھے۔ تو اس وقت اللہ تعالیٰ نے دلوں میں سکون و اطمینان نازل فرمایا کہ فتح تمہاری ہے لقد رضی اللہ عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرۃ فعلم ما فی قلوبھم فانزل السکینۃ علیھم۔ سکینت کی ایک صورت تو یہ تھی۔ دوسری صورت سکینت کی یہ تھی کہ صحابہ کرام صلح پر رضامند نہیں تھے۔ حضرت عمرؓ نے آکر بار بار خدمتِ رسالت مآب میں عرض کیا کہ حضور کیا ہم حق پر نہیں اور وہ باطل پر نہیں ہیں۔ ہمارے مقتولین جنت میں جائیں گے ان کے جہنم میں جھونکے جائیں گے۔ اتنی ناقص شرط تسلیم کر لینا کیا معنی۔ اس جوش و ہیجان کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد پر سب متفق ہو گئے اور صحابہ کو تسلی اور اطمینان ہو گیا۔ پہلے فتح کا ذکر ہے۔ انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر ویتم نعمتہ علیک ویھدیک صراطا مستقیما وینصرک اللہ نصرا عزیزا۔ ھو الذی انزل السکینۃ فی قلوب المؤمنین لیزدادوا ایمانا مع ایمانھم۔ یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فتح یعنی صلح کے بعد سکینت نازل کی کہ سارے لوگ خوش ہو گئے کہ اللہ تعالیٰ نے فیصلہ فرمایا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فیصلے کی پیروی کی ہے بہر صورت ٹھیک ہی ہو گا۔ اگر بیعت کے وقت ہو پھر بھی ٹھیک ہے لیزدادوا ایمانا مع ایمانھم پہلے بھی یہ لوگ مومن تھے سکینت کے نزول سے ایمان میں ترقی اور اضافہ ہو گیا۔

ان آیات کے بارے میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اتری ہیں ان کا تعلق دراصل مومن بہ کے ساتھ ہے لیکن اس آیت میں مومن بہ کا ذکر نہیں ہے۔ اس آیت میں سکینت کے نزول کا ذکر ہے۔ اس کا نزول ازدیادِ ایمان کا سبب بنا ہے۔ اس لئے یہ کہنا کہ مومن بہ کے بڑھنے سے ایمان میں اضافہ ہوا ہے۔ یہ آیت اس مفہوم پر دلالت نہیں کرتی

کیونکہ یہاں کوئی آیت تو اتری ہی نہیں اگر اتری بھی ہے تو اس کو ایمان کی زیادتی کا سبب نہیں بنایا بلکہ سکینت کو سبب قرار دیا ہے انزل السکینۃ فی قلوب المومنین۔ اس آیت کا نزول ایک بیعت کے وقت ہوا تھا۔ بیعت کے موقع پر تو قرآن نازل نہیں ہوا۔

بیعت رضوان

بیعت اس بناء پر تھی کہ آپ نے حضرت عثمان کو کفار مکہ سے گفت و شنید کے لئے اپنا سفیر بنا کر بھیجا تھا کہ جا کر کافروں سے کہیں کہ ہم لڑائی کے لئے نہیں آئے ہم تو صرف عمرہ ادا کرنے کی غرض سے آئے ہیں عمرہ سے فارغ ہو کر چلے جائیں گے۔ حضرت عثمان کا انتخاب اس لئے کیا کہ ان کے مکہ میں کافی رشتہ دار تھے اس وجہ سے اُن کا بڑا لحاظ تھا۔ بعد میں افواہ پھیل گئی کہ انہیں مشرکین مکہ نے شہید کر دیا ہے حالانکہ انہیں قتل نہیں کیا گیا تھا۔ حضور نے فرمایا کہ اگر واقعی ایسا ہے تو پھر میں ضرور ان کا مقابلہ کروں گا اور مرنے مارنے کے لئے صحابہ سے بیعت لینا شروع کی یہ بیعت رضوان کے نام سے مشہور ہے۔ آپ نے حضرت عثمان کی بیعت کے لئے اپنا دست مبارک پیش کیا کیونکہ یقین تو نہیں تھا کہ حضرت عثمان شہید کر دیئے گئے ہیں۔ آخر حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ واپس زندہ سلامت آگئے۔ ادھر اُدھر کی باتوں کے بعد آخر وہ لوگ صلح پہ آمادہ ہو گئے۔ اس موقع پر جو سکینت اتری تھی وہ قرآن کی آیت تو نہیں۔ فتح کے بعد جو سکینت ہے اس وقت قرآن کی آیت اتری ہے یہ تو خبر دے رہی ہے کہ سکینت اتری تھی اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مومن بہ کے اضافہ کے ساتھ ایمان کا اضافہ ہوا بلکہ سکینت کے ساتھ اضافہ ہوا ہے۔ سکینت جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اترتی ہے وہ تو قرآن کے پڑھنے سے بھی بعض وقت اترتی ہے۔ ذکر اذکار سے بھی نازل ہوتی ہے۔ اس سے بھی ایمان میں ترقی ہوتی ہے۔

وزدنٰھم ھدًی کا مفہوم

آگے دوسری آیت وزدنٰھم ھدًی اس میں پہلے لوگوں کا ذکر ہے بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ آیات صحابہ کے متعلق ہیں۔ صحابہ کا ایمان تو پہلے ہی مکمل تھا۔ حالانکہ یہ ساری آیات صحابہ کرام کے بارے میں نہیں ہیں۔ اگر صحابہ کرام کے متعلق بھی ہوں۔ ان کے ایمان میں بھی اضافہ ہو سکتا ہے۔ یہ تو کوئی انوکھی بات نہیں۔ پہلے ان کی حالت اور تھی بعد میں ترقی کر گئی۔ سورہ کہف میں ارشاد ربانی ہے۔ انھم فتیۃ اٰمنوا بربھم وزدنٰھم ھدًی۔ ہدیٰ سے یہاں مراد ایمان ہے۔ کیونکہ سباق کا تقاضا ہے پہلے آیا ہے فتیۃ اٰمنوا ہے۔ آگے فزدنٰھم ایمانا ہونا چاہیئے تھا۔ یہاں ہُدیٰ کا لفظ آیا ہے گویا ہدیٰ اصل میں ایمان سے عبارت ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہدیٰ سے کیوں تعبیر کیا گیا۔ ہدیٰ سے اس واسطے تعبیر کیا ہے کہ ان کی بصیرت آگے بڑھ گئی تھی۔ کیونکہ یہ نوجوان ثابت قدم رہے تھے اس لئے ان کی بصیرت میں اضافہ ہو گیا۔ اٰمنوا بربھم وزدنٰھم ھدًی وربطنا علی قلوبھم۔

ویزید اللہ الذین اھتدوا ھدیٰ۔ یہ سورہ مریم کی آیت ہے پہلے کافروں کا ذکر ہے۔ کافر کہتے تھے۔ ای الفریقین خیر مقاماً واحسن ندیا۔ مومنین کو کمزور اور غریب سمجھ کر کہتے تھے کہ ایک فریق ایسے لوگوں کا ہے۔ جن میں غربت اور غلامی ہے۔ دوسری طرف ہم ہیں کہ ہماری مجلسوں میں بڑے سردار ہوتے ہیں اپنے آپ کو مسلمانوں سے بہتر تصور کرتے ہوئے کہتے تھے وقال الذین کفروا للذین امنوا ای الفریقین خیر مقاما واحسن ندیا۔ گویا اس میں اہل ایمان لوگوں کا مذاق اڑاتے تھے پھبتیاں کستے تھے۔ گویا پہلے کافر اور مومن کا ذکر ہے۔ کافر مومنین کے بارے میں کہہ رہے ہیں۔ قل من کان فی الضلالۃ فلیمدد لہ الرحمن مدا۔ کہنا یہ چاہیئے تھا من کان کافراً یہاں کافر کا لفظ نہیں بولا بلکہ ضلالت کا لفظ بولا ہے یہ تاویل کرنے کے لئے کہ کافر راہ راست سے بھٹکے ہوئے ہیں ضلالت کے معنی راستہ بھٹک جانا۔ گمراہ ہو جانا۔ ان کی گمراہی کی طرف اشارہ کیا ہے اسی لئے کان فی الضلالۃ کہا ہے من کان کافراً نہیں کہا من کان فی الضلالۃ فلیمدد لہ الرحمن مداً۔ اللہ تعالیٰ اس کی گمراہی میں مدد دے گا۔ حتی اذا راوا ما یوعدون اما العذاب واما الساعۃ فسیعلمون من ھو شر مکانا واضعف جنداً ویزید اللہ الذین اھتدوا ھدیٰ جو ہدایت والے لوگ ہیں اللہ تعالیٰ ان کی ہدایت کو بڑھا دے گا۔ یہاں بھی الذین اھتدوا کی جگہ امنوا چاہیئے تھا جس طرح پہلے کفروا چاہیئے تھا اس کی جگہ فی الضلالۃ کہہ دیا۔ اس طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ یہ لوگ بے راہ ہیں۔ اسی طرح الذین اھتدوا کا لفظ امنوا کی جگہ آیا ہے۔ یہاں ہدایت بھی ایمان کے معنی میں ہے کیونکہ تقاضا تو یہ تھا کافر مومنین کو یہ کہتے کہ کافر کو یہ ملے گا اور مومنوں کو یہ ملے گا۔ اس واسطے سباق کا تقاضا یہ تھا اس لئے ہدایت سے مراد یہاں ایمان ہے۔ اگر ہدایت کے اپنے معنی بھی ہوں تو ویزید اللہ الذین اھتدوا ھدیٰ والباقیات الصالحات سے ایمان میں کمی بیشی ثابت ہو گئی۔

آگے والذین اھتدوا زادھم ھدیٰ واتاھم تقواھم سورہ محمد کی آیت ہے۔ اس سے پہلے ذکر ہے کہ جو منافق ہیں وعظ سنتے ہیں۔ سننے کے بعد جب باہر نکلتے ہیں تو کہتے ہیں ماذا قال انفا کیا باتیں ہو رہی ہیں ہم سمجھ نہیں سکے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ اولئک الذین طبع اللہ علی قلوبھم۔ ان کے دلوں پر اللہ تعالیٰ نے مہر لگا دی ہے۔ مطبوع القلوب انہیں قرار دیا گیا ہے پہلے کافر کا لفظ آیا تھا۔ یہاں مطبوع القلوب کہا گیا ہے۔ ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے اس لئے ان میں ایمان نہیں آیا۔ اس کے مقابلے میں والذین اھتدوا بولا گیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں کفر اور ایمان کا مقابلہ ہے۔ اگر ہدایت عام بھی لی جائے تو اس میں بھی کمی بیشی ثابت ہونے سے ایمان میں کمی بیشی ہو گئی۔

جہنم کے داروغوں کا بیان

ویزداد الذین آمنوا ایمانا۔ سورہ مدثر کی آیت ہے اس میں پہلے ذکر ہے کہ جہنم پر انیس ۱۹ داروغے متعین ہیں۔ کافر کہتے ہیں انیس ۱۹ کی کیا حقیقت ہے ایک سرکش کافر بولتا ہے اٹھارہ کو تو میں تنہا کافی ہوں اور ایک کو تم سب مل کر سنبھال لینا۔ ارشاد باری تعالےٰ ہے۔ وما جعلنا اصحاب النار الا ملائکۃ وما جعلنا عدتھم الا فتنۃ للذین کفروا۔ فتنہ کا بعض نے یہ معنی کیا ہے کہ کافروں کو انیس قسم کا عذاب ہوگا۔ اس لئے قرآن نے جہنم کے داروغوں کی تعداد انیس بیان کی ہے۔ یہ گنتی عذاب کے انواع کے مطابق ہے۔ لیستیقن الذین اوتوا الکتب تاکہ اہل کتاب سمجھ لیں کہ ملائکہ الگ الگ کاموں پر مامور ہیں۔ عذاب اگر انیس قسم کا ہے تو فرشتے بھی اتنے ہی ہونے چاہئیں۔ یہ بڑے بڑے داروغے ہیں ان کے ماتحت اور ہوں گے۔ ویزداد الذین آمنوا ایمانا۔ اہل ایمان کا ایمان ترقی کر جاتا ہے۔ پہلے اہل ایمان وحی پر ایمان لائے ہیں اور انہیں انیس کی تعداد کی حکمت بھی معلوم ہوگئی۔ ان کا ایمان ترقی کر گیا۔ اہل کتاب تو مانتے ہیں کہ اس قسم کی باتیں ہوتی ہیں یہ فرشتوں کو مانتے ہیں ولا یرتاب الذین اوتوا الکتاب والمؤمنون الذین فی قلوبھم مرض والکافرون ماذا اراد اللہ بھذا مثلاً کذالک یضل اللہ من یشاء ویھدی من یشاء۔

وایکم زادتہ ھذہ ایمانا۔ سورہ توبہ کی آیت ہے۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کس کا ایمان بڑھا اور کس کا نہیں بڑھا۔ یہ سوال کہ مومن بہ میں اضافہ ہو گیا ہے اس لئے ایمان بڑھ گیا ہے۔ جہاد کی آیت ہے جہاد کے لئے تیار ہو جانے کا نام اضافہ ہے۔ پیچھے ہٹ جانا بزدلی ہے۔

الذین قال لھم الناس ان الناس قد جمعوا لکم فاخشوھم فزادھم ایمانا۔ آل عمران کی آیت ہے۔ ابوسفیان نے واپس جا کر جب دوبارہ مسلمانوں کے استیصال کا ارادہ کیا۔ لیکن ڈر گیا۔ کیونکہ کسی نے اسے اطلاع دی کہ مسلمانوں کا اتنا عظیم لشکر مدینہ سے نکل رہا ہے کہ تم لوگ اس کی ہیبت کی تاب نہ لا سکو گے۔ اور مقابلہ نہ کر سکو گے۔ دل میں خوفزدہ ہوا اور ایک آدمی سے کہنے لگا تم جاؤ اور مسلمانوں کو ڈراؤ کہ قریش کا نہایت عظیم لشکر ابوسفیان کی قیادت میں تم پر چل پڑنے کے لئے آرہا ہے جان کی خیر چاہتے ہو تو واپس چلے جاؤ۔

دوسرے دن یا بقول بعض دوسرے سال جب ابوسفیان نے وعدہ کیا تھا کہ آئندہ سال پھر آؤں گا۔ مگر واپس چلا گیا تھا۔ دو ہی صورتیں بیان کرتے ہیں اللہ تعالےٰ نے نعیم کا قول نقل کیا ہے فاخشوھم۔ ڈرو کافروں سے۔ مسلمانوں کا اس کے مقابلے میں ایمان بڑھ گیا۔ یا

اس کہنے والے نے ان کا ایمان بڑھا دیا۔ اس موقع پر بھی قرآن کی کوئی آیت نازل نہ ہوئی تھی کہ مومن بہ کی وجہ سے اضافہ ہو گیا ہو۔

دما زادھم الا ایمانا وتسلیما۔ سورہ احزاب کی آیت ہے۔ جب کافروں کے گروہ در گروہ آئے اور مدینہ کا محاصرہ کر لیا تعداد ان کی دس ہزار کے قریب تھی۔ اب منافقین نے کہنا شروع کر دیا کہ ہمیں قیصر و کسریٰ کے ایوانوں کی فتح کی خوشخبری دی جا رہی ہے۔ ادھر یہ ہے کہ اپنے آبائی شہر ایسے نرغے میں ہیں کہ باہر قضائے حاجت کے لئے نہیں نکل سکتے۔ ما وعدنا اللہ و رسولہ الا غرورا اللہ اور اس کا رسول دھوکہ اور غرور کی باتیں کر رہے ہیں۔

خندق کی کھدائی کے دوران میں ایک چٹان ایسی آ گئی جو کسی سے ٹوٹتی نہیں تھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے کدال مارا اور چٹان پاش پاش ہو گئی اور چمک اٹھی اس پر آپ نے اللہ اکبر فرمایا۔ کسی نے پوچھا حضور کیا بات ہے۔ آپ نے فرمایا یمن کے محلات نظر آ گئے۔ پھر فرمایا کسریٰ کے محلات نظر آ گئے۔ ایک طرف منافقین اس قسم کی باتیں کر رہے تھے ادھر اہل ایمان کے ایمان میں اضافہ ہو رہا تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے ہی فرما دیا تھا کہ کافر ایک مرتبہ حملہ کریں گے اس کے بعد پھر انہیں ایسی ہمت نہیں ہو گی۔ آپ کی پیشین گوئی کے مطابق جب کافر حملہ آور ہوئے تو مومنین کے ایمان بڑھ گئے۔ وما زادھم الا ایمانا وتسلیما۔ ان آیات سے یہ ثابت کیا ہے کہ مومن بہ کے ساتھ اضافہ والی بات اس سے ثابت نہیں ہوتی۔

ایمان کا مرتبۂ مخصوص یعنی انتفاء شک دوسرا یہ جو کہا جاتا ہے کہ ایمان کا جو مخصوص مرتبہ ہے۔ یعنی انتفاء شک اس میں اضافہ نہیں ہوتا۔ امام ابو حنیفہ قائل ہیں یہ ٹھیک ہے یہ تاویل اگر کر لی جائے تو اس صورت میں حدیث اور قرآن کو ترجیح دی گئی مطلب یہ ہے کہ وہ ایک خاص مرتبے میں نہیں مانتے۔ ویسے مانتے ہیں۔ یہ تو ایک قسم کی صلح ہو گئی۔

الحب فی اللہ والبغض فی اللہ۔ بعض اسے ترجمے میں داخل کرتے ہیں یعنی باب قول النبی بنی الاسلام علی خمس والحب فی اللہ والبغض فی اللہ۔ بعض کہتے ہیں بخاری اس سے استدلال کرنا چاہتے ہیں۔ اللہ کے بارے میں حب اور بغض چونکہ ایمان کا حصہ ہے۔ محبت میں چونکہ مراتب ہیں اس لئے ایمان میں مراتب ثابت ہو گے۔ بغض میں بھی مراتب ہوتے ہیں۔ محبت زیادہ ہوتی ہے تو عشق ہو جاتا ہے۔ اس طرح بغض سے محبت کم ہو جاتی ہے۔ اور جھٹ پٹ چلی جاتی ہے۔ اس طرح بعض لوگوں میں غصہ زیادہ ہوتا ہے اور بعض آدمیوں میں ذرا کم ہوتا ہے۔ تھوڑا سا غصہ آیا اور چلا گیا۔ خلق بنی آدم علی طبقات شتی منھم سریع الغضب سریع الفیئ ومنھم بطیئ الغضب بطیئ الفیئ۔ انسان کی فطرت ہی ایسی ہے

اس سے بھی کمی بیشی ثابت ہو گئی۔

وکتب عمر بن عبد العزیز۔ عمر بن عبد العزیز کو خلفاء راشدین میں شمار کیا گیا ہے۔ یہ تابعی ہیں بنو امیہ میں سے ہیں۔ بڑے دیندار، متقی اور عادل انسان تھے۔ اعلیٰ پایہ کے صاحب علم و بصیرت فرمانروا تھے۔ ان کی خلافت کی مدت دو سال یا پانچ ماہ ہے۔ اتنی مختصر مدت میں انہوں نے بڑا کام کیا ہے۔ مولوی مودودی صاحب کہتے ہیں قریب ہے کہ یہ مجدد کامل بن سکتے مگر بنے نہیں اور نہ اب تک کامل مجدد کوئی ہوا ہے وہ جگہ خالی ہے۔

مجدد اور تجدید دین ان کے نزدیک مجدد کامل وہ ہوتا ہے جو حاکم ہو جو حاکم نہیں وہ مجدد کامل نہیں مجدد وہ شخص ہو گا جس کے تاریخ میں دو پہلو ہوں۔ ایک سیاسی اور دوسرا تہذیبی کہتے ہیں مہدی جو مجدد آئے گا اس میں دو چیزیں ہوں گی۔ ان کی تحریک تہذیبی بھی ہوگی اور سیاسی بھی ہو گی۔ دوسری جگہ کہتے ہیں۔ ہماری جو تحریک ہے یہ سیاسی بھی ہے اور تہذیبی بھی ہے۔ تجدید و احیاء دین میں یہی شرطیں بتائی ہیں اس لئے کہتے ہیں کہ مجدد کامل اب تک نہیں ہوا۔

حالانکہ تجدید کا مطلب صرف یہ ہے کہ دین میں جو کمی بیشی ہے اس کی اصلاح کرنا۔ جو کمی ہو چکی ہے اس کو پورا کرنا۔ وہ چیزیں جو لوگوں نے چھوڑ دی ہیں۔ ان کا احیاء کرنا اور جو چیزیں لوگوں نے زائد بدعات نکالی ہیں ان کو دور کرنا۔ تجدید کا اصل مطلب یہ ہے۔ من یجدد لها دینها۔ دین کو اس طرح تازہ کر دے جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھا۔ بعد میں اس میں لوگوں نے جو کمی بیشی کی ہے۔ فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوٰة واتبعوا الشهوات یعنی انہوں نے عبادت کو ضائع کر دیا ہے اور اپنی شہوات کی پیروی میں کچھ چیزیں بڑھا دی ہیں دین میں جو زیادتی اور کمی ہو چکی ہے اس کی طرف توجہ دینا۔ ان کو دور کرنا۔

یہ کام ایک غیر حاکم بھی کر سکتا ہے۔ ان کی نشاندہی کر سکتا ہے۔ ان کی اصلاح کے لئے عملی اقدام بھی اٹھا سکتا ہے۔ جتنے مجدد ہوئے ہیں اپنے اپنے دائرہ میں کامل ہوئے ہیں اور قابل قدر اصلاحی اور تعمیری خدمات انجام دی ہیں۔

باب ۱۲:

کتاب الایمان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم بعض نسخوں میں بسم اللہ پہلے ہے بعض میں پیچھے ہے۔ پہلے ہونے کا مطلب تو یہ ہے کہ ابتدا میں ہونی چاہیئے۔ کتاب الایمان کے بعد جو لکھی گئی ہے اس سے کتاب الایمان کو قرآن کی سورتوں کے نام کی طرح بتایا ہے۔ زیادہ تر بسم اللہ پہلے ہی ہے۔

ھذا کتاب الایمان۔ کتب یکتب کے معنی ضم کے ہوتے ہیں۔ کتاب چونکہ بہت سے انواع کو جامع ہوتی ہے اس واسطے اسے کتاب کہتے ہیں ——— ایمان کا لغوی اور شرعی معنی پہلے بیان ہو چکا ہے ——— مشہور مذاہب، مرجئہ، معتزلہ، خوارج، اہل سنت اور محدثین کے ہیں۔

مرجئہ کا مذہب | مرجئہ کے مسلک کے بارے میں پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ان کے ایمان کے بارے میں تین قول ہیں۔ ایک قول کی رو سے ایمان صرف تصدیق کا نام ہے دوسرے قول کے مطابق تصدیق اور اقرار کا نام ایمان ہے تیسرا قول یہ ہے کہ ایمان صرف اقرار کو کہتے ہیں جو لوگ محض اقرار کو ایمان قرار دیتے ہیں ان سے نزاع صرف لفظی ہے۔

کرامیہ کا مذہب | کرامیہ کہتے ہیں کہ ایمان اصل میں اقرار ہے لیکن وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ تصدیق اور معرفت اس کے ساتھ ہو۔ معرفت اس میں شرط ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ محض اقرار سے نجات نہیں ہو سکتی جب تک تصدیق نہ ہو اس طرح یہ ایک قسم کا نزاع لفظی ہے۔

معتزلہ اور خوارج کا مسلک | معتزلہ اور خوارج کی تعریف قریب قریب ملتی جلتی ہے۔ معتزلہ کے بھی تین قول ہیں۔ فعل طاعت[۱]۔ فعل واجبات[۲]۔ اجتناب[۳] من الکبائر۔

خوارج کہتے ہیں جس پر دلیل عقلی یا نقلی ہو انسان کو اس کی معرفت ہونی چاہیئے اور ہر گناہ خواہ کبیرہ ہو یا صغیرہ سے پرہیز کرے۔ سب فرائض کو ادا کرے۔ گناہ کبیرہ کی شرط نہیں لگاتے۔ باقی فرق یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں ایمان سے ہر وہ شخص خارج ہو جاتا ہے جو کبیرہ کا مرتکب ہو۔ تارک فریضہ ہو، غیر تائب ہو، فاسق ہے۔ یہ لوگ اسے کافر نہیں کہتے اس کے احکام و نیوی عام مسلمانوں کی طرح ہوں گے لیکن آخرت میں مخلد فی النار ہوگا۔ ان کے برعکس خوارج کہتے ہیں کہ ایسا شخص کافر ہو جاتا ہے گویا ان کے نزدیک اہل قبلہ بھی کافر ہو جاتے ہیں۔

حنفیہ اور محدثین کا مذہب در باب ایمان | باقی حنفیہ اور محدثین کا مسلک ہے اس میں

تو نزاع لفظی ہے کیونکہ تصدیق اور اقرار پر اقتصار نہیں کرتے۔ جیسا کہ احناف کے ہاں مشہور ہے کہ صرف تصدیق کا نام ایمان ہے۔ شرح عقائد وغیرہ میں بھی لکھا ہے لیکن اس میں آگے جو بحث آتی ہے کہ اسلام اور ایمان میں تلازم ہے۔ اس کو یہ پیش نظر نہیں رکھتے وہ سمجھتے ہیں کہ ایمان محض تصدیق کو کہتے ہیں حالانکہ صرف تصدیق ایمان نہیں۔ ایمان کے لئے تین چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ ان کے نزدیک بھی ایک تصدیق ایک اقرار اور ایک معرفت۔ اقرار تو الگ ہے معرفت بھی دل کی جو چیزیں ہیں تصدیق، معرفت اور انقیاد۔ انقیاد جب آجائے گا تو عمل خود بخود آجائے گا۔ فرق صرف لزوم اور جزیت کا ہوگا محدثین جزیت کے قائل ہیں اور حنفی اس طرح تعبیر کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ لازم ہے جیسا کہ بعض التزام طاعت کہہ دیتے ہیں کہ جب تک طاعت کا التزام نہیں کرتا اس وقت تک مسلمان نہیں ہوسکتا گویا معلوم ہوتا ہے کہ محض تصدیق اور اقرار کا نام ایمان نہیں۔ جب اسلام اور ایمان میں تلازم ثابت ہوگیا تو اسلام کا معنی انقیاد کیا ہے اور تصدیق کا معنی بعض نے اذعان اور بعض نے کلام نفسی کیا ہے بہرصورت ان دونوں میں تلازم ثابت کرتے ہیں۔ اس طرح گویا یہ منطقی بحث ہوگئی کہ ان تینوں میں سے ایمان کیا ہے۔ بعض نے تو کلام نفسی کو تصدیق قرار دیا ہے اور اسی کو اصل ایمان قرار دیا ہے باقی دونوں شرط ہیں اور ان دونوں کا ہونا ضروری ہے۔ یعنی معرفت اور انقیاد کا ہونا لازمی اور ضروری ہے۔ ان کے ساتھ اتنا اختلاف نہیں۔

بعض نے یہ سمجھا ہے حنفی صرف تصدیق کو کافی سمجھتے ہیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ تصدیق کو اصل ایمان سمجھتے ہیں اور دوسری چیزوں کو شرط قرار دیتے ہیں۔ بخلاف مرجیہ کے جو تصدیق کو کافی تصور کرتے ہیں کہتے ہیں جس میں تصدیق پائی گئی یا اقرار اور تصدیق پائی گئی اس کی نجات ہوجائے گی وہ جہنم میں نہیں جائے گا۔ حنفی کہتے ہیں کہ اہل کبائر جہنم میں جائیں گے لیکن بعد میں انہیں نکال لیا جائے گا۔ محدثین بھی اس کے قائل ہیں کہ اہل کبائر کی آخر کار نجات ہو جائے گی۔

اس بحث سے نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ نزاع صرف لفظی استعمال میں ہے۔ محدثین عمل کو ایمان کا جز قرار دیتے ہیں اور احناف لازم کہتے ہیں۔ بہرحال یہ ایسا مسئلہ نہیں کہ نزاع کو بلاوجہ طول دیا جائے۔ بعض حنفیوں نے شکایت بھی کی ہے کہ اہل حدیث کہتے ہیں کہ بخاری حنفیوں کا رد کرتا ہے۔ ایسا کہنے والے یا تو سرے سے جاہل ہیں یا پھر تجاہل عارفانہ سے کام لیتے ہیں۔ اہل حدیث آج کل کی احناف کی تعبیر کے پیش نظر کہتے ہیں۔

علامہ انور شاہؒ کا موقف

انور شاہ نے خود اس بات کا اقرار کیا ہے کہ محض تصدیق اور اقرار سے ایمان مکمل نہیں ہوتا ورنہ لازم آئے گا کہ ہرقل بھی مسلمان ہو، ابوطالب بھی مسلمان ہو۔ اور میں نے یہ بھی کہا کہ اس طرح تو پھر وہ یہودی بھی

مسلمان قرار پائیں گے۔ جنہوں نے حضور کی تصدیق اور معرفت کا اقرار کیا تھا۔ اس واسطے کوئی انسان محض تصدیق اور اقرار سے مسلمان نہیں ہوتا۔ التزام طاعت ضروری ہے۔ جب تک التزام طاعت کا اہتمام نہ کرے گا۔ اس وقت تک مسلمان نہیں ہوگا۔

صرف تصدیق اور محض اقرار کافی نہیں

زبیدی نے شرح احیاء العلوم میں ایمان کی مکمل بحث کی ہے ابن ہمام نے بھی کہا ہے کہ جب تک انسان میں اللہ تعالیٰ کا اجلال اور اس کی کبریائی اتنی نہ ہو کہ جو حرکت اللہ تعالیٰ کے ادب کے خلاف ہو وہ اس سے سرزد نہ ہو اور سرزد ہونے کو برا نہ سمجھے اس وقت تک انسان مسلمان نہیں ہو سکتا۔ مثلاً کوئی شخص اس بات کا مدعی ہے کہ اس کے دل میں تصدیق ہے اور اقرار بھی کرتا ہے مگر قرآن مجید کو عمداً جان بوجھ کر گندگی میں پھینک دیتا ہے۔ وہ کیسا مسلمان ہے اسے کسی صورت مسلمان قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کے اس فعل سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے دل و دماغ پر اللہ تعالیٰ کے اجلال اور اس کی کبریائی کی چھاپ نہیں ہے۔ اسی لئے اس سے توہین قرآن کی نازیبا حرکت سرزد ہوتی ہے۔ محبت جزو ایمان ہے۔ محبت کی بجائے دشمنی ہو تو وہ مسلمان بہر حال نہیں ہو سکتا۔ بہر حال یہ غلط ہے کہ صرف تصدیق اور محض اقرار سے انسان مسلمان قرار پا سکتا ہے۔ یہ علم کلام کی بحث ہے جو در حقیقت ادھوری اور ناتمام رہ گئی ہے۔

آگے دوسرے مقام پر ایمان اور اسلام میں تلازم قرار دیتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ محققین کے نزدیک ایمان صرف تصدیق کا نام ہے۔ اس سے شبہ پڑتا ہے کہ یہ تو مرجئہ کا مذہب ہے جب یہ بھی کہتے ہیں کہ تلازم ہے تو مجرد تصدیق سے نجات کیسے ہوگی۔ انقیاد کا ہونا ضروری ہے اس تصور کی وجہ سے اہل حدیث کہہ دیتے ہیں کہ حنفیہ کا رد کرتا ہے حالانکہ حنفیہ کا وہ مسلک ہی نہیں وہ تو مرجئہ کا مسلک ہے کہ صرف تصدیق اور صرف اقرار یا تصدیق اور اقرار نجات کے لئے کافی ہے۔

جیسا کہ ابھی بتایا گیا ہے کہ ابن ہمام تو اللہ تعالیٰ کا اجلال اور اس کی کبریائی کو ایمان کا جز قرار دیتا ہے کہ جب تک انسان کے دل میں اتنا اجلال نہ ہو کہ جس کی وجہ سے وہ اللہ اور اس کے رسول اور شعائر اسلام کی توہین برداشت نہ کرے اور اس قسم کی حرکات نہ کرے جو اسلام کے مزاج کے خلاف ہوں اور نماز وغیرہ ارکان اسلام کے بارے میں یہ کہے کہ یہ کیا ہیں۔ وہ مسلمان نہیں ہو سکتا۔ بعض لوگ ایسے شخص کو جو تصدیق کے باوجود نبی کی شان میں توہین آمیز الفاظ استعمال کرتا ہے اور دوسرے شعائر اسلام کا مذاق اڑاتا ہے۔ عند اللہ مسلمان سمجھتے ہیں۔ سمجھ نہیں آتی کہ ایسا شخص عند اللہ بھی مسلمان کیسے ہوگا۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسا شخص قطعی کافر ہے اس کے کفر میں ذرہ برابر شک نہیں۔ جیسا کہ انور شاہ صاحب نے بھی اقرار کیا ہے۔ کافر بتاً في الدنيا والآخرة۔

مقصودِ کلام مقصود کلام یہ ہے کہ ایمان کی بحث میں ان متذکرہ بالا ساری چیزوں کا ذکر ایک جگہ نہیں کیا گیا۔ ایک جگہ التزام طاعت اور انقیاد کا ذکر کر دیا ہے۔ اور دوسری جگہ اسلام اور ایمان میں تلازم کا ذکر کر دیا ہے۔ طحاوی نے شرح معانی الآثار میں اسلام اور ایمان کی بحث کرتے ہوئے دونوں میں تلازم ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

جامع بخاری کے ابواب و کتب کی تفصیل پہلے بتایا تھا کہ بخاری میں ستتر کتابیں ہیں ان میں سے آٹھ جگہ تو ابواب کا لفظ ہے۔ دو جگہ ایسی ہیں جہاں نہ باب ہے اور نہ کتاب کا عنوان مثلاً باب العتق وفضلہ کی بجائے صرف العتق وفضلہ ہے اسی طرح ایک اور باب ہے " فضائل مدینہ " یہ کتاب کی طرح ہے اس کے نیچے بہت سے ابواب ہیں گویا " فضائل مدینہ " عنوان بمنزل کتاب ہے یا بمنزل ابواب اسی طرح العتق وفضلہ کے تحت بہت سے ابواب قائم کئے ہیں۔

نواب صدیق الحسن خاں صاحب نے ۱۶۰ کتابیں بیان کی ہیں۔ یہ تو مبالغہ ہی معلوم ہوتا ہے اصل بات یہ ہے کہ قسطلانی سے ایک غلطی ہوئی ہے نواب صاحب نے اسے نقل کر دیا ہے۔ قسطلانی میں ۴۴۵۰ ابواب بیان کئے ہیں جسے نواب صاحب نے لے لیا ہے ابواب میں کمی بیشی تو ممکن ہے ہمارے پاس اس وقت جو کتاب ہے اس میں ۳۷۹۸ ابواب ہیں۔ بعض نے کتابیں شمار کی ہیں۔ بہرحال اس قسم کی کمی بیشی کا امکان ہے۔ اس صورت میں بدار الوحی کو بھی کتاب ہی شمار کیا ہے۔

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بنی الاسلام علی خمس امام بخاری اعتراض سے بچنے کے لئے عنوان میں اپنی طرف سے کوئی لفظ نہیں کہتے، بہرصورت امام بخاری کے نزدیک اسلام اور ایمان ایک ہی چیز ہے۔ جیسا کہ احناف کے نزدیک بھی اسلام اور ایمان ایک ہی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ حنفی تو زبان یا دل کے ساتھ اس کا تعلق جوڑتے ہیں اور امام بخاری عمل کو بھی داخل کرتے ہیں۔ اسلام کی جو تعریف امام بخاری کے نزدیک ہے۔ ان کے نزدیک ایمان کی تعریف بھی وہی ہے اور احناف کے نزدیک ان دونوں میں تلازم ہے۔ اگرچہ لغوی معنی کے اعتبار سے فرق ہے تصدیق کے معنی اذعان کے ہیں۔ اذعان للالوہیت اور اسلام کے معنی انقیاد للاوامر والنواہی ان میں معنوی اختلاف کے باوجود دونوں میں تلازم کہتے ہیں تلازم کا مطلب یہ ہے کہ ہر مسلمان مومن ہے اور ہر مومن مسلمان ہے۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں ان دونوں میں عموم خصوص کی نسبت ہے ——— انقیاد کا ایمان میں ہونا ضروری ہے۔ اسلام دراصل ایمان کی جزء ہے۔ جس طرح ناطق، حیوان ناطق کی جزء ہے۔ ناطق اور انسان میں تلازم ہے حالانکہ انسان کل ہے

اور ناطق اس کی جزء ہے۔ ناطق جس طرح انسان کی جزء ہے اسی طرح اسلام ایمان کی جزء ہے کئی مرتبہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ایمان کے لئے تین چیزوں کا ہونا از بس ضروری ہے۔ کلام نفسی، معرفت اور انقیاد۔ اسی انقیاد کا نام اسلام ہے اس لحاظ سے تو اس کی جزء ہو گیا۔ اس معنی میں تلازم ہو گیا۔

بنی الاسلام علی خمس باب باندھ کر اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ شریعت نے چند چیزوں سے ایمان کو مرکب بنایا ہے۔ اس پر بعض اعتراض کرتے ہیں کہ بنی الاسلام علی خمس سے تو یہ مراد ہوتا ہے کہ اسلام مبنی ہے اور پانچ چیزیں مبنی علیہ ہیں اسی طرح دو چیزیں ہو گئیں۔ ایک تو نہ رہی۔

علماء کی تصریح اس کا جواب علماء یہ دیتے ہیں کہ جبریلؑ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تفصیل دریافت کی تو آپ نے ان پانچ چیزوں کا ذکر کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چیزیں ہی اصل میں اسلام ہیں۔ حافظ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس میں مبنی اور مبنی علیہ کا جو فرق ہے وہ اعتباری فرق ہے۔ جس طرح مثلاً نحوی کہتے رہیں۔ الکلام ما تضمن کلمتین بالاسنا(د) کلام کیا ہے جو دو کلموں کو متضمن ہو مثلاً زید قائم اس میں ایک زید ہے یہ دوسرا قائم ہے یہ کلام ہے اور کلمتین کو متضمن ہے۔ یہاں بھی اعتراض کرتے ہیں کہ متضمِن اور متضمَن ایک ہی ہو گیا کلمے وہی تو ہیں۔ کلموں کا نام ہی کلام ہے ——— اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ کل واحد واحد جو ہے اس لحاظ سے وہ متضمن ہے۔ کل واحد واحد کے اعتبار سے مبنی علیہ اور مجموعہ مبنی ہو گیا۔

کرمانی نے جواب دیا ہے کہ علیٰ مِن کے معنی میں ہے۔ بہر حال اسلام اور یہ چیزیں ایک ہی ہیں اگرچہ جو لوگ اسلام تصدیق اقرار وغیرہ کا نام رکھتے ہیں ان کے نزدیک تو فرق ہو گیا۔ تاویل کرتے ہیں اور کہتے ہیں یہ تعبیر مبالغۃً کی گئی ہے۔ یہ نہیں کہتے ہیں کہ اسلام اور ہے اور یہ چیزیں اور ہیں جیسا کہ مولوی مودودی کہتا ہے کہ اسلام سیاسی اور معاشی مسئلہ کا نام ہے اور یہ پانچ چیزیں ان کے تحت ہیں۔ گویا سیاسی اور معاشی مسئلہ اصل اسلام ہے اور اس کی بناء ان پانچ چیزوں پر ہے اور یہ پانچوں ٹریننگ کورس ہیں اسلامی حکومت کے قیام کے لئے۔ اور لا الٰہ الا اللہ کا معنی یہ کیا ہے کہ لا حاکم الا اللہ۔ یہ معنی اس لئے کیا ہے تاکہ حکومت الٰہی قائم کرنا اصل مقصد ہو جائے جب حکومت الٰہی قائم کرنا انبیاء کا مقصد بعثت ہوا تو سیاسی اور معاشی مسئلہ اصل ہونا چاہیئے۔ اس اعتبار سے تو اسلام سیاسی اور معاشی مسئلہ کا نام ہوا باقی پانچ چیزیں تربیتی کورس ہیں۔ ان کے کرنے سے انسان میں جماعت اسلامی کا کارکن اور ورکر بننے کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جماعت اسلامی کا ورکر تبھی بن سکتا ہے کہ نماز پڑھے تاکہ اس میں فرض شناسی پیدا ہو جائے۔ اطاعت امیر اور وقت کی نگہداشت

کا داعیہ پیدا ہو جائے۔

کمیونسٹوں کے نزدیک اصل مسئلہ سیاسی اور معاشی مسائل دراصل کمیونسٹ ذہن کی پیداوار ہیں۔ ان کے نزدیک اصل مسئلہ معاشیات اور پیٹ کا ہے اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے حکومت پر قبضہ کرنا چاہیئے۔ جب کوئی حکومت پر قبضہ ہو جائے گا۔ تو ساری دولت مساوی تقسیم کر دی جائے گی۔ جہاد گویا اس تحریک کا نام ہے۔ اس لئے انہوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ مولویوں ملاؤں کو جو قال اللہ قال الرسول پڑھتے رہتے ہیں پتہ ہی نہیں کہ جماعت اسلامی کس طرح بنائی جاتی ہے اور اسلامی تحریک کس طرح چلائی جاتی ہے۔ اس طرح مودودی صاحب نے اس حدیث کو اس مفہوم میں لیا ہے کہ بنی الاسلام کا معنی یہ ہے کہ معاشی اور سیاسی مسئلہ ہی اسلام ہے اس کی بنا ان پانچ چیزوں پر ہے جنہیں لوگوں نے ارکان اسلام بنا رکھا ہے اصل حکومتِ الٰہی کا قیام ہے کہ دولت کی تقسیم مساوی کر سکیں۔

مفسرین نے یہ تقسیم نہیں کی۔ شارحین نے علیٰ کے معنی مُن کے لئے ہیں یا مبنی اور مبنی علیہ کا جو فرق ہے اصل میں یہ اعتباری فرق ہے۔ کل واحد واحد ہونے کے لحاظ سے یہ مبنی علیہ ہے۔ اور مجموعہ کے لحاظ سے مبنی ہے۔

رہا یہ کہ لا الٰہ الا اللہ۔ لا حکم الا للہ کے معنی میں ہے۔ یہ تو قرآن مجید میں ایک مستقل جملہ ہے۔ حضرت علیؓ کی خلافت میں خوارج نے بھی ان الحکم الا للہ کا جملہ ہی دہرایا تھا۔ اور ایک فتنہ عظیم کھڑا کر دیا تھا۔

ان الحکم الا للہ یہ اس موقع کی بات ہے جب حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویہ کے مابین خلافت کے مسئلہ کے سلسلہ میں معرکہ صفین رونما ہوا تھا اس موقع پر امیر معاویہ کی جانب سے قرآن پاک کے مطابق فیصلہ کرنے کی پیشکش ہوئی۔ باہمی گفت و شنید سے طے پایا کہ جانبین سے ایک ایک نمائندہ مقرر کیا جائے منتخب نمائندے قرآن کی رو سے فیصلہ کریں جسے دونوں فریق تسلیم کریں تاکہ کثیث خون ریزی بند ہو جائے اور صلح ہو جائے۔ حضرت علی اور حضرت امیر معاویہ کی جانب سے دو نمائندے منتخب ہوئے۔ حضرت علی کی جانب سے حضرت ابوموسیٰ اشعری اور دوسری جانب سے حضرت عمرو بن العاص۔

اس تجویز پر حضرت علیؓ کے طرف داروں میں دو گروہ ہو گئے۔ ایک کی رائے تھی کہ اس طرح نمائندہ بنانا شرعاً جواز نہیں رکھتا۔ کیونکہ فیصلہ کے جملہ اختیارات صرف اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہیں اور یہ گروہ قرآن پاک کی اس آیت ان الحکم الا للہ کا سہارا لے کر الگ ہو گئے۔ اور اپنے موقف پر ایسے ڈٹ گئے کہ لچک کی ذرہ برابر گنجائش نہ رکھی۔ یہ گروہ خوارج کے نام سے موسوم ہوا۔

حضرت علی کا موقف : حضرت علیؓ نے ان کے استدلال کے مقابلہ میں فرمایا تھا کلمہ حق

اُرید بھا الباطل کلمہ تو حق و صداقت پر مبنی ہے۔ مگر اس کے پس پشت ارادہ و نیت فاسد اور باطل ہے۔ اس کے بعد حضرت علیؓ نے ان کو قرآنی دلائل اور سنت کے شواہد سے راہِ راست پر لانے کی ہر ممکنہ کوشش کی مگر ساری تگ و دو اور کاوش سعی بے سود رہی۔ جس سے نتیجہ میں حضرت علیؓ کو ان کے خلاف بھی محاذ آرائی کرنا پڑی۔

حضرت علیؓ نے خود بھی بصیرت افروز قرآنی دلائل سے قائل کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی اور حضرت عبداللہ بن عباس جو حبرالامۃ کے لقب سے امت میں خاص مقام رکھتے ہیں کو ان سے بات چیت کے لئے کئی بار بھیجا اور انہوں نے دلائل دیئے کہ قرآن ہی کا حکم ہے کہ میاں بیوی میں جب ناچاکی اور اختلاف واقع ہو جائے تو فریقین کی جانب سے ایک ایک نمائندہ مقرر کیا جائے تو جانبین سے صلاح و مشورہ اور گفت و شنید کر کے صحیح صورت حالات سے آگہی حاصل کرے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔ فابعثوا حکما من اھلہ و حکما من اھلھا۔ اس سے ابن عباس نے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی معاملہ میں حکم کی ممانعت ہے تو پھر خدا کائنات نے خود اس مقدمہ میں ثالث مقرر کرنے کی ہدایت کیوں فرمائی ہے۔

قرآن کی روشنی میں صلح کرانے کے لئے دو حکم اگر فریقین کی رضامندی سے مقرر کر دیئے جائیں تو اس میں کیا حرج ہے۔ اسی طرح محرم کے شکار کے متعلق قرآن نے حکم بنانے کا حکم دیا ہے یحکم بہ ذوا عدل منکم۔ دو صاحب عدل شکار کے متعلق فیصلہ کریں کہ کتنی قیمت دینی چاہیئے ان واضح اور غیر مبہم شواہد قرآنی کی روشنی میں حتی الامکان سمجھانے کی کوشش کی مگر خوارج اپنے موقف ان الحکم الا للہ پر ڈٹ گئے۔ حالانکہ اس آیت کا مطلب یہ ہے۔ کائنات میں ہر چیز میں تصرف کرنا یعنی حکم تکوینی اور حکم تشریعی اللہ تعالیٰ کا ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ دو آدمیوں کے باہمی تنازع اور جھگڑا کے وقت دونوں کے دلائل سن کر اور واقعات معلوم کر کے دو آدمی انہیں کچھ لو اور کچھ دو پر قائل کر لیں اور باہمی صلح کرا دیں۔ تو اس صورت میں متعین ثالث بھی ان الحکم الا للہ کی رو سے خلاف شرع ہوں گے اور ان کی شرعی حیثیت متنازعہ فیہ ہوگی۔

لا الٰہ الا اللہ کے معنی لا الٰہ الا اللہ کا معنی لا حاکم الا اللہ کے بھی نہیں ہیں۔ لا الٰہ الا اللہ کا معنی لا معبود الا اللہ کے ہیں جیسا کہ تمام اہل سنت معنی کرتے آئے ہیں۔ ان الحکم الا للہ کا مسئلہ اپنی جگہ الگ ہے۔ مطلب یہ ہوا حکم تکوینی اور حکم تشریعی صرف اللہ تعالیٰ کا ہے۔ باقی حکم عقلی دوسروں کو بھی دے سکتا ہے ہر آدمی کر سکتا ہے۔ کہ مثلاً یہ سیب بڑا شیریں اور لذیذ یہ آم بڑا میٹھا اور فرحت افزا ہے۔ یہ بات ایک طبیب مریض کو تجویز کرتے ہوئے کہہ سکتا ہے کہ یہ نہایت مفید چیز ہے اس میں کوئی قباحت نہیں۔

میرا مطلب یہ ہے مولانا مودودی صاحب کو اتنا تکلف کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی۔ یہ ضرورت صرف اس لئے پیش آئی کہ انہوں نے لا الٰہ الا اللہ کو لا حاکم الا اللہ کے معنی میں لیا ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دنیا میں حکومت الٰہی قائم کرنی چاہیئے۔ حکومت الٰہی ہی مقصد ہے۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ مقصد نہیں بلکہ یہ ٹریننگ کورس ہے۔ یہ معنی اس لئے کیا ہے تاکہ دوسری عبادات میں منطقی ربط پیدا ہو جائے۔ کہتا ہے کہ ملاں اور واعظ لوگوں کی تقاریر میں کوئی ربط ہی نہیں ہوتا۔ اس سے میرا مقصود ان کی تنقیص نہیں یہ بتانا مقصود ہے کہ ان کا ترجمہ شارحین اور حدیث جبریل ؑ کے خلاف ہے۔

بنی الاسلام علی خمس سے امام بخاری کی مراد بنی الاسلام علی خمس سے بخاری یہ بتانا چاہتا ہے کہ اسلام اور ایمان ایک ہی ہیں۔ آگے ایک باب بھی باندھ رہے ہیں جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نقل کر دیا ہے۔ یہاں خمس کے بعد خصائل یا دعائم، محذوف ہے۔ چونکہ خمس مذکر ہے بغیر "ۃ" کے ذکر ہوا ہے۔ لہٰذا اس کی تمیز مؤنث ہونی چاہیئے۔ اس لئے خمس خصائل یا خمس دعائم نکالا جائے۔ عام طور پر بعض لوگ ارکان بھی نکال دیتے ہیں۔ اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ارکان رکن کی جمع ہے۔ رکن مذکر ہے اور اس کی تمیز مؤنث ہونی چاہیئے۔

ابن قیم نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ مذکر اور مؤنث کا جو قانون ہے اس جگہ جاری ہوتا ہے جہاں تمیز مذکور ہو۔ تمیز محذوف کی صورت میں مذکر اور مؤنث دونوں نکالے جاسکتے ہیں جیسا کہ قرآن مجید میں ایک جگہ آتا ہے۔

نحشر المجرمین یومئذ زرقا۔ یتخافتون بینھم ان لبثتم الا عشرا۔ عشر سے یہاں مراد عشرۃ لیالی یا عشرۃ ایام۔ کوئی کہتا ہے لیالی ہونا چاہیئے۔ چونکہ عشراً مذکر ہے لیالی مؤنث ہے۔ لیالی مذکر بھی آجاتا ہے مگر مؤنث بھی ہے اس واسطے لیالی کا لفظ نکالنا چاہیئے۔ ایام نہیں نکالنا چاہیئے۔ ایام تو قطعاً مذکر ہی ہے۔ قرآن مجید میں آگے آتا ہے۔ نحن اعلم بما یقولون اذ یقول امثلھم طریقۃ ان لبثتم الا یوما۔ یہاں پھر اس صورت میں تو لیلا ہونا چاہیئے یہاں یوم کا لفظ آیا ہے اس سے پہلے بھی یوم ہی ملالیں۔ اس لحاظ سے ارکان کا لفظ بھی نکال لیں تو کوئی حرج نہیں مراد گویا ارکان ہیں اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ خمس ارکان پڑھنا بھی جائز ہے۔

پانچ چیزوں پر اسلام کی بنیاد کی وجہ اب سوال یہ ہے کہ ان پانچ پر اسلام کی بنیاد کیوں رکھی گئی۔ جن کے نزدیک اعمال جزء ایمان ہیں ان کے نزدیک صرف پانچ ہی نہیں تمام اعمال فریضہ اور واجبات بھی جزء ایمان ہیں۔ اسی طرح

بعض کے نزدیک ہر نیک عمل بھی جزو ایمان ہے واجب کی بھی شرط نہیں فعلِ طاعت کا نام ایمان رکھ دیتے ہیں اور بعض فعلِ واجبات کا نام ایمان رکھ دیتے ہیں۔ فعلِ واجبات میں تو صرف واجبات آئے۔ فعلِ طاعت میں نوافل بھی آ گئے۔ اجتناب عن الکبائر بھی جزو ایمان ہے۔ اجتناب عن الکبائر کا لفظ عام ہے فعلِ واجبات کو بھی شامل ہوتا ہے۔ کیونکہ واجب کا ترک کبائر میں داخل ہو جاتا ہے گویا مشترک لفظ ہے، یہ تعریف نظام معتزلی نے کی ہے۔

بہر حال اس کی اہمیت کی بہت سی وجوہات بیان کی ہیں۔ بعض کہتے ہیں یہ پانچ چیزیں چونکہ بہت اہم ہیں اس لئے ان کو بیان کیا ہے۔ کلمہ لا الٰہ الا اللہ کا ذکر تو اس لئے کیا گیا ہے کہ یہ ایک بنیادی اور اساسی چیز ہے۔ مدار نجات اسی پر ہے۔ نماز کا ذکر اس لئے کیا کہ سارے اعمال سے افضل ہے۔ حدیث میں ارشاد ہے۔ من افضل اعمالکم الصلوٰۃ۔ ان الصلوٰۃ من افضل اعمالکم۔ یا افضل اعمالکم۔ بہترین اور افضل ترین اعمال میں سے نماز ہے۔ اس کے بعد پھر زکوٰۃ کا ذکر کیا ہے کہ قرآن مجید میں صلوٰۃ اور زکوٰۃ کا ذکر اکٹھے آتا ہے اس کا ذکر اس واسطے کر دیا ہے۔ پھر روزے کا ذکر ہے اس کی بھی بڑی اہمیت ہے انسان کو گناہ سے روکنے کے لئے انسان میں ایک قوت، ایک ملکہ پیدا کرتا ہے اس طرح حج سے شعائر اسلام کا اظہار ہوتا ہے ہر جماعت کا ایک مرکز ہوتا ہے۔ مرکزیت حج سے ہی پیدا ہوتی ہے۔ سارے مسلمان وہاں جمع ہوتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ کی توجیہہ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ لا الٰہ الا اللہ کو اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ ایمان کا دار و مدار اس پر ہے۔ باقی چار چیزوں کا ذکر اس لئے کیا کہ مدار نجات چار چیزیں ہیں۔

تمام مذاہب عالم میں چار چیزوں کی خصوصی تلقین ہوتی ہے۔ ایک طہارت۔ دوسری اخبات الی اللہ۔ تیسری سماحت اور چوتھی عدالت۔ تمام انبیاء انہی چار خصلتوں کو بیان کرنے کے لئے تشریف لائے ہیں۔ طہارت میں وضو، غسل یہ ظاہری طہارت ہے۔ کپڑوں کا پاک رکھنا۔ بدن اور جگہ کا پاک وصاف ہونا وغیرہ، سب طہارت نظافت میں داخل ہیں۔ اس کے علاوہ دل کی خباثت، زنا، لواطت چوری وغیرہ سے بچنا اندرونی طہارت ہیں جھوٹ، غیبت، حسد، بغض وغیرہ۔ دوسری چیز اخبات الی اللہ نماز میں پائی جاتی ہے۔ نماز اگر کوئی پڑھے گا تو پہلے اسے وضو کرنا پڑے گا۔

نماز گویا دو خصلتوں طہارت ظاہری اور باطنی اور اخبات الی اللہ کی جامع ہے باقی سماحت اور عدالت رہ گئی زکوٰۃ میں سماحت آ گئی اور یہ خیال کرے کہ زکوٰۃ کے مصارف کیا ہیں۔ اور کون اس کے مستحق ہیں تو عدالت بھی اس میں آ گئی۔ گویا سماحت اور عدالت پر زکوٰۃ

جامع ہے۔ اس لئے نماز پڑھنے اور زکوٰۃ ادا کرنے سے ان چاروں خصلتوں پر عمل ہو جاتا ہے روزہ اس لئے ہے کہ انسان میں جو حجابات پیدا ہو جاتے ہیں ان کا دور کرنا بھی ضروری ہوتا ہے، وہ روزہ کے بغیر رفع نہیں ہو سکتے۔ اس لئے روزے کا ذکر کر دیا۔ شعائر اسلام کی شان وشوکت کے اظہار اور اسلامی برادری کی وحدت و یگانگت کے لئے حج رکھا گیا ہے اور نیز یہ کہ شاہ وگدا امیر و غریب، کالے، گورے کے نسلی اور نسبی امتیازات کے خاتمہ کے لئے حج مقرر کیا گیا ہے۔ اس طرح شاہ ولی اللہ صاحب نے بیان کیا ہے۔

حافظ ابن تیمیہ نے جو نکتہ بیان کیا ہے وہ نہایت ہی اعلیٰ ہے۔ بے نظیر اور بے مثال ہے وہ کہتے ہیں اسلام کے معنی ہیں انقیاد۔ گویا اللہ تعالیٰ کے لئے منقاد ہو جانا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حق ہو گا تبھی تو اس کے لئے انقیاد ہو گا اگر کوئی کسی کا حق ادا کرتا ہے تو یہ انقیاد الی اللہ نہیں۔ والدین کی تعظیم کرتا ہے تو وہ انقیاد لوالدین ہو گیا۔ یہ الگ چیز ہے کہ اللہ کے حکم کا کوئی لحاظ کرے گا تو وہ مسئلہ بھی کچھ نہ کچھ آ جائے گا۔ حاکم کا اگر حکم مانتا ہے۔ تو وہ انقیاد الی الحاکم ہو گیا۔ انقیاد للہ اسی عمل میں ہو سکتا ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہو اور وہاں انقیاد ہو یعنی حق اللہ کا ہو۔ حقوق العباد نہ ہو دوسری چیز یہ ہے کہ وہ فرض عین ہو جب انسان پر فرض ہو جائے تو عذر کے بغیر اسے ادا کئے بغیر اس کی خلاصی نہ ہو۔

یہ دو چیزیں، فرض عین ہونا اور حقوق اللہ ہونا۔ یہ صرف پانچ چیزیں ہی ہیں اور کوئی چیز نہیں۔ ان کے علاوہ جو عمل بھی ہو گا یا تو وہ حقوق العباد ہو گا۔ مثلاً والدین کی اطاعت اور خدمت کرنا یا اگر اللہ تعالیٰ کا حق ہے تو فرض کفایہ ہے جیسا کہ جہاد ہے۔ یہ فرض کفایہ ہے امر بالمعروف نہی عن المنکر فرض کفایہ ہے علم پڑھنا پڑھانا فرض کفایہ ہے۔ اتنا علم کافی ہے جتنا عمل کے لئے کافی ہے۔ جتنی چیزیں شمار کرو گے ان دو فرضیت عینیہ اور حق اللہ سے خارج ہوں گی۔ اس لئے اسلام کا معنی انقیاد کا جو ہے وہ انہی چیزوں میں متحقق ہوتا ہے۔ حقوق اللہ ہوں اور وہ جس وقت انسان پر فرض ہو جائیں پھر انسان ان کے ادا کئے بغیر بری نہیں ہوتا۔ پورا اور مکمل انقیاد انہی میں پایا گیا ہے۔

ایک جامع نکتہ

شاہ ولی اللہ نے ایک جامع نکتہ بیان کیا ہے۔ فرض عین تو بعض وقت کوئی چیز ہو جاتی ہے۔ مگر وہ حقوق اللہ نہیں جیسا کہ ماں کی خدمت یا مہمان کی خدمت فرض عین ہیں مگر وہ اللہ تعالیٰ کا حق نہیں ہے۔ والدین کے حقوق بعض وقت فرض عین ہو جاتے ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ اور کوئی چیز فرض عین ہے ہی نہیں۔ یہ پانچ چیزیں ہیں جو حقوق اللہ بھی ہیں اور فرض عین بھی ہیں۔ اس لئے اسلام ان کا نام

رکھ دیا ہے۔ جیسا کہ امام احمد بن حنبل کا قول ہے اس طرف بھی اشارہ ہو سکتا ہے کہ اعمال جو ایمان کے اجزاء ہیں یا امور ایمان جو ہیں دو قسم کے ہیں بعض وہ ہیں کہ جن کے بغیر چارہ نہیں۔ ان کے بغیر انسان کا ایمان مکمل اور پورا نہیں ہوتا۔ ان کا ایک قول یہ ہے یہ پانچ چیزیں ایسی ہیں جن کو ادا کرنا ہر مسلمان کے لئے ضروری ہے۔ انقیاد اللہ انہی میں پایا جاتا ہے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے حق ہیں اور فرض عین بھی ہیں۔ دوسرا اگر کوئی اللہ تعالیٰ کا حق ہے تو وہ فرض عین نہیں۔ اگر فرض عین ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کا حق نہیں۔ واقعۃً بڑا قیمتی اور عجیب غریب نکتہ ہے جسے یاد رکھنا چاہیئے۔

کیا ایمان قول و فعل سے عبارت ہے

وھو قول و فعل۔ ھو کی ضمیر ایمان کی طرف ہے امام بخاری کے نزدیک دونوں ایک ہی ہیں ویسے قریب تو اسلام ہی ہے امر کا مشہور قول تو یہی ہے کہ ایمان قول و عمل کا نام ہے۔ ایمان کی طرف ہی ضمیر لوٹنی بہتر ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ امام بخاری نے یہاں اقتصار مخل کیا ہے۔ کیونکہ قول و فعل کہہ دیا ہے۔ حالانکہ کہنا قول و عمل و اعتقاد چاہیئے تھا۔ اعتقاد کو سرے سے چھوڑ ہی دیا ہے ——— امام بخاری نے اپنی طرف سے نہیں چھوڑا بلکہ یہ لفظ سلف سے ہی اسی طرح چلا آ رہا ہے۔ یہ نہیں ہے کہ بخاری نے کچھ اختصار کیا ہو۔

آگے یزید و ینقص ہے اس میں بعض کہتے ہیں کہ امام بخاری نے اختصار کیا ہے یزید بالطاعة ہونا چاہیئے تھا اور ینقص بالمعصیة۔ حافظ نے یہاں نقل کیا ہے کہ عام لفظ جو سلف سے آتے ہیں وہ یزید و ینقص ہی آتے ہیں اور بعض بالطاعة والمعصیة کا لفظ بھی بول دیتے ہیں۔ یہ بات نہیں ہے کہ بخاری نے اپنی طرف سے یہ بات کہی ہے بلکہ سلف سے حافظ نے اسی طرح نقل کیا ہے۔ قال و اما المقام الثانی فذھب السلف الی ان الایمان یزید و ینقص و انکر ذالک اکثر المتکلمین۔ الی ان قال وما نقل عن السلف صرح به عبد الرزاق فی مصنفه عن سفیان الثوری و مالک ابن انس والاوزاعی و ابن جریج و معمر و غیرھم و ھؤلاء فقھاء الامصار فی عصرھم و فضلی نقله ابو القاسم اللالکائی فی کتاب السنة عن الشافعی و احمد بن حنبل و اسحاق بن راھویه و ابی عبید۔ بخاری کہتا ہے۔ لقیت اکثر من الف رجل من العلماء۔ ایک ہزار علماء سے زیادہ سے میں نے ملاقات کی ہے۔ وما رأیت احدًا منھم یختلف۔ ان میں سے کسی ایک نے بھی اختلاف نہیں کیا۔ ان الایمان قول و عمل۔ و یزید و ینقص۔ اس میں سارے قول و عمل ہی کہتے ہیں۔

اسی طرح ابن ابی حاتم اور لالکائی نے صحابہ اور تابعین کی کثیر تعداد سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں۔ اتنے آدمیوں سے نقل کیا ہے جن کے اکٹھا ہونے سے اجماع ثابت ہو جاتا ہے۔ مناقب شافعی میں حاکم نے نقل کیا ہے۔ سمعت شافعیا یقول ان الایمان قول و عمل و یزید و ینقص اس میں

بھی کوئی لفظ اعتقاد کا نہیں ہے اور نہ یزید و ینقص میں طاعۃ اور معصیۃ کا لفظ ہے اور ایک اسوایت میں ہے کہتا ہے۔ وزاد و یزید بالطاعۃ و ینقص بالمعصیۃ۔ اس واسطے کہا جاتا ہے کہ بخاری نے اپنی طرف سے اختصار کیا ہے مگر یہ غلط ہے ـــــــــ کیونکہ اختصار سے بھی نہیں۔ اس لئے کہ قول کا لفظ قول قلب کو بھی شامل ہے۔ اس طرح وہ کلام نفسی ہو گئی اور قول لسان کو بھی شامل ہے اس طرح اقرار بھی آگیا۔ عمل کا لفظ بھی اسی طرح ہے عمل قلب اور عمل جوارح۔ اس طرح تمام دوسرے اعمال محبت توکل تصدیق وغیرہ آگئے۔ یہ جامع لفظ ہے امام بخاری نے قول کے بعد فعل کہہ دیا ہے۔ بعض نسخوں میں عمل کا لفظ بھی ہے اکثر نسخوں میں فعل کا لفظ ہی آیا ہے۔

قول و عمل کے بجائے قول و فعل کیوں کہا

بخاری نے فعل کیوں کہا قول کے بعد عمل کہنا چاہیئے تھا اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ عمل کا جو لفظ ہے۔ خاص عمل کو ہی کہتے ہیں اور فعل ترک کو بھی کہہ دیتے ہیں اس لئے کف نفس پر فعل کا اطلاق ہوتا ہے بخاری چونکہ کف نفس کو بھی داخل کرنا چاہتے ہیں اس لئے عمل کے بجائے فعل کا لفظ استعمال کر لیا ہے۔

قول و فعل یا عمل : یہ تعبیر سلف سے چلی آرہی ہے۔ اس تعبیر کا تقاضا یہ ہے کہ ایمان مرکب ہو کیونکہ دونوں لفظ محمول ہیں۔ ایمان کیا ہے قول اور فعل ہے۔ قول سے مراد اقرار ہے۔ قول کا حاصل معنی ہے۔ کہنے کا معنی مراد نہیں۔ اس طرح فعل سے مراد بھی حاصل مصدر ہے۔ انسان کے جو اعمال حرکات ہوتے ہیں، نماز کے وقت رکوع سجود وغیرہ یہ چیزیں مراد ہیں۔ ایقاع مصدری معنی مراد نہیں بلکہ حاصل مصدر ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ایمان قول ہے۔ یعنی اقرار قلب ہو۔ اقرار زبان ہو۔ عمل ہے افعال ہیں فعل سے حاصل مصدر مراد ہے۔ یعنی جو اس کی حرکات وغیرہ ہوتی ہیں جب قول و فعل کو محمول اور حصہ کر دیا گیا ایمان پر تو ایمان ان چیزوں سے عبارت ہو گیا۔ لہذا مرکب ہو گیا۔ قول و فعل یہ الفاظ بتاتے ہیں کہ اصل میں ایمان وہ چیزوں کا نام ہے۔ جب کسی چیز پر حمل کیا جائے تو حمل میں مطلب یہ ہوتا ہے جو عرفی حمل ہوتا ہے۔ اس میں دو چیزوں کا اتحاد ہوتا ہے مثلاً زید قائم اس کا مطلب یہ ہے کہ زید ایسی چیز ہے جس پر قائم صادق آتا ہے زید بھی صادق آتا ہے متغایرین کا دراصل اتحاد ہوتا ہے۔

باب ۱۳:

ایمان کے فرائض وشرائع

امام بخاری نے عمر بن عبدالعزیز کا قول نقل کیا ہے۔ حافظ ابن حجر نے اس کی سند بھی بیان کر دی ہے۔ عمر بن عبدالعزیز نے جزیرئے[1] میں متعین اپنے ایک عامل عدی بن عدی کو لکھا۔ ان کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے۔ صحیح بات یہی ہے کہ یہ تابعی ہیں۔ لکھتے ہیں: ان للایمان فرائض والشرائع ایک نسخے میں یہ الفاظ ہیں۔ ایک دوسرا نسخہ ہے اس میں ان الایمان فرائض۔ للایمان کی صورت میں اس کے متعلقات کا بھی احتمال ہے۔ اور ان الایمان فرائض سے معلوم ہوتا ہے کہ انہی چیزوں کا نام ایمان ہے۔ اس میں بھی دونوں احتمال ہیں۔ اجزار کی نسبت بھی ہو سکتی ہے اور متعلقات کی نسبت بھی۔ کیونکہ دوسرا نسخہ ان الایمان فرائض ہے۔ اس لئے اس کے معنی اجزار کے ہی کرنے چاہئیں۔ آخری حصہ بھی یہی بتاتا ہے۔ من استکملها فقد استکمل الایمان۔ یہ اجزار ہی ہیں۔ اس سے پہلے بتایا گیا تھا کہ ابن تیمیہ کے قول کے مطابق بعض محدثین فعل طاعۃ کا نام ایمان رکھتے ہیں۔ ایک فعل واجبات ہے۔ فعل طاعۃ لینے کی صورت میں تمام چیزیں آ جائیں گی۔ فرق اتنا ہوگا۔ ابن تیمیہ کے قول کے مطابق اگر فرائض کو چھوڑ دے گا تو واجب ایمان اس سے خارج ہو جائے گا اگر نوافل چھوڑے گا تو اس میں نقص ہوگا لیکن ایمان رہے گا۔ ایمان واجب ادا ہو گیا۔ ان للایمان فرائض۔ ایمان کے لئے چند ایسی چیزیں ہیں جن کو فرائض سے تعبیر کیا جاتا ہے اور بعض چیزیں ایسی ہیں جن کو شرائع کہا جاتا ہے۔ شرائع کا معنی عقائد کرتے ہیں۔ فرائض کا لفظ چونکہ ان کو بھی شامل ہے۔ اس لئے اس کو الگ ذکر کر دیا ہے۔ کچھ عقائد ہیں۔ حدوداً سے مراد منہیات ہیں۔ زجر کے لئے جو حد لگائی جاتی ہے اسے بھی حد کہتے ہیں۔ احکام میں کچھ چیزیں بیان کی جاتی ہیں۔ جیسا کہ پردے کے متعلق جو احکام ہیں ان کو بھی حدود کہا جاتا ہے۔ وسنناً اور بعض چیزیں مستحبات بھی ہیں۔ گویا مستحبات کا بھی ذکر کیا ہے۔ وہ بھی ایمان کی جزء ہے۔ جیسا کہ نماز امام شافعی کے نزدیک سنن اور فرائض سے مرکب ہے۔ سنن کو اگر چھوڑے گا تو نماز ناقص ہو گی اگر فرائض کو چھوڑے گا تو نماز باطل ہو گی۔ امام شافعی کے نزدیک صرف دو سنتیں ایسی ہیں جن کے چھوڑنے سے سجدہ سہو آ جاتا ہے۔ باقی سنتوں کے چھوڑنے سے سجدہ سہو نہیں آتا۔

نماز کے فرائض، واجبات اور سنن

امام احمد بن حنبل اور حنفی اس طرف چلے گئے ہیں کہ نماز تین چیزوں سے مرکب ہے۔ فرائض، واجبات اور سنن۔ سنن کے چھوڑنے سے تو نماز میں کوئی خلل پیدا نہیں ہوتا اور سجدہ سہو کی بھی ضرورت نہیں واجب کو سہواً چھوڑنے سے سجدہ سہو

[1] جزیرہ۔ فرات اور دجلہ کے درمیانی علاقوں کو کہتے ہیں۔

کرنا پڑتا ہے۔ عمداً چھوڑنے سے حنابلہ کے نزدیک نماز باطل ہو جاتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ناقص ہوتی ہے۔ سہواً اگر چھوڑے تو سجدہ سہو آجاتا ہے۔ حنابلہ تو واجب اصلی کے قائل ہیں۔ حنفی ثبوت کے لحاظ سے واجب مانتے ہیں۔ ثبوت کے لحاظ کا مطلب یہ ہے کہ جو دلیل ثبوت کے لحاظ سے ظنی ہو اور اثبات کے لحاظ سے قطعی الاثبات ہو۔ اس سے جو ثابت ہو اسے واجب کہتے ہیں۔ اگر طرفین میں قطعیت ہے یعنی ثبوت اور اثبات دونوں میں تو اس سے فرض ثابت ہو گا۔ فرض اور واجب میں احناف یہ فرق کرتے ہیں اس فرق کا تقاضا تو یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں آپ سے جو سنتے تھے وُہ صرف فرائض ہی تھے واجب کوئی نہیں تھا۔ مطلب یہ ہوا کہ آپ کے زمانے میں فرائض تھے ان کے چھوڑنے سے نماز نہیں ہوتی تھی۔ بعد میں ہونے لگی۔ اس میں یہ نقص ہے اس لئے علامہ سندھی نے اقرار کیا ہے۔ حالانکہ وہ حنفی تھے کہ یہ بات ذہن میں نہیں آتی کہ پہلے تو یہ کہا جائے کہ نماز نہیں ہوتی پھر کہا جائے کہ ہو جاتی ہے۔ یہ غلط ہے ہاں یہ کہنا چاہیئے کہ ہمارے نزدیک وہ ثبوت ظنی ہے۔ لہذا ہم ظناً یہ کہتے ہیں کہ نماز نہیں ہوتی۔ یہ فرق تو ثبوت کا ہے۔ صیغہ دونوں میں ایک ہی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ نماز فاتحہ کے بغیر ہو جاتی ہے۔ پھر کہا گیا کہ نماز نہیں ہوتی یہ صریحاً تناقض ہُوا۔ جس طرح نماز کا حکم ہے۔ اسی طرح ایمان کا مسئلہ ہے امام بخاری کے قول کے مطابق اور ابن تیمیہ کے قول کے مطابق یہ واجب ایمان کا حکم ہے۔ اس میں کچھ فرائض بھی ہیں اور سنن بھی ہیں۔ سنن چھوڑنے سے واجب ایمان میں کوئی خلل پیدا نہیں ہوتا امام بخاری کے قول کے مطابق سارے اعمال ایمان کے اجزاء ہی ہیں۔ لیکن چھوڑنے سے بھی مومن ہی رہتا ہے۔ گویا یہ "عملُ ما" کو ایمان کہتے ہیں۔ عمل کو صورت سریری کی طرح مانتے ہیں۔ ان کا مطلب ہے کہ انقیاد قائم ہے طبیعت میں ابار نہیں۔ متابعت کا التزام ہے سستی اور تساہل کی وجہ سے جو نقصان ہو چکا ہے۔ اس کے باوجود وہ مومن ہی ہے۔ البتہ اگر طبیعت میں ابار آجائے تو پھر ایمان نہیں رہتا۔

تکمیل ایمان فمن استکملها فقد استکمل الایمان۔ جو ان کو پورا کرے گا اس نے ایمان پورا کر لیا۔ کمال بھی دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک ذاتی اور دوسرا وصفی۔ سنن کے چھوڑنے سے کمال وصفی کا فقدان ہوتا ہے۔ فرائض کے چھوڑنے کی صورت میں بقول ابن تیمیہ کمال ذاتی کا فقدان ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ سارے ایمانِ واجب کے اجزاء ہیں۔ اگرچہ سنن بھی اجزاء ہیں۔ مگر یہ اجزاء مکملہ ہیں۔ دوسرے معنی یعنی کمالِ وصفی کے اعتبار سے۔

یہاں انور شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ استکمل میں یہاں کمال کا جو لفظ ہے۔ اس سے مراد کمالِ وصفی ہے۔ تمام کا لفظ ذات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ تمام کا لفظ جہاں بولا جائے گا اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ذات کے اجزاء مکمل ہو گئے۔ کمال کا لفظ ہو تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ اوصاف کے لحاظ سے مکمل ہو گئے قاموس میں تمام اور کمال کا معنی ایک ہی کیا ہے۔ ویسے کمال کا جو لفظ جیسا کہ ابن تیمیہ نے کہا ہے

کمال وصفی پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن ہر جگہ ایسا نہیں ہوتا۔ بعض جگہ کمال ذاتی بھی ہوتا ہے اور وصفی بھی ہوتا ہے۔ دونوں چیزیں ہوتی ہیں۔ قرائن کی بنار پر یہ معنی لیا جاسکتا ہے۔ کمال ذاتی میں تو ذات اگر مکمل نہ ہو تو ذات بے کار ہوتی ہے۔ کمال وصفی میں وہ بیکار نہیں ہوتی۔ دونوں میں اتنا فرق ہوتا ہے۔

فاتحہ کا وجوب فاتحہ کے متعلق جو حدیث آتی ہے۔ حنفی فاتحہ کو امام اور منفرد دونوں کے لئے واجب کہتے ہیں۔ من صلی صلوٰۃ ولم یقرأ فیھا بام القرآن فھی خداج۔ خداج۔ خداج غیر تمام وہاں تمام کا لفظ لائے ہیں۔ تمام کا مطلب یہ ہوا کہ اس کے اجزار ذاتی طور پر مکمل نہیں ہوئے۔ اس ضمن میں اجزار کے معنی ہوئے کیونکہ تمام کا لفظ آیا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ذات تو ہو گی مگر پوری نہیں یہ معنی کرنا ٹھیک نہیں۔ یہ تو حنفی مذہب کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ حنفیہ کے نزدیک بھی فاتحہ واجب ہے۔ اس معنی سے کہ وہ ظنی الثبوت ہے۔ اثبات میں وہ بحث نہیں کرتے۔ اثبات تو قطعی الاثبات صیغہ ہو تبھی واجب ہو گی۔ اثبات میں اگر ظنیت پیدا کر دی جائے پھر تو سنت ہو جائے گا۔ اس لئے یہ معنی ان کے بھی خلاف ہے۔ فقد استکمل الایمان۔ سلف میں عام دستور یہی تھا کہ اعمال کو ایمان کا جز قرار دیتے تھے۔ اس کے یہاں بیان کرنے کا مطلب یہ ہے۔ فمن لم یستکملھا لم یستکمل الایمان۔ جو پورا نہیں کرے گا اس نے ایمان پورا نہیں کیا۔

فان اعش فسابینھا لکم۔ اگر میں زندہ رہا تو اس کی تفصیل بیان کروں گا کہ فرائض کیا ہیں۔ عقائد کیا ہیں، سنن کیا ہیں۔ ویسے عمر بن عبدالعزیز کو ان کا علم تو تھا۔ لوگ انہیں خلیفہ راشد تسلیم کرتے ہیں سفیان ثوری کہتے ہیں خلفار پانچ ہیں: ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ اور عمر بن عبدالعزیز۔ بعض روایات میں آتا ہے کہ بارہ خلفاء ہوں گے۔ بارہ امیر ہوں گے۔ بارہ امرار تک نظام ٹھیک رہے گا۔ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ یہاں خلفار راشدین مراد ہیں۔ پانچ تو ہو گئے۔ ایک بنو امیہ میں سے آگیا۔ اسی طرح عباسیوں میں سے مامون کو لے لیں یا کسی اور کو۔ اسی طرح گویا قیامت تک بارہ پورے ہو جائیں گے۔

اہل تشیع کے امام شیعہ تو کہتے ہیں بارہ امام مراد ہیں۔ لیکن ان ائمہ میں سے ایک دو کے سوا کسی کو حکومت تو ملی نہیں۔ وہاں تو امیر کا لفظ آیا ہے۔ بعض جگہ خلیفہ کا لفظ بھی آیا ہے۔ بخاری کی حدیث ہے۔ بخاری لا یزال وال من قریش کے الفاظ لایا ہے۔ بارہ کا لفظ بھی آیا ہے۔ ایک مقام پر اس طرح آتا ہے کہ سارے اس قسم کے ہوں گے کہ جن پر ساری امت کا اتفاق ہو گا۔ اس لئے بعض لوگ حضرت ابوبکر صدیقؓ، عمر فاروقؓ، عثمان غنیؓ، علی مرتضیٰؓ اور حضرت حسنؓ کو شمار کرتے ہیں۔ ان کے بعد امیر معاویہؓ پر بھی اتفاق ہو گیا تھا۔ یزید اور عبداللہ بن زبیر پہ اتفاق نہیں ہوا اور نہ مروان پر ہوا ہے۔ عبدالملک کے زمانے میں پھر اتفاق ہو گیا۔ عبدالملک کے چار بیٹوں میں ولید بھی آگیا۔ اس طرح بنو امیہ تک تو مسلمانوں کا اتفاق رہا ہے۔ بعض ان ہی میں سے بارہ مراد لیتے ہیں۔

بہر حال عمر بن عبد العزیز کو خلیفہ راشد میں داخل کرتے ہیں ان کے بعد جو مجدد آئے ہیں ان میں ذرا اختلاف ہے۔ شافعیوں نے شافعی شمار کئے ہیں، امام شافعی، ابن جریج چوتھی صدی میں۔ پانچویں صدی میں امام غزالی کو پھر رازی کو۔ حنفی اپنے شمار کرتے ہیں۔ دوسری صدی میں حسن ابن زیاد وغیرہ۔ حنابلہ اپنے میں سے شمار کرتے ہیں خلاد وغیرہ کو۔ امام احمد بن حنبل نے عمر بن عبد العزیز کو خلیفہ مانا ہے۔ امام شافعی کو بھی تسلیم کیا ہے۔ اس کے بعد خلادؒ وغیرہ۔

محدثین نے اپنا شمار کیا ہے۔ یحییٰ بن معین دوسری صدی میں، تیسری میں نسائی۔ اس طرح ہر ایک نے شمار کئے ہیں۔ سیوطی نے اکثر شافعی ہی گنوائے ہیں اور نویں صدی میں کہتا ہے میں آگیا ہوں۔

تاسعة المئین قد اتت ولم یخلف الہادی ما دعد

وقد رجوت انني مجدد فیها وفضل الله لیس یجحد

فان اُمت۔ اگر میں مر گیا سمجھا کہ مجھے موقع ہی نہیں ملا کہ تمہارے سامنے وہ تفصیل بیان کر سکوں۔ فما انا علی صحبتکم بحریص۔ مجھے زندہ رہنے کی حرص بھی نہیں۔ کہتے ہیں انہیں علم ہو گیا تھا کہ یہ لوگ انہیں مارنے کا ارادہ کر رہے ہیں۔ کیونکہ ان کا خیال تھا کہ اگر یہ زندہ رہا تو سارا کام خراب ہو جائے گا۔ اور کسی دوسرے قبیلے کی طرف حکومت منتقل کرے گا۔ قال ابراهیم ولکن لیطمئن قلبی۔ حضرت ابراہیمؑ نے اس موقع پر کہا تھا کہ جب انہوں نے ارنی کیف تحی الموتی کہ مجھے دکھا دے کہ مردوں کو کس طرح زندہ کرتا ہے کی درخواست کی تھی اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا اولم تؤمن۔ ایمان نہیں ہے اس وقت حضرت ابراہیمؑ نے عرض کیا تھا ایمان تو بلاشبہ ہے مگر طمانیت قلب درکار ہے۔ حضرت ابراہیم نے ارنی کہہ کر دکھانے کا سوال کیا تھا۔ احیار کا سوال نہیں کیا تھا۔

اس مقام پر بعض مفسرین سعید وغیرہ نے لیزداد یقینی، لازداد ایمانا۔ نکالا ہے۔ امام بخاری بھی اسی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اطمینان سے مراد بھی ایمان ہی ہے۔ حالانکہ ایمان پہلے مکمل ہو چکا ہے لیکن اطمینان قلب اور انشراح صدر کو بھی ایمان سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ دیکھی اور ان دیکھی چیز میں آخر فرق تو ہوتا ہی ہے۔

یادِ الٰہی سے تجدید ایمان

وقال معاذ اجلس بنا نؤمن ساعة۔ معاذ نے اس وقت کعب سے کہا ذرا تشریف رکھیئے ایک گھڑی ایمان لے آئیں۔ ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ ذکر و اذکار الٰہی اور یادِ الٰہی سے تجدید ایمان کریں۔ ایمان کو تر و تازہ کریں۔ ان کے نزدیک تجدید ایمان بھی ایمان ہی ہے۔ ذکر اذکار کو ایمان سے تعبیر کیا ہے۔ ابن مسعود کا قول ہے۔ الیقین الایمان کلہ۔ انہوں نے کل کا لفظ استعمال کیا ہے۔ کل کا لفظ دو اجزاء کی تاکید کے لئے آتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کے اجزاء ہیں۔

اعمال ایمان میں داخل ہیں

حضرت معاذ وہ جلیل القدر صحابی رسول ہیں جو حلال و حرام کے مسائل کا سب سے زیادہ علم رکھتے تھے۔ اعلمکم بالحلال والحرام معاذ بن جبل۔ بہر حال امام بخاری معاذ بن جبل کی روایت سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں اور اس سے کمی بیشی بھی ثابت ہوگئی۔ معاذ بن جبل کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تعریف فرمائی ہے۔ اعلمکم بالحلال والحرام معاذ ابن جبل۔ انہیں حضور کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یمن کی جانب عامل بنا کر بھیجا تھا۔ حضرت عمرؓ نے بھی کہا تھا کہ اگر آج معاذ زندہ ہوتے تو میں انہیں خلیفہ بنا دیتا حالانکہ قریشی نہیں انصار میں سے ہیں۔ ممکن ہے اُن کے خیال میں قرشیت کی شرط نہ ہو۔

یقین۔ کل ایمان ہے

وقال ابن مسعود الیقین الایمان کلہ۔ یہ استدلال کل کے لفظ سے ہے یقین میں چونکہ مراتب ہیں۔ مراتب کے اعتبار سے بھی کل کا لفظ بولا گیا ہے۔ اس سے کمی بیشی ثابت ہوگئی۔ باقی یہ کہ یقین بھی ایمان ہے۔ اس میں دراصل مبالغہ ہے۔ یعنی اس کا مقام اتنا بلند ہے اگر اسی کو ایمان کہا جائے۔ پھر بھی ٹھیک ہے۔ کیونکہ اگر انسان کا ایمان صحیح ہو جائے تو انسانی زندگی کے سارے شعبے درست ہو جاتے ہیں۔ اذا دفع الایمان فی القلب طار القلب اشتیاقا الی اللہ۔ حافظ نے امام ثوری کا یہ قول نقل کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ یقین جو ایمان کا شعبہ ہے بہت اعلیٰ ہے۔ اس کو اگر کل کہا جائے تو بالکل ٹھیک ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ یقین ہی کل ہے قال ابن عمر لا یبلغ العبد حقیقۃ التقوی۔ ایک جگہ حقیقۃ الایمان بھی آتا ہے۔ تقویٰ سے مراد بھی یہاں ایمان ہی ہے۔ یعنی اتقاء عن الشرک وعن الاعمال السیئۃ۔ شرک سے بچنا مین ایمان ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ بندہ اس وقت تک حقیقت تقویٰ تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ اس چیز سے کنارہ کش نہ ہو جائے جو اس کے سینے میں خلجان پیدا کرے۔ یعنی شک و شبہ پیدا ہو جائے کہ بُری چیز ہے یا اچھی۔ اس طرح کی تذبذب اور گو مگو کی حالت نہ رہے۔ جب ایسی چیز کو نہیں چھوڑتا اس وقت تک تقویٰ کی حقیقت حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ بعض لوگ تقویٰ کی حقیقت تک پہنچتے ہیں اور بعض نہیں پہنچتے۔ اس سے ترکیب بھی ثابت ہوگئی اور کمی بیشی بھی۔ لیکن ان کو ایمان کی کنہہ حاصل نہیں ہوگی۔ بعض روایات میں کنہہ ایمان کے الفاظ بھی آتے ہیں۔

آگے مجاہد کا قول نقل کر رہے ہیں۔ شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحًا والذی اوحینا الیک۔ اس آیت کی تفسیر میں۔ اوصاک اوصیناک یا محمد ما وصینا بہ ابراھیم و موسیٰ وعیسیٰ دینا واحدًا۔ ہم نے اسے محمدؐ تمہیں اور نوحؑ کو ایک ہی چیز کی وصیت کی ہے۔ یعنی سب انبیاء کا دین ایک ہی تھا۔ اس سے ثابت ہوا کہ بخاری کے نزدیک ایمان، یقین، اسلام سب ایک ہی ہیں۔ شروع سے یہ مسئلہ اتفاقی چلا آ رہا ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو فروع میں ہے۔ دین ایک ہی ہے۔ شرع

لکم من الدین ما وصیٰ بہ نوحًا والذی اوحینا الیك وما وصینا بہ ابراھیم وموسیٰ وعیسیٰ ان اقیموا الدین ولا تتفرقوا فیہ۔ اس سے امام بخاری کا مسلک ثابت ہوتا ہے۔

چار چیزیں جو تمام پیغمبر لائے ہیں

کل بتایا تھا کہ چار چیزیں سب پیغمبر لے کر آئے ہیں۔ طہارت، اخبات الی اللہ، سماحت اور عدالت۔ یہ چار چیزیں سارا دین ہیں آگے ان کی شاخیں ہیں یا صورتیں ہیں۔ مثلاً طہارت کی شکل کیا ہونی چاہیئے۔ اسلام نے اس کی شکل وضو، غسل، کپڑے اور بدن کا نجاست سے پاک ہونا، جگہ کا پاک ہونا۔ اسی طرح دل کی طہارت۔ شرک سے، کفر سے، اسی طرح اسلام میں اخبات الی اللہ کی شکل نماز ہے، ذکر اذکار ہے۔ دوسرے ادیان میں بھی کچھ طریقے ہیں۔ نماز ہر امت کی شریعت میں چلی آرہی ہے۔ اگرچہ اس کی صورت اور ہیئت مختلف ہے گویا دین میں اتفاق ہے۔ شرائع میں اختلاف ہے۔ شریعت دراصل طریق کا نام ہے۔ یعنی اس طہارت و نظافت کی شکل کیا ہو، اخبات الی اللہ کی صورت کیا ہو۔ سماحت کی کیا صورت ہو۔ زکوٰۃ فرض کی گئی ہے۔ اسی طرح عدالت ہے ان چار چیزوں کا نام ہی اصل میں دین ہے۔ یہ اتفاقی چیزیں ہیں۔ تمام انبیاء ان کو لائے ہیں دین میں تو اختلاف کوئی نہیں یہ بات کہ دین ان سب چیزوں کا نام ہے۔ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں بخاری کا مطلب یہ ہے کہ یہ مسئلہ مجمع علیہ ہے سب ادیان کا۔

آگے حافظ نے کہا ہے کہ مجاہد نے جو تفسیر کی ہے۔ اس میں کچھ کمی پیدا ہو گئی ہے۔ اوحینا الیك یا محمد کیونکہ تفسیروں میں یہ لفظ نہیں ہے اس لئے حافظ نے کہا ہے کہ اسے روایت بالمعنیٰ کہا جائے گا۔ آگے پھر اس طرف اشارہ کرتے ہوئے دوسرا قول نقل کر دیتے ہیں کہ شریعت میں اختلاف ہے۔ جس کو منہاج سے تعبیر کیا گیا ہے۔ شرعۃً ومنہاجاً ہر ایک کے لئے ایک شرعۃ یعنی طریقہ ہے اور منہاجاً۔ یعنی سبیلاً وسنۃ شرعۃ کا معنیٰ سنت ہے اور منہاجاً سبیل کے معنیٰ میں ہے۔ لف نشر غیر مرتب ہو گیا ہے۔

دعا بھی ایمان ہے

دعاءکم ایمانکم۔ ما یعبؤ بکم ربی لولا دعائکم۔ یعنی لولا ایمانکم۔ دعا کو ایمان کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ دعا اعمال میں سے ہے۔ لولا دعاء الرسل ایاکم الی الایمان یا لولا دعاء المؤمنین فیکم یا لولا دعاؤکم عند الضرورۃ۔ اس جگہ امام بخاری اس لئے لائے ہیں کہ دعا بھی ایمان ہے۔

اس جگہ فیض الباری میں ایک بات کہی ہے۔ مسلم میں ایک حدیث آتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ نے پوچھا کہ ابن جدعان بڑا نیک آدمی تھا۔ زمانہ جاہلیت میں ہو گزرا ہے بڑی سخاوت کرتا تھا۔ کیا اس کو اس کی سخاوت کا کچھ فائدہ پہنچے گا۔ آپ نے فرمایا اس نے ایک دن بھی رب اغفرلی خطیئتی یوم الدین نہیں کہا۔ نووی نے تو یہ بیان کیا ہے کہ وہ قیامت کا قائل ہی نہیں تھا۔ جزا سزا کا ہونے سے قائل ہی نہیں تھا۔ ایسے آدمی کو کوئی فائدہ نہیں ہو گا۔ فیض الباری میں

لکھا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا اس نے ایک دن رب اغفرلی وارحمنی نہیں کہا۔ حالانکہ یہ حدیث کے الفاظ نہیں۔ حدیث کے الفاظ تو رب اغفرلی خطیئتی یوم الدین کا لفظ حذف کر دیا ہے اس کی جگہ رب اغفر وارحم نقل کر دیا ہے۔ اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر بھی اگر دعا کرے تو اس کی دعا قبول ہوتی ہے۔ اس میں تو بہرحال اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کافر کی دعا بھی قبول کرتا ہے۔ اس میں تو اختلاف ہی نہیں اس طرف تو جانے کی ضرورت ہی نہیں۔ آگے جو استدلال کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے قیامت میں اس کو فائدہ ہوگا۔ آپ نے فرمایا اس نے ایک دن بھی رب اغفرلی وارحمنی نہیں کہا اگر کہتا تو فائدہ ہوتا۔ صاحب فیض الباری نے یہاں یہ استدلال کیا ہے کہ کافر کو آخرت میں بھی فائدہ پہنچے گا۔

دعا کا فائدہ اس کو فائدہ تو اسی صورت میں ہوگا اگر اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا۔ دعا تو اللہ تعالیٰ نے ابلیس کی بھی قبول کر لی۔ ابلیس نے درخواست کی تھی کہ مجھے قیامت تک مہلت دو۔ فانظرنی الی یوم یبعثون۔ قال انک من المنظرین۔ فرمایا جاؤ تمہیں مہلت ہے۔ حدیث شریف میں آتا ہے: دعوۃ المظلوم مستجابۃ ایک جگہ دعوۃ المظلوم مستجابۃ ولو کان کافراً۔ قرآن میں بھی کئی جگہ آتا ہے کہ کافر دعائیں کرتے ہیں: ینجیکم منھا ومن کل کرب ثم انتم تشرکون۔ دوسری جگہ آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے تو تمہاری دعا سن لے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر کی دعا بھی قبول ہو جاتی ہے الفاظ کے نقل میں غلطی ہو گئی ہے۔ پورا فقرہ یوں ہے۔ رب اغفرلی خطیئتی یوم الدین۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہ قیامت کا قائل نہیں تھا۔ اگر قیامت کا قائل ہوتا۔ یعنی مسلمان ہوتا تب تو اسے قیامت میں فائدہ ہوتا۔

یہ الگ مسئلہ ہے کہ کافروں میں بھی کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہوگا۔ یہ فرق جرم کے زیادہ اور کم ہونے کی بنا پر ہوگا۔ جیسا کہ ابوطالب کے متعلق آیا ہے کہ اسے سب سے کم سزا ملے گی۔ آگ کی ایک چپل پاؤں میں پہنائی جائے گی جس سے اس کا دماغ جوش مارے گا اور وہ سمجھے گا کہ اسے سب سے زیادہ عذاب ہو رہا ہے۔ یہ فرق اور چیز ہے اور یہ بات الگ ہے کہ ایک کافر دعا مانگے اور اچھے کام کرے تو وہ اسے قیامت میں فائدہ دے۔ نجات نہیں ہو سکتی۔ تخفیف کا فائدہ تو ہو سکتا ہے۔

دعاؤکم ایمانکم سے امام بخاری نے یہ استدلال کیا ہے کہ دعا بھی ایمان ہی ہے۔ یہ عبداللہ بن عباس کی تفسیر نقل کر رہے ہیں یہ انہی کا قول ہے کہ دعا بول کر مراد ایمان لیا ہے یا آگے جو لفظ لولا دعاؤکم بولا گیا ہے اس کا مطلب ہے کہ دعا خود ایمان ہے اس کی جز ہوئی۔

دوسری حدیث بخاری یہ پہلی حدیث لائے ہیں اس میں پانچ چیزوں کو جو ترتیب ہے۔ اسی ترتیب پر بخاری نے اپنی کتاب مرتب کی ہے۔ سب سے پہلے ایمان کا مسئلہ

ہے اس کے بعد نماز پھر زکوٰۃ پھر حج اور پھر روزہ۔ بخاری میں یہی ترتیب ہے اور یہ حدیث بھی اسی ترتیب کو بتانے کے لئے لائے ہیں۔ ورنہ اس حدیث میں مختلف الفاظ آتے ہیں۔ کہیں صوم رمضان پہلے آتا ہے اور کسی جگہ بعد میں آتا ہے۔ بلکہ مسلم میں آتا ہے کہ عبداللہ بن عمرؓ نے صوم رمضان والحج کہا۔ دوسرے ایک آدمی نے والحج وصوم رمضان کہا۔ اس کے جواب میں ابن عمرؓ نے کہا لا ھکذا سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں (حدیث بخاری میں) روایت بالمعنی ہے۔ ترتیب وہ نہیں جو عبداللہ بن عمرؓ سے سنی تھی۔ بخاری نے چونکہ اس ترتیب پر اپنی کتاب مرتب کی ہے اس لئے یہ لفظ نقل کر دیئے ہیں۔ یہی اس میں نکتہ ہے۔

ایمان ان پانچوں میں سب سے مقدم ہے اس لئے کہ ایمان ہی تو مدار نجات ہے۔ پھر نماز کا ذکر ہے جو عبادت بدنی ہے۔ عبادت پھر دو قسم ہے۔ بعض کا تعلق بدن سے ہے اور بعض کا تعلق مال سے ہے اور بعض مرکب ہیں۔ پھر کئی وجودی عبادتیں ہیں اور بعض تُرکی ہیں۔ وجودی کو تُرکی پر مقدم کیا۔ پھر وجودی کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک بسیط اور ایک مرکب۔ بسیط میں بدنی کو مقدم کیا ہے۔ (نماز کو) اس کے بعد زکوٰۃ جو مالی عبادت ہے اسے لاتے ہیں۔ پھر حج جو بدنی اور مالی عبادت کا مرکب ہے اُسے لائے ہیں اس کے بعد پھر تُرکی عبادت صوم کو لائے ہیں۔ یہ طبعی ترتیب ہے اسی کو بخاری نے اختیار کیا ہے صرف اشارہ کرنے کے لئے ورنہ امام بخوبی آگاہ ہیں کہ صوم رمضان کو روایت بالمعنی کی شکل میں بیان کیا ہے۔ تُرکی عبادت سے مراد کس چیز کو چھوڑنا صیام میں اکل و شرب دن بھر چھوڑ دیئے جاتے ہیں۔ اس لئے اس کا نام تُرکی عبادت ہے فعل کا نام نہیں۔

اسلام کی بنیاد پانچ باتوں پر

بنی الاسلام علی خمس۔ اسلام کی بناء پانچ چیزوں پر رکھی گئی ہے۔ اس طرح اسلام کو گویا خیمے سے تشبیہ دی ہے۔ خیمے کے پانچ ستون ہوتے ہیں ایک بڑا اور لمبا بانس وسط میں ہوتا ہے اسے بمنزل لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے سمجھ لو۔ باقی ستون نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کی طرح ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی گر جائے تو خیمہ قائم رہتا ہے۔ اگر درمیان والا گر جائے تو خیمہ بالکل نیست و نابود ہو جاتا ہے۔ ساری شکل ادھیڑت جاتی رہتی ہے۔

خیمہ سے تشبیہ دے کر گویا سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے یہ پانچ چیزیں ہی دراصل اسلام ہیں۔ اسلام ان سے الگ کوئی چیز نہیں کہ ان کے اوپر اسلام رکھا ہوا ہے۔ جس طرح مودودی صاحب کہتے ہیں کہ سیاسی اور معاشی مسئلہ کا نام اسلام ہے اس کی بناء ان چیزوں پر ہے۔ ہماری اس بات کی تائید حدیث جبریل سے بھی ہوتی ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا ما الاسلام تو آپ نے اس کے جواب میں یہی پانچ چیزیں بیان فرمائیں۔ بعض شارحین نے تو علیٰ کو من کے معنٰی میں لیا ہے۔

بعض نے مبنی اور مبنی علیہ کا جو فرق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ فرق انفرادیت اور اجتماعیت کا ہے۔ مجموعی طور پر مبنی ہے اور کل واحد واحد مبنی علیہ ہے اس حدیث پر بخاری نے بنا رکھی ہے۔

عبید اللہ بن موسیٰ کے متعلق کہتے ہیں نہایت پارسا، متقی اور پرہیزگار آدمی تھا۔ ایک آدمی کا قول ہے کہ اس نے کبھی انہیں آسمان کی طرف منہ اٹھائے نہیں دیکھا۔ اور نہ کبھی انہیں ہنستے ہوئے دیکھا گیا قتیبہ نے ان پر تشیع کا اعتراض کیا ہے۔

اہل تشیع کی قسمیں

یہ ایسا وزنی اور قابل لحاظ اعتراض نہیں۔ کیونکہ تشیع دو قسم کا ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ بعض حضرت علیؓ کی تفضیل کے قائل ہیں ان کو باقی خلفاء پر افضل تصور کرتے ہیں حاکم کے متعلق بھی کہتے ہیں کہ انہیں بھی تشیع تھا۔ دوسرا تشیع وہ ہے کہ صحابہ کرام کو برا بھلا کہا جاتا ہے اور تیسری ایک صورت یہ بھی ہے کہ غلو کرے اور حضرت علیؓ کو خدا کہنا شروع کر دے۔ بخاری میں ایسے راوی تو کہیں نہیں ہیں البتہ ایسے راوی ہیں جو صحابہ سے منحرف معلوم ہوتے ہیں۔ اگر صادق اللہجہ ہوں تو محدثین کا خیال ہے کہ ان کی روایت لینے میں کوئی حرج نہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے تعصب سے کام نہیں لیا۔ کہ اس کا عقیدہ ہمارے عقیدے کے موافق نہیں ہے اس لئے اس کی روایت نہیں لینی چاہیئے۔ صحیحین کی روایتوں میں عام طور پر اس قسم کا تشیع ہے جو حضرت علی کی تفضیل پر مبنی ہے۔

حنظلہ بن ابی سفیان۔ پھر آگے عکرمہ بن خالد۔ عکرمہ دو ہیں۔ حافظ ابن حجر کہتا ہے ایک ان میں ضعیف ہے وہ بخاری میں نہیں ہے۔ یہ عکرمہ بن خالد دوسرا ہے جو ضعیف نہیں ہے بلکہ ثقہ ہے۔ دادے کے نام سے فرق واضح ہوتا ہے عکرمہ بن خالد بن سلمہ بن ہشام بن مغیرہ مخزومی ضعیف ہے اور عکرمہ بن خالد بن سعید بن عاص بن ہشام بن مغیرہ مخزومی کے ثقہ ہونے پر اتفاق ہے۔ ولم یخرج لہا البخاری بنھت علیہ لشدۃ الاحتیاج الیہ۔ حافظ کہتے ہیں کہ اگر کوئی عکرمہ کی وجہ سے اعتراض کرے تو میں نے تنبیہ کر دی ہے کہ وہ عکرمہ کونسا ہے تاکہ اعتراض کی گنجائش نہ رہے۔

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کا موقف

عبد اللہ بن عمرؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ۶۲ھ میں فوت ہوئے۔ بعض کا خیال ہے کہ حجاج بن یوسف کی سازش میں شہید ہوئے۔ حجاج کے اشارہ پر ایک شخص نے ان کے تلوے میں زہر آلود نیزہ مارا۔ جس سے انہیں ایسا کاری زخم لگا جو جان لیوا ثابت ہوا۔ کسی نے ان سے پوچھا کہ آپ جہاد میں شریک کیوں نہیں ہوتے۔ ہر سال حج کے لئے چلے جاتے ہیں۔ انہوں نے جواب دیا کہ اسلام ان پانچ چیزوں کا نام ہے۔ پھر فرمانے لگے کہ قرآن و حدیث میں جہاد کی فضیلت تو بڑی ہے۔ حتی لا تکون فتنۃ۔ جہاد اس وقت تک کرو کہ فتنہ ختم ہو جائے۔ ان کے زمانے میں عبد اللہ بن زبیر اور عبد الملک کی لڑائی ہو رہی تھی۔ اس واسطے شامل نہیں ہوئے۔ یزید کے معزول ہونے میں بھی یہ شریک نہ تھے۔ البتہ حضرت علیؓ کا ساتھ نہ دینے کا بعد میں افسوس کرتے تھے کہ میں حضرت علیؓ کے ساتھ ہو کر باغی گروہ کے ساتھ کیوں نہ لڑا۔ لڑائی میں شرکت سے ڈرتے رہے ہوں کہ دونوں طرف مسلمان ہیں ابن

تیمیہ نے لکھا ہے کہ دونوں کی لڑائی کو صحیح قرار نہیں دے سکتا۔ حالانکہ حضرت علیؓ کا لڑنا صحیح تھا۔ حضرت علیؓ فرماتے تھے کہ میں نے بڑا سوچا ہے آخر اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر میں لڑائی نہ کروں تو کافر ہو جاؤں گا مطلب ان کا یہ تھا کہ قرآن کے حکم کی خلاف ورزی ہو گی۔ فان بغت احدٰھما علی الاخریٰ فقاتلوا التی تبغی حتی تفیئ الی امر اللہ۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں یہ ایسی صورت نہیں اگر حضرت علی لڑائی چھوڑ دیتے تو امیر معاویہ حاکم بن جاتے جیسا کہ امام حسن نے کیا تھا۔ حکومت کافروں کے ہاتھ میں تو نہیں چلی جاتی تھی۔ لڑائی چھوڑ دیتے تو اتنا کشت و خون نہ ہوتا۔

تصویب قتال کا کوئی قائل نہیں۔ اس لئے حضرت عبداللہ بن عمر کا پہلے یہی خیال ہوگا۔ اور بعد میں پھر تبدیل ہو گیا ہوگا کہ حضرت علیؓ برحق خلیفہ تھے ان کا لڑائی میں عملاً ساتھ دینا چاہیئے تھا۔ اس طرح کا اختلاف تھا جس سے نزاع پیدا ہو گیا تھا۔ اسی لئے صحابہ کرام کے تین حصے ہو گئے۔ کچھ حضرت علی کی طرف۔ اور کچھ امیر معاویہ کی طرف اور کچھ غیر جانب دار اور معتدلین۔ الگ تھلگ رہنے والے۔

حضرت علیؓ کو بہرحال یہ خیال تو نہیں تھا کہ اگر حکومت بنوامیہ کی طرف چلی گئی تو خرابی پیدا ہو جائے گی کیونکہ اگر یہ خیال ہوتا تو حضرت حسن دستبردار نہ ہوتے۔ اس موقعہ پہ حضرت حسنؓ نے کہا تھا کہ اگر تمہارا حق ہے تو میں تمہیں دیتا ہوں اور اگر میرا حق ہے تو میں اپنے حق سے دستبردار ہوتا ہوں۔ مسلمانوں میں باہم لڑائی اور کشت و خون نہ ہو۔ انہوں نے امیر معاویہ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ حسینؓ نے بھی بیعت کر لی۔

اسلامی حکومتیں جب تک حکومت بنوامیہ میں رہی اس وقت تک مسلمانوں کی ایک ہی حکومت رہی جب بنوعباس برسر اقتدار آئے تو مسلم اتحاد کا شیرازہ منتشر ہو گیا۔ اور حکومت کی وحدت قائم نہ رہ سکی اور دو تین حصوں میں تقسیم ہو گئی۔ بنوعباس کی طرف انتقالِ اقتدار کی صورت میں پانچ لاکھ آدمی قتل ہوئے۔ اس دور میں ووٹوں کے ذریعہ انتقالِ اقتدار کی شکل نہیں تھی زبردستی اور جبراً بزور شمشیر قبضہ کیا جاتا تھا۔ چونکہ عباسی حکومت بھی بزور شمشیر خون کی ندیاں بہا کر کرسیٔ اقتدار پہ براجمان ہوئی تھی۔ اس لئے عوام کی خواہش بدستور یہ تھی کہ کسی طور اقتدار علویوں کو مل جائے۔ یہ ذہن اندر ہی اندر کروٹیں لیتا رہا جو وقتاً فوقتاً سازشوں اور بغاوتوں کی صورت میں رونما ہوتا رہا۔

حضرت علیؓ حق سے زیادہ قریب تھے بہرحال حضرت علیؓ کے خلیفہ برحق ہونے میں کلام نہیں حدیث میں آتا ہے۔ ادنی الطائفتین الی الحق۔ یعنی حضرت معاویہ کی بہ نسبت حق کے زیادہ قریب تھے۔ ورنہ حق پر وہ بھی تھے۔ لڑائی میں اس پہلو پر غور کیا جاتا ہے کہ اسے چھوڑنے میں زیادہ فوائد ہیں یا کرنے میں۔ اس بارے میں امام حسنؓ نے جو رویہ اختیار کیا تھا وہ بہتر تھا۔ کشت و خون بند ہو گیا۔ صلح ہو گئی۔

اس ضمن میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ لڑائی کے اسباب کیا تھے۔ دیگر اسباب کے علاوہ ایک وجہ

مخاصمت تو یہ تھی کہ جن بلوائیوں نے خلیفہ ثالث حضرت عثمانؓ کو شہید کیا تھا۔ وہ لوگ حضرت علیؓ کے ساتھ شامل تھے ان کی تعداد کافی تھی۔ امیر معاویہ کا مطالبہ یہ تھا کہ ان سے شہادت عثمان کا قصاص لیا جائے اور انہیں قرار واقعی سزا دی جائے۔ اس مطالبہ میں شامی لوگوں کی پوری حمایت امیر معاویہ کے ساتھ تھی۔ حضرت علیؓ کی قوت ابھی اتنی مضبوط اور طاقت ور نہیں تھی کہ بلوائیوں کو سزا دے سکیں۔ وہ یہ کہتے تھے کہ امیر معاویہ اور ان کے حمایتی پہلے میری بیعت کر لیں پھر مل کر باغیوں اور بلوائیوں کو سزا دیں گے۔ اس پر امیر معاویہ کا دھڑا راضی نہیں ہوتا تھا۔ ان کا موقف یہ تھا کہ اگر میں اس صورت میں اس دھڑے میں شامل ہو جاؤں تو میری وقعت بھی کم ہو کر رہ جائے گی۔ کیونکہ بلوائی سر پر چڑھے ہوئے تھے اور قصاص والا معاملہ وہیں کا وہیں رہ جائے گا۔ اور ہم ناکام رہ جائیں گے۔ اس لئے کہ جب ایک آدمی بیعت کر لیتا ہے پھر تو محکوم ہو جاتا ہے اور حکم حاکم کے سامنے سر تسلیم خم کرنا پڑتا ہے خواہ اس کی مرضی کے خلاف ہی کیوں نہ ہو اس بات کا بھی امکان تھا کہ حضرت علی امیر معاویہ کو معزول کر کے دوسرا آدمی مقرر کر دیتے کیونکہ اس سے پہلے بھی حضرت علیؓ یہ فرمان بھیج چکے تھے کہ میں تمہارے عہدے سے تمہیں معزول کرتا ہوں۔

حضرت علی اور امیر معاویہ کی باہمی کشمکش بہر حال جنگ کی نوبت آئی اور فریقین میں شدید اور گھمسان کی جنگ ہوئی آخر کار امیر معاویہ کی طرف سے صلح کی شرط پیش کی گئی کہ ہم قرآن پر فیصلہ قبول کرتے ہیں جب یہ شرط پیش ہوئی تو حضرت علیؓ کے ساتھ جتنے نیک طینت انسان تھے سب نے اسے قبول کرنے پر آمادگی کا اظہار کیا۔ ظاہر ہے یہ سب بیوقوف اور عاقبت نا اندیش اور بدخواہ تو نہیں تھے اور نہ ذاتی مفاد ان کے پیش نظر تھا اور اس سے ناواقف اور بے علم بھی نہیں تھے کہ یہ فریق مخالف کی جانب سے سیاسی چال چلی جا رہی ہے۔ آخر اتنی سیاسی سوجھ بوجھ تو وہ رکھتے ہی تھے۔

بہر حال جو کچھ ہوا جانبین سے دیانت داری سے ہوا۔ امیر معاویہ نے جو کچھ کہا وہ بھی دیانت داری سے کہا اور حضرت علیؓ نے بھی دیانت داری سے کیا۔ بہر حال کشت و خون سے کیا فائدہ تھا۔ قرآن پر فیصلہ کرنے کا مقصد یہ تھا کہ قاتلین عثمان سے قصاص لینا چاہیئے۔ اس لڑائی کے بارے میں بے شمار مبالغہ آمیز داستانیں گھڑی گئی ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ بعض شیعہ حضرات کی کارفرمائی ہو گی جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔

پانچ ارکان دین بنی الاسلام علی خمس۔ اسلام کے ارکان پانچ ہیں۔ ارکان کہو تب بھی ٹھیک ہے۔ دعائم کہو پھر بھی درست ہے۔ خصال کہدو پھر بھی وہی مطلب ہے۔ شہادۃ اور شہادۃِ دونوں طرح درست ہے۔ بدل کی صورت میں شہادۃِ ہو جائے گا۔ معنی اگر مقدر مانا جائے تو شہادۃٌ ہو جائے گا۔ ھو یا منہا یا احدھا اس طرح خبر بنا لو یا مبتدا۔ احدھا شہادۃ خبر ہو گئی۔ منہا شہادۃٌ مبتدا ہو جائیگا شہادۃ ان لا الٰہ الا اللّٰہ۔ میں ان مخففہ ہے۔ اصل میں اَنّ تھا۔ ضمیر شان یہاں محذوف ہے

معنی اس صورت میں یوں ہوگا۔ تحقیق شان یہ ہے کہ لا الٰہ الا اللہ۔ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ الٰہ یہاں معبود کے معنی میں ہے۔ وان محمدا رسول اللہ۔ اور محمد اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔ اس کا عطف اَنْ پر ہے جو پہلے مخفف ہے۔

واقام الصلوٰة اقام۔ یقیم۔ اقامۃ سے ہے۔ درست کرنے۔ سیدھا کرنے کے معنی ہیں۔ یہاں مراد ہے کہ نماز درست کرنا۔ ٹھیک طور پر پڑھنا۔ نماز کی اقامت سے مراد، اس کا صحیح وقت پہ ادا کرنا۔ خلوص اور خشوع سے ادا کرنا۔ تمام آداب نماز کو ملحوظ رکھنا۔ اسے عبادت سمجھ کر پڑھنا ہر ممکن طریقہ سے باجماعت ادا کرنے کی سعی اور کوشش کرنا وغیرہ۔

وایتاء الزکوٰة زکوٰة ادا کرنا۔ اس سے مقصود یہ ہے کہ مقررہ نصاب کے مطابق باقاعدگی سے اس حصہ کو شریعت کے مقررہ مصارف میں عبادت سمجھ کر ادا کرنا۔ اسے ٹیکس ہی تصور کرنا تھا۔

والحج حج بیت اللہ کرنا۔ حلال کمائی سے ادا کرنا۔ آداب حج کو اس طرح ادا کرنا جس طرح شریعت سے ثابت ہیں محض تجارتی نقطہ نظر یا سیر و تفریح کی غرض سے نہ کرنا اور نہ محض سیاسی غرض کے پیش نظر کرنا۔ حج کا معروف طریقہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ کے عہد سے چلا آرہا ہے۔ سنت خلیلؑ اور سنت حبیبؐ کو عبادت سمجھ کر ادا کرنا۔

وصوم رمضان رمضان مبارک کے روزے رکھنا۔ سارے ان آداب کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے جو قرآن و سنت نے بیان کئے ہیں۔

بیہقی کہتا ہے کہ سوال کرنے والا آدمی حکیم تھا۔ انہوں نے کہا الا تنفروا فقال فانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکر الحدیث۔ میں نے آنحضرتؐ سے سنا ہے آپ نے فرمایا ہے کہ جو شخص یہ کام ادا کرے۔ دخل الجنۃ۔ وہ جنت میں داخل ہوگا۔ وان جلس فی بیتہ الذی ولد فیہ۔ اگرچہ اس گھر میں بیٹھا رہے جس میں پیدا ہوا ہے (حدیث صحیح)

جہاد کی حقیقت اور مجاہدین کے درجات مجاہدین کے بارے میں فرمایا۔ ان فی الجنۃ مائۃ درجۃ اعدھا اللہ للمجاھدین فی سبیل اللہ۔ جہاد در اصل وسیلہ ہے مقصد نہیں ہے۔ جیسا کہ ابن دقیق العید نے کہا ہے مقصد اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے: وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون۔ جہاد صرف تبلیغ میں پیش آنے والی رکاوٹوں اور مزاحمتوں کو دور کرنے کے لئے ہے اور مسلمانوں کو امن و امان مہیا کرنا اور دنیائے عالم میں پائیدار امن کی بنیادیں فراہم کرنا ہے۔ ارشاد ہے وما لکم لا تقاتلون فی سبیل اللہ والمستضعفین من الرجال والنساء والولدان الآیہ۔ اس آیت میں جہاد کا اصل مقصد واشگاف الفاظ میں واضح کر دیا گیا ہے۔ اس لئے جہاد فی نفسہٖ مقصد نہیں۔ کفار اگر مسلمانوں کو عام تبلیغ کی اجازت دیں اور انہیں اپنی شریعت کے مطابق

عمل پیرا ہونے میں مزاحم نہ ہوں۔ ہر طرح کی مذہبی آزادی ہو تو پھر جہاد کرنے کی ضرورت نہیں۔ صلح بہتر ہے صلح حدیبیہ کو دیکھ لیں۔ دس سالہ صلح کے دو سال میں تبلیغ سے اتنے مسلمان ہوئے جتنے اٹھارہ انیس سال میں نہیں ہوئے تھے۔

البتہ اگر صلح کی یہ شرط ہو کہ مسلمان تبلیغ نہیں کر سکتے۔ آزادانہ اپنے مذہبی احکام پر عمل نہیں کر سکتے۔ جور و ستم کرتے رہیں تو اس وقت میں مجبوراً اور مصلحتِ وقتی کے پیش نظر صلح کر سکتا ہے۔ یعنی جب مسلمانوں کی طاقت کمزور ہو۔ جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کے موقع پر بعض شرائط قبول کر لی تھیں۔ ان میں سے ایک یہ بھی تھی کہ اگر مکہ سے کوئی مسلمان ہو کر مدینہ آئے تو اُسے واپس کرنا ہوگا۔ اور اگر مسلمان کافر ہو کر ہمارے پاس آئے تو ہم اُسے واپس نہیں کریں گے آپ نے فرمایا ٹھیک ہے۔

جب دونوں طرف پلّہ مساوی ہو۔ طاقت کا توازن برابر ہو تو اس وقت ایسا نہیں ہو سکتا۔ جہاد ہر صورت وسیلہ ہے مقصد نہیں۔ ہر مسلمان کے ذہن میں یہ چیز رہنی چاہیئے کہ جب کبھی موقع آئے تو جہاد میں بخوشی حصہ لے گا۔ جہاد فرض کفایہ ہے۔ کسی وقت فرض عین ہو جاتا ہے اس صورت میں سارے مسلمانوں پر جہاد کے لئے نکلنا ضروری اور لازمی ہو جاتا ہے۔ حدیث میں مذکور پانچ چیزیں اللہ کے حقوق اور فرض عین ہیں ان کے علاوہ جو ہیں وہ یا تو حقوق العباد ہیں یا اگر کوئی اللہ کا حق ہے تو وہ فرض کفایہ ہے۔

باب امور الایمان اس باب سے امام بخاری کا مطلب ہے کہ صرف پانچ چیزیں ہی ایمان کے امور نہیں بلکہ اور چیزیں بھی ایمان میں داخل ہیں۔ ان زائد میں اور پانچ میں فرق تو ہے یہ پانچ تو ارکانِ اسلام ہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ اگر کوئی ان کو ادا نہیں کرتا تو وہ مسلمان نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ حقوق اللہ بھی ہیں اور فرض عین بھی ہیں۔ جب تک انسان انہیں ادا نہیں کرتا اس وقت تک بری الذمہ نہیں ہو سکتا۔

بخلاف ان دوسرے امور کے وہ اس قسم کے نہیں ہیں ان کے بارے میں اہلسنت کا اتفاق ہے کہ اگر ان میں سے کسی کا ترک ہو جائے تو وہ اس صورت میں بھی مسلمان ہی رہتا ہے بشرطیکہ طبیعت میں اباء نہ ہو۔ اباء تو کسی چیز میں بھی آ جائے وہ انسان کافر ہو جاتا ہے۔

امور ایمان کا یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ ایمان کے اجزاء ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امور جو ایمان کے ساتھ متعلق ہیں کیونکہ امام بخاری مرکب ایمان کا قائل ہے۔ اس لئے یہاں ایمان کے اجزاء ہی مراد ہیں احتمال دونوں کا ہو سکتا ہے مگر بخاری کی عبارت میں احتمال نہیں۔ بخاری کے نزدیک تو ساری چیزوں کے مجموعہ کا نام ایمان ہے۔ ایمان کا اطلاق دراصل دو چیزوں پر ہوتا ہے۔ ایک تو انسان کے فعل پر ہوتا ہے اور ایک مامور بہ پر ہوتا ہے۔ مامور بہ کا اطلاق امام بخاریؒ کے نزدیک ایمان، دین، اسلام۔ سب چیزوں پر ہوتا ہے۔ جب سب چیزیں ہی ایمان ہیں تو ان سب کا کرنا انسان پر فرض ہے۔ جب

ایمان لانا فرض ہے تو مطلب یہ ہوا کہ سب کام کرو۔ خواہ ان کا تعلق دل سے ہو یا زبان سے یا کسی اور چیز سے۔ اس طرح انہوں نے ایمان کو آسان کر دیا ہے۔ آگے چل کر کہہ دیں گے کہ آدمی ان کے ارتکاب سے کافر نہیں ہوتا۔ امام بخاری زیادہ مرجئہ کا رد کر رہے ہیں اور معتزلہ کا بھی رد کرتے ہیں۔ کیونکہ مرجئہ کے نزدیک ایمان کے ساتھ معصیت کوئی ضرر نہیں کرتی۔ یہ نہایت نقصان دہ چیز ہے۔ بخلاف معتزلہ کے قول کے ان کا نقصان اتنا نہیں۔ بے شک یہ کہہ دے کہ ایمان کے اجزاء ہیں ان کے بغیر ایماندار نہیں ہوتا۔ عمل کے لئے مفید چیز ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ عمل میں معتزلی ہونا چاہیئے۔ معتزلہ کی طرح عمل کو جزو ایمان سمجھے کہ اگر عمل نہ کیا تو ایمان سے خارج ہو جائے گا۔ آخرت میں بھی اس کا کیا نقصان ہے سارے عمل کرکے جائے گا تو فائدہ ہی رہے گا۔

امور ایمان کو جمع کرنے والی آیات

اس باب میں دو آیتیں منتخب کی ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کی بڑی لمبی آیتیں جو ہیں امور ایمان کو جمع کرنے کے لئے وہ یہ آیات ہیں۔ پہلی آیت یہ ہے کہ یہ کوئی نیکی نہیں ہے کہ انسان مشرق یا مغرب کی طرف منہ کرے۔ قبلے کا مسئلہ توحید کی طرح اصولی مسئلہ نہیں ہے۔ توحید تو حقیقت ہے۔ قبلے کا مسئلہ صرف اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل ہے خواہ قبلہ بیت اللہ ہو یا بیت المقدس۔ اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل ہونی چاہیئے۔ مشرق یا مغرب کی طرف منہ کرنا کوئی ایسی اصولی حقیقت نہیں یہ تو اتحاد اور یگانگت کے لئے ہے۔ اسی لئے اللہ تعالےٰ نے بھی بتایا ہے۔ لیس البران تولوا وجوھکم قبل المشرق والمغرب ولکن البر من اٰمن باللہ یعنی ولکن البر برمن اٰمن باللہ۔ اللہ پر ایمان لائے۔ آخرت پر ایمان لائے۔ فرشتوں پر ایمان لائے، کتابوں اور انبیاء پر ایمان لائے۔

اس کے بعد پھر مال کا صرف کرنا ذکر کیا۔ واٰتی المال علیٰ حبہ۔ جو مال اس کو محبوب ہے یا اللہ تعالیٰ کی محبت میں وہ مال خرچ کرے۔ ذوی القربیٰ والیتمیٰ والمساکین وابن السبیل۔ رشتہ داروں کو دے۔ یتیموں اور مسکینوں کو دے۔ مسافروں کو دے۔ والسائلین وفی الرقاب۔ سائلین اور غلاموں کے آزاد کرانے میں دے۔ واقام الصلوٰۃ پھر فرمایا واٰتی الزکوٰۃ والموفون بعھدھم اذا عاھدوا والصابرین فی الباساء والضراء وحین الباس۔ اولٰئک الذین صدقوا و اولٰئک ھم المتقون۔ یہ لوگ صحیح طور پر سچے ہیں اور یہی متقی لوگ ہیں۔ آگے قد افلح کہہ دیا ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ آیت متقون کی تفسیر ہے کیونکہ درمیان میں "واو" نہیں لائے۔ بعض کہتے ہیں نہیں بلکہ اس آیت میں بھی چند چیزوں کا ذکر ہے۔ اصل میں بخاری اشارہ کرنا چاہتے ہیں ان دو آیتوں میں یا اس قسم کی دوسری آیات میں ان امور کا پتہ لگایا جا سکتا ہے۔

ابن حبان کہتا ہے میں نے قرآن مجید کی ان تمام آیات کو تتبع کے بعد جمع کیا ہے جن میں

ان چیزوں کا ذکر ہے۔ حدیث میں ستر یا جتنی کا ذکر آیا ہے ستۃ وسبعون وغیرہ ابھی تک وہ گنتی پوری نہیں ہوئی۔ حدیث اور قرآن دونوں کو جمع کر دیا۔ پھر ساری کی ساری جمع ہوگئیں۔ اس طرح گویا ۷۹ بنائیں۔ ستر کے اوپر بضع کا لفظ آتا ہے۔ بضع کم از کم تین اور زیادہ سے زیادہ نو تک بولا جاتا ہے۔ ایک حدیث میں بضع وسبعون آیا ہے اور ایک میں بضع وستون۔ بخاری نے بضع وستون کو ترجیح دی ہے۔ اس واسطے کہ یہ اقل ہے اور اقل متیقن ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ ثقہ کی زیادتی ہے۔ اس لئے اسے بھی منظور کر لینا چاہیئے۔ بعض کہتے ہیں ثقہ کی زیادتی نہیں بلکہ اختلافِ روایات ہے۔ ثقہ کی زیادتی تو یہ ہوتی ہے کہ حدیث پہ کوئی اور لفظ بڑھایا جائے۔ جب لفظ میں اختلاف ہوجائے کہ بضع وستون ہے یا بضع وسبعون ہے یہ تو اختلافِ روایات ہے۔ ان میں ترجیح ہونی چاہیئے۔ اس واسطے بخاری نے جو اقل والی بات کہی ہے وہ زیادہ متیقن ہے۔

اگلی حدیث عبداللہ بن محمد امام بخاری کے استاد ہیں۔ مسندی بھی ان کو کہتے ہیں۔ یمان جعفی کی اولاد میں سے ہیں۔ جن کے ہاتھ پہ امام بخاری کے دادا اعلیٰ مسلمان ہوئے اس لئے انہیں جعفی کہتے ہیں۔ عبداللہ بن محمد ان کی اولاد سے ہیں۔ ان کو مسندی اس لئے کہتے ہیں کہ اُن کی زیادہ تر توجہ مسند روایات کی طرف رہی ہے۔ ابوعامر العقدی۔ ان کے متعلق حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ یہ امام بخاری کے استاد کے استاد ہیں۔ اس کے شاگردوں کا اتفاق ہے کہ یہ بضع وستون ہی کہتے ہیں۔ مگر مسلم میں ایک روایت ابوعامر عقدی سے نقل کی ہے جس میں بضع وسبعون بیان کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ حافظ سے یہاں غلطی ہوگئی ہے۔ اس لئے یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی۔

حافظ نے یہاں ابوعامر عقدی کے متعلق لکھا ہے کہ اس کے تمام شاگرد متفقہ روایت کرتے ہیں کہ اس روایت میں بضع وستون ہی آتا ہے اور یہ کہا ہے کہ لم تختلف الطرق عن ابی عامر شیخ شیخ المؤلف فی ذالک۔ یعنی اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ سبھی بضع وستون روایت کرتے ہیں۔ وتابعہ یحیی الحمانی۔ یحیی حمانی نے سلیمان بن بلال سے ابوعامر کی متابعت کی ہے اور ابوعوانہ کی بشر بن عمرو سے بواسطہ سلیمان جو روایت ہے اس میں شک ہے۔ بضع وستون او بضع وسبعون۔ بشر بن عمرو سلیمان کے شاگرد ہیں۔ مسلم کی روایت میں سہیل کے طریق میں بھی تردد ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجر نے مسلم کی روایت دیکھی نہیں ہوگی۔ حافظ اتنے بڑے اور اونچے درجہ کے عالم و فاضل اور حافظِ حدیث تھے۔ پھر بھی ان سے غلطی ہوگئی۔ انسان جو تھے۔ انسان سے غلطی ہو جاتی ہے۔

حیا بھی ایمان کا حصّہ ہے والحیاء شعبۃ من الایمان۔ مسلم کی دوسری حدیث میں اعلاھا قول: لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ ادنٰہا اماطۃ الاذی عن الطریق والحیاء شعبۃ من الایمان۔ حافظ نے بڑی کاوش کی ہے اور کہا ہے کہ چوبیس ۲۴ کا تعلق دل سے ہے۔ سات کا زبان سے اور

اڑتیس کا باقی اعضا سے۔ ان میں سے بعض فرض عین ہیں۔ وہ تقریباً پندرہ ہیں اور جن کا تعلق اتباع سے ہے وہ چھ ہیں اور بعض کا تعلق عوام کے ساتھ ہے ان کی تعداد سترہ ہے۔ امام بیہقی نے اپنی شعب الایمان میں کافی محنت کی ہے۔ بہرحال لوگوں نے ان کو جمع کرنے کے مختلف طریقے اختیار کئے ہیں۔ حافظ ابن حجر نے تو آسان طریقہ بیان کیا ہے اور صاف کہہ دیا ہے کہ:

چوبیس کا تعلق دل سے ہے۔ ان میں سے ایک ایمان باللہ ہے۔ ایمان میں اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات اور اس کی توحید اور یہ کہ وہ لیس کمثلہ شیئ ہے اور باقی سب چیزوں کے حادث ہونے پر علم الٰہی وغیرہ پر ایمان شامل ہے۔ اس کے بعد علم بالملائکۃ۔ علم بالکتب، ایمان بالرسل، ایمان بالقدر۔ ایمان بالیوم الآخر۔ اس میں قبر کا برزخی عذاب۔ حشر و نشر کا۔ میزان۔ پل صراط۔ جنت و دوزخ اس طرح سب چیزیں آ جاتی ہیں۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ پر ایمان کے بعد اس کے ساتھ محبت الحب فی اللہ والبغض فی اللہ پھر نبی کے ساتھ ایمان اور آپ کے ساتھ خالص محبت، اعتقادِ تعظیم، درود وغیرہ۔ پھر اخلاص، ترک ریا و نفاق وغیرہ۔ پھر توبہ، خوف، رجا، شکر، وفا، صبر، رضا بالقضا، توکل، رحمت، تواضع وغیرہ یہ وجودی[1] چیزیں ہیں۔ باقی پانچ چیزیں۔ ترک کبر، ترک عجب، ترک حسد، ترک حقد، ترک غضب وغیرہ ترکی چیزیں ہیں۔ گویا یہ چوبیس ہو گئیں ان کا تعلق دل کے ساتھ ہے۔

امورِ ایمان کی مختلف قسمیں

اسی طرح ایمان کے ساتھ تلفظ کلمۃ التوحید یا تلاوتِ قرآن، علم کا سیکھنا سکھانا ذکر دعا استغفار وغیرہ کا تعلق زبان سے ہے۔ جو باقی اعضا سے تعلق رکھتی ہیں انکی تین قسمیں ہیں۔ بعض ایسی ہیں جو انسان پر فرض عین ہے۔ جیسا کہ طہارت ہے حساً اور حکماً وضو، غسل وغیرہ اجتناب نجاسات۔ پھر ستر عورت، اس کے بعد پھر نماز فرضی ہو یا نفلی، زکوٰۃ، صدقہ خیرات فرضی ہو یا نفلی، پھر جود، سخاوت، فک رقاب۔ اسی طرح روزہ فرضی، نفلی۔ اسی طرح حج، عمرہ، طواف، اعتکاف، التماس لیلۃ القدر اور ہجرت اس میں فرار بالدین بھی آ گیا۔ کفارہ، نذر وغیرہ، ایفاء نذر۔ یہ عینی[2] چیزیں ہیں جن کا دوسروں سے کوئی تعلق نہیں مثلاً افراد خانہ سے تعلق تعفف بالنکاح۔ حقوق اہل و عیال۔ برّ والدین۔ تربیت اولاد۔ غلاموں کے حقوق۔ طاعۃ السادات۔ رفق بالعبید اور صلہ رحمی ان کا تعلق اتباع سے ہے۔ وہ چیزیں جن کا عوام سے تعلق ہے۔ اقامۃ الامارۃ بالعدل۔ یعنی امارت کا عدل کے ساتھ قائم کرنا، متابعۃ الجماعۃ، طاعۃ اولی الامر۔ اسی طرح معاونت علی البر۔ امر بالمعروف و نہی عن المنکر، اصلاح بین الناس، قتال خوارج بغاۃ بھی اس میں آ جاتا ہے۔ ادا امانت اس میں خمس

[1] وجودی سے مراد کرنے کی چیزیں اور ترکی سے مراد ترک کرنے چھوڑنے کی چیزیں۔
[2] عینی سے مطلب یہ ہے جن کا دوسروں سے تعلق نہیں۔

بھی آ گیا۔ قرض مع الوفاء۔ اسی طرح ہمسایوں کے حقوق، مہمان کے حقوق، سلام کا جواب تشمیت عاطس کف اذی۔ اماطة الاذیٰ عن الطریق۔ اس طرح ستّرہ کا ذکر کیا جن کا تعلق عوام سے ہے۔ یہ ساری ذہن نشین کرنی چاہئیں۔ کرمانی نے ان کی تفہیم کی کئی صورتیں بیان کی ہیں۔

پہلے میرے ذہن میں یہ چیز آئی کہ جو احکام بیان کئے گئے ہیں۔ ان کو جمع کرے اور پھر دیکھا جائے جس جماعت میں یہ پائی جاتیں ہیں وہ حق پر ہے۔ شخصی طور پر جو ان میں سے کسی سے الگ رہے یہ کہ نماز نہیں پڑھتا، کوئی روزہ نہیں رکھتا، کوئی حج نہیں کرتا، کوئی زکوٰۃ نہیں دیتا۔ ایسے لوگ دوسرے فرقے میں داخل ہو جائیں گے۔ حدیث میں آتا ہے کہ اُمت میں تہتر فرقے ہو جائیں گے ایک فرقہ ناجی ہو گا۔ جو یہ سارے کام کرے گا قد افلح من تزکیٰ وذکر اسم ربہ فصلّٰی۔ مفلحون۔ وغیرہ۔ قرآن میں بہت جگہ آتا ہے۔ حدیث میں آتا ہے۔ ضرب اللہ مثلا صراطاً مستقیماً فی جنبیہ سوران فیہما ابواب مفتحة وعلی الابواب ستور مرخاة وعلی رأس الصراط داع۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ صراط مستقیم کو اللہ تعالیٰ نے بطور مثال کے بیان فرمایا ہے اس کے دو طرف ابواب ہیں۔ ان میں دروازے ہیں ان پر پردے پڑے ہوئے ہیں۔ جب کوئی پردے کو اٹھانے کی کوشش کرتا ہے تو اس کے دل سے آواز آتی ہے لا تفتحہ ان تفتحہ تلجہ ایک سرے پر کھڑا داعی بلا رہا ہے ادھر آؤ۔ مطلب یہ ہے کہ جو دروازے میں جائے گا۔ یہ دروازہ محرمات کا بتایا گیا ہے وہ صراطِ مستقیم سے ہٹ جائے گا۔ داعی الی الصراط قرآن مجید ہے جو وہ دعوت دے رہا ہے اس پر چلنے سے ہی صراطِ مستقیم پر رہے گا۔ قرآن جس طرف بلا رہا ہے وہ سیدھا راستہ ہے باقی راستے گمراہی اور ضلالت وکجروی کے ہیں۔ وان ھذا صراطی مستقیما فاتبعوہ ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیلہ۔

پہلے یہ خیال آیا تھا بعد میں پتہ چلا کہ عام علماء کہتے ہیں کہ اس کا تعلق اعتقاد کے ساتھ ہے عمل کے ساتھ تعلق نہیں۔ عقیدے میں اہلسنت کا جو اختلاف بیان کرتے ہیں۔ وہ صحابہ، تابعین، تبع تابعین تک متفقہ چلا آ رہا ہے۔ اس کی مخالفت کرنے والے جہمیہ، قدریہ وغیرہ ہیں۔

شاطبیؒ کا موقف

شاطبی نے الاعتصام میں اس احتمال کا ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد پھر اس نے کہا ہے کہ نہیں اس کا تعلق عقیدے کے ساتھ ہے۔ عقیدہ بھی دراصل ان چیزوں میں آ ہی جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کی صورت میں بھی جہمیہ کا اختلاف ہے۔

صحابہ کرام نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ان شاخوں کے بارے میں سوال اسلئے نہیں کیا تھا کہ انہیں ان سب شاخوں کا علم تھا کہ اسلام کی جتنی بھی مامور بہ چیزیں ہیں سب ایمان کی شاخیں ہیں۔ یہ بزرگ ہستیاں شب و روز قرآن مجید کو پورے شغف قلبی اور طلب صادق کے ساتھ پڑھتے اور سمجھتے تھے اور ان پر حتی المقدور عمل پیرا ہونے کی کوشش کرتے تھے۔ انہیں ان امور میں کسی قسم کا اشتباہ نہیں ہو سکتا تھا۔ پھر قرآن اور

اس کی معنوی اور عملی تفسیر و تشریح خود حضور گرامی کی زبان مبارک سے سنتے تھے اور آپ کا عملی نمونہ آنکھوں کے سامنے رکھتے تھے۔

ہماری حالت ان سے کئی وجوہ سے مختلف ہے پہلا تو یہ کہ ہم قرآن مجید کو پڑھتے ہی نہیں جس طرح اس کے پڑھنے کا حق ہے۔ اگر پڑھتے ہیں تو عربی زبان سے ناواقفیت کی بناء پر اسے سمجھتے نہیں۔ اگر قدرے سمجھتے ہیں تو اسے اپنی روزمرہ کی عملی زندگی میں اپناتے نہیں۔ اگر خود تھوڑا بہت عمل کرتے ہیں تو اسے اپنی نجی زندگی اور پرائیویٹ معاملات تک محدود تصور کرتے ہیں۔ دوسروں تک اسے اپنے اوپر قرآنی حق سمجھ کر پہنچاتے نہیں اس دور میں عوام تو تقریباً معرفت قرآن اور فہم قرآن سے بالکل عاری ہیں۔ عملی کوتاہی کا تو بیان ہی کیا کرنا ہے۔ نہ ہم حقوق اللہ سے اچھی طرح واقف ہیں اور نہ صحیح طور پر حقوق العباد سے۔ نہ ارکان اسلام سے ہمیں حقیقی علم ہے اس لئے ہمیں یہ چیزیں مشکل معلوم ہوتی ہیں ورنہ صحابہ کرام حقوق اللہ سے بھی واقف تھے حقوق العباد سے روشناسی تھی اور انکی عملی زندگی بھی ان کے عین مطابق تھی۔

امور ایمان کی مزید تفصیل

باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ ۔ بابٌ پڑھو یا بابُ پڑھو۔ روایات میں تو بابٌ ہی ہے۔ دونوں صورتوں میں المسلم ہی پڑھا جائے گا۔ یہ جملہ ہے اور جملہ مبنی ہوتا ہے۔ بابُ کی صورت میں بھی سارا جملہ مضاف الیہ ہوگا (المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ) پہلے ارکان بیان کئے پھر یہ بتایا کہ ارکان کے علاوہ اور بھی امور ہیں۔ اب ان امور ایمان کی تفصیلات بیان کرنا چاہتے ہیں۔ بخاری کی شرط پر جو پورے ہیں ان میں سے پہلے سلبی صفات کو مقدم رکھا ہے۔ سلبی صفات چونکہ عدمی ہیں اور عدم وجود سے پہلے ہوتا ہے ان کی اہمیت کے پیش نظر ان کو مقدم کیا ہے۔

المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ ۔ عام طور پر جو مرتکب کبیرہ کو مسلمان سمجھتے ہیں۔ وہ تو یہی معنی کرتے ہیں کہ کامل مسلمان۔ افضل المسلمین، وہی شخص ہے جو واجب ایمان کے اجزاء قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں مسلمان ہی وہ ہوتا ہے جس میں یہ ہوں کیونکہ ایذاء کا ترک کرنا فرض ہے۔

المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ ۔ مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان سالم رہیں۔ یعنی ہاتھ اور زبان سے اذیت نہ پہنچائے اور لوگ امن وسلامتی سے رہیں۔ حدیث متذکرہ بالا میں کلامہ کا لفظ نہیں بولا بلکہ لسانہ کا لفظ بولا ہے۔ اس واسطے لسانہ کا لفظ استعمال کیا ہے کہ جس طرح زبان کے ساتھ کلام کر کے اذیت اور تکلیف پہنچائی جا سکتی ہے اس طرح زبان باہر نکال کر چڑھا کر بھی تکلیف دی جا سکتی ہے۔ اس لئے کلام کی بجائے لسان کا لفظ بولا ہے۔ لسان کلام کی بہ نسبت عام ہے۔ لسان کو مقدم کیا ہے اس واسطے اس کی اہمیت بڑی ہے۔ زبان سے کلام کرنا، نطق اور گویائی انسان کے امتیازات اور خصوصیات سے ہے۔ خلق الانسان علمہ البیان دوسرے

حیوانات میں یہ چیز نہیں ہوتی۔ اسی واسطے حدیث میں زبان درستگی پر بڑی تاکید آئی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں جو زبان اور شرمگاہ کی مجھے ضمانت دے میں اسے جنت کی ضمانت دیتا ہوں۔ ایک اور صحیح حدیث میں آتا ہے کہ جب صبح ہوتی ہے تو جسم کے سارے دیگر اعضاء زبان کے روبرو منت سماجت کرتے ہیں کہ تم ٹھیک رہنا۔ اگر تم ٹھیک نہ رہو گی تو ساری تکلیف اور اذیت ہمیں اٹھانی پڑے گی، جوتے کھانے پڑیں گے۔ زبان پر تو کوئی نہیں مارتا۔ باقی اعضاء کی گوشمالی ہوتی ہے۔ اس طرح زبان ہی کی وجہ سے اعضاء جسمانی کو تکلیف برداشت کرنا پڑتی ہے۔ سزا سر کو ملتی ہے یا کوڑے پیٹھ پر برستے ہیں دیدہ۔ اور ہاتھ سے۔ یہاں ہاتھ عرف کے اعتبار سے بولا گیا ہے۔ مثلاً عام طور پر کہتے ہیں کہ فلاں شخص کے ہاتھ سے مجھے سخت اذیت اور تکلیف پہنچی ہے۔ ہاتھ سے تکلیف پہنچنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہاتھ سے ہی تکلیف پہنچے۔ لات مارے، مکہ مارے یا اور کسی طرح تکلیف پہنچے تو مراد اس سے یہی ہوتا ہے کہ فلاں کے ہاتھ سے تکلیف پہنچی ہے۔ اس طرح ہاتھ زبان سے بھی عام ہو گیا۔ کیونکہ ہاتھ سے لکھا جاتا ہے جو آئندہ زمانے تک محفوظ رہتا ہے۔ لکھنا پڑھنا ویسے انسان کی فطرت تو نہیں۔ مشہور مقولہ ہے: جراحات السنان لها التیام - ولا یلتام ماجرح اللسان۔ شمشیر و سنان کے زخم مندمل ہو جاتے ہیں مگر زبان کے زخم ناقابل اندمال ہوتے ہیں۔ بہرحال تکلیف خواہ زبان سے یا لات سے کسی نے پہنچائی ہو۔ کہتے یہی ہیں کہ فلاں کے ہاتھ سے مجھے سخت اذیت پہنچی ہے۔ لسان چونکہ انسان کی خصوصیت ہے اس لئے اس کی اہمیت ہے۔

اس کا مطلب یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ جس کی زبان اور ہاتھ سے کوئی سالم رہے وہ پکا مسلمان ہو جاتا ہے۔ مسلمان تو تبھی ہوتا ہے جب کہ مسلمانوں کے دوسرے اوصاف اور خصائل بھی ہوں۔ خصائل اور ارکان کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ اب یہ اس کی ایک قسم کی علامت بتائی جا رہی ہے۔ یعنی ایسے انسان جن میں امور ایمان یا ارکان پائے جاتے ہوں۔ ان کی یہ علامت ہے کہ ان کے ہاتھ اور زبان سے اپنے ہم جنسوں کو تکلیف نہیں پہنچتی بلکہ امن و آشتی اور سلامتی و سکون میسر آتا ہے۔ یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ دوسرے کام کوئی نہ کرے اور صرف یہ دو چیزیں اس میں ہوں تو وہ کامل مسلمان بن جاتا ہے یہ تو صرف بطور علامت اور نشانی ذکر کیا ہے۔

اگلی حدیث آدم ابن ایاس۔ یہ اصل میں خراسانی تھے۔ اس کے بعد کوفے بسرے اور حجاز بھی گئے۔ شام میں ابن حجر عسقلانی کے شہر عسقلان جا کر مقیم ہو گئے اور وہیں وفات پائی۔ یہ امام بخاری کے ان اساتذہ میں سے ہیں جن کی بعض ضعیف تابعین سے ملاقات ہوئی۔ قال حدثنا شعبة: شعبة مشہور و معروف آدمی ہیں۔ امیر المومنین فی الحدیث عن عبداللہ ابن ابی السفر عن اسماعیل۔ اسماعیل فتح سے پڑھا جائے گا۔ اسماعیل آگے شعبی سے روایت کرتے ہیں۔ یہ بھی مشہور و معروف آدمی ہیں۔ کبار تابعین میں

ان کا شمار ہوتا ہے۔

ایک مرتبہ عبدالملک نے کسی سے پوچھا کہ بہت بڑا عالم کون ہے۔ لوگوں نے کہا شعبی۔ عبدالملک نے کہا کہ اچھا انہیں بلاؤ۔ شعبی کو عبدالملک کے پاس آنے کی دعوت پہنچا دی گئی۔ وہ ملاقات کے لئے چل کھڑے ہوئے۔ سفر کی صعوبتیں اور اذیتیں سہتے ہوئے جب عبدالملک کے پاس پہنچے تو عبدالملک نے پوچھا کوئی تکلیف تو نہیں پہنچی۔ شعبی نے کہا ایک جگہ ذرا گڑ بڑ ہو گئی تھی۔ عبدالملک نے پوچھا وہ کیا تھی۔ شعبی نے سفری پیش آمدہ واقعہ اس طرح سنایا کہ ایک جگہ ایک واعظ لوگوں کو وعظ کر رہے تھے۔ کہہ رہے تھے کہ دو قرن ہوں گے ان میں پھونکا جائے گا۔ میں نے کہا قرن تو ایک ہی ہے نفخے دو ہوں گے۔ اتنی بات پر واعظ صاحب غیظ و غضب اور طیش میں آگئے اور سامعین سے کہا پکڑو۔ اسے یہ کون بے ایمان ہے۔ اس کے کہنے پر لوگ مجھ پر پل پڑے۔ پکڑ کر خوب زدو کوب کیا اور ساتھ ہی یہ کہتے تھے کہ تم دو نہیں مانتے۔ شعبی کہتے ہیں، میں نے کہا بیس بھی کہتے ہو تو مان لیتا ہوں۔ اس واقعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانے میں بھی واعظ ایسی بے تکی اور بے سر و پا باتیں کرتے تھے اور لوگوں کو اپنا گرویدہ کر لیتے تھے پھر واعظین سادہ لوح عوام سے اپنی من مانی باتیں کرواتے تھے۔

عبداللہ بن عمرو: یہ بھی جانے پہچانے اور مشہور و معروف آدمی ہیں۔ عبداللہ بن عمرو سے سات سو احادیث مروی ہیں۔ انہوں نے احادیث کا ایک صادقہ نامی مجموعہ بھی لکھا ہوا تھا۔ یہ کہتے ہیں کہ آنحضورؐ نے فرمایا المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده۔ اس میں اشتقاق کا بھی کچھ لحاظ رکھا گیا ہے۔ مسلم کا اشتقاق بھی سلامت سے ہے۔ اس کا اشتقاق بتا رہا ہے کہ اس سے سلامتی ہونی چاہیے۔ تکلیف نہ پہنچے۔

آگے والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه۔ مہاجر حقیقتاً وہ ہے جو منہیات کو چھوڑ دے۔ مطلب یہ ہے کہ جو لوگ ترکِ وطن کر کے آئیں۔ وہ اسی پر اکتفاء نہ کر بیٹھیں کہ بس وطن چھوڑ دیا ہے اور اب کیا ضرورت ہے بلکہ انہیں اصل ان چیزوں کو چھوڑ دینا چاہیے جن کے چھوڑنے کی ہدایات کی گئی ہیں اور جو اللہ تعالیٰ نے منع فرما دی ہیں۔ ان ممنوعات اور منہیات کو ترک کرو گے تو صحیح مہاجر ہو گے۔ یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ اہل مدینہ جنہیں ہجرت اور ترکِ وطن کی نوبت نہیں آئی انہیں بتایا جا رہا ہے کہ وہ منہیات سے رک جائیں تو وہ بھی مہاجر ہی ہیں۔ یعنی ابھی تک یہ ہجرت باقی ہے۔ اگرچہ پہلی ہجرت دارالکفر سے دارالاسلام کی طرف ختم ہو چکی ہے۔

والمهاجر۔ بھی دراصل ہجرت سے ہے۔ اس میں بھی اشتقاق کا لحاظ رکھا گیا ہے جیسا کہ دوسری روایت میں آتا ہے۔ المؤمن من امنه الناس على دماءهم واموالهم۔ مومن وہ ہے جس سے لوگ امن میں رہیں ان کے خون اور اموال محفوظ رہیں۔

اگلی حدیث قال ابو عبدالله۔ یہ دوسری تعلیق بیان کی ہے۔ بعض کہتے ہیں ابو معاویہ کے ساتھ ان کی ملاقات نہیں ہے اس لئے کسی واسطے سے ہی روایت کی ہو گی۔ یہ تعلیق اس واسطے ذکر کر رہے ہیں کہ

شعبی کے بعد عن عبداللہ آیا ہے ایسا نہ ہو کہ کوئی سمجھے کہ شعبی نے عبداللہ سے روایت نہیں سنی۔ واسطہ ہوگا کیونکہ بعض روایات میں عبداللہ اور شعبی کے درمیان واسطہ بھی آتا ہے۔ بخاری اسی واسطے اس تعلیق کے لفظ ذکر کر رہے ہیں۔ کہ شعبی نے خود بلا واسطہ بھی سنا ہے۔ جس روایت میں واسطہ آیا ہے ہو سکتا ہے کہ پہلے بالواسطہ روایت سنی ہو اور بعد میں بلا واسطہ سن لی ہو۔ اس حدیث میں عامر جو آیا ہے اسی کو شعبی کہتے ہیں۔ شعب قبیلے کی طرف ان کی نسبت کی وجہ سے شعبی مشہور ہوئے۔ یہاں ان کا اصل نام عامر بیان کر دیا ہے۔ یہ تعلیق صرف اس لئے بیان کر دی ہے تاکہ ابہام اور اشتباہ دور ہو جائے کہ شعبی اور عبداللہ کے درمیان واسطے ہیں اور شائد یہ روایت منقطع نہ ہو اس اشتباہ انقطاع کو رفع کرنے کے لئے یہ سماع ذکر کر دیا ہے۔ سمعت عبد الله عن النبی صلی الله علیه وسلم۔ اس روایت میں عبداللہ ہے اس سے مراد عبداللہ بن عمرو ہی ہیں۔

قاعدہ تو یہی ہے اگر مجرد عبداللہ ذکر ہو تو اس سے عبداللہ بن مسعود مراد ہوتے ہیں مگر قرائن کی بنا پر دوسرا عبداللہ بھی لیا جا سکتا ہے۔ دوسری روایت قرینہ ہے ـــــ آگے دوسری روایت قال عبد الاعلیٰ عن داؤد عن عامر عن عبد الله ـــ قال عبد الاعلیٰ بھی معلق ہی ہے کیونکہ بخاری کی عبدالاعلیٰ سے ملاقات نہیں ہے۔ یہاں عن داود عن عامر بن عبد الله۔ عبداللہ سے مراد عبداللہ بن عمرو ہی ہیں۔ دوسرا عبداللہ مراد نہیں ہے۔ اگرچہ مجرد عبداللہ ہی ہے۔ پہلی تعلیق کا فائدہ یہ ہوا کہ اس سے سماع ثابت ہو گیا۔ دوسری تعلیق سے فائدہ یہ ہوا کہ معلوم ہو گیا کہ عبداللہ سے مراد عبداللہ بن عمرو ہیں۔

ایک جگہ عبداللہ اور شعبی کے درمیان واسطہ بھی آیا ہے وہاں سے وہم پڑتا تھا کہ شاید انقطاع نہ ہو۔ لعل الشعبی، بلغہ ذالك عن عبد الله ثم لقیهٗ وسمع من فیه

باب ای الاسلام افضل اس سے پہلے ایک سلبی خصلت کا ذکر کیا ہے۔ اب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس قسم کا آدمی دوسروں سے افضل ہوتا ہے۔ گویا اس کی افضلیت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ وہاں خصائل کا ذکر تھا اب یہاں اس کا ذکر ہے۔ کہ جو ان خصائل سے موصوف ہو وہ کیسا آدمی ہے باب تو ای الاسلام افضل ہی باندھا ہے۔ حافظ کہتا ہے کہ یہاں دراصل عبارت ای ذوی الاسلام ہو گی۔ یعنی مسلمانوں میں افضل کون ہے جواب بھی آگے مسلمان کے ساتھ دیا گیا ہے۔ من سلم المسلمون من لسانه ویده۔ یا پھر وہاں مقدر نکالا جائے یعنی خصلته من سلم المسلمون من لسانه ویده۔ ای الاسلام۔ ای خصال الاسلام۔ یا ای اجزاء الاسلام کیونکہ ایّ کا لفظ ذی اجزاء کی طرف مضاف ہوتا ہے اس سے اسلام کے اجزاء کا پتہ چلتا ہے۔ یا خصال کا لفظ نکالو۔ اس کے تحت بہت سی چیزیں ہونی چاہئیں یا ذوی کا لفظ نکال لو۔ ذوی کا لفظ نکالنے کی صورت میں آگے پھر مقدر نکالنے کی ضرورت نہیں ہو گی۔ اگر خصال کا لفظ نکالا جائے تو پھر آگے خصلة کا لفظ نکالنا پڑے گا۔ یعنی خصلة من سلم المسلمون۔ وہ خصلت کون سی ہے۔ سلامتی کی خصلت ہے۔ یہ درمیان میں باب باندھا ہے

چونکہ صفت بیان ہو چکی ہے۔ اس صفت کے ساتھ جو موصوف ہے اس کی صفت بیان کرنے کے لئے آیا ہے۔ یہ گویا تبعاً ایک باب ذکر کر دیا ہے۔

اگلی حدیث یحییٰ بن سعید قرشی۔ یحییٰ دو ہیں۔ ایک یحییٰ بن سعید قطان ہے اس سے پہلے ایک یحییٰ بن سعید انصاری گزرا ہے۔ قال حدثنا ابو بردۃ ابن عبد اللہ۔ ابن ابی بردۃ عن ابی بردۃ عن ابی موسیٰ قال یا رسول اللہ ای الاسلام افضل قال من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ۔

باب اطعام الاطعام من الاسلام پہلے سلبی خصلت تھی اور اب وجودی خصلت کا ذکر ہے یعنی اطعام الطعام من الاسلام۔ اس طرف بھی اشارہ کرتے ہیں کہ ان خصلتوں کا دین اسلام کے ساتھ مختص ہونا ضروری نہیں۔ کھانا کھلانا صرف مسلمان کا کام تو نہیں دوسرے لوگ بھی کھلاتے ہیں۔ لیکن اگر مسلمان نیک نیتی سے کسی کو کھانا کھلائے گا تو وہ دین کی ایک خصلت بن جائے گی۔ ایمان کی جزء ہو گی اور ایمان میں ترقی ہو گی۔

بعض کہتے ہیں کہ امام بخاری یہ ابواب اس لئے بیان کر رہے ہیں کہ لوگ ان کے حصول کی جانب متوجہ ہوں اور صرف مسلمان کہلانا ہی کافی نہیں بلکہ ان چیزوں کا ہونا بھی ضروری ہے تاکہ ایمان میں اضافہ اور ترقی ہوتی رہے۔

اگلی حدیث ان دو حدیثوں میں بظاہر تباین معلوم ہوتا ہے کیونکہ ای الاسلام خیرٌ پہلے ای الاسلام افضل وہاں من سلم المسلمون من لسانہ ویدہٖ آیا ہے یہاں تطعم الطعام و تقرء السلام آیا ہے۔ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ممکن ہے سوال کرنے والا آدمی مالدار ہو۔ صاحب ثروت اور متمول آدمی میں ذرا کبر بھی ہوتا ہے اس واسطے دو چیزیں بتائیں۔ پہلی کا تعلق مال کے وظیفے کے ساتھ تھا کہ کھانا کھلایا کرو۔ دوسرے کا رفع کبر کے ساتھ کہ سلام کیا کرو۔ کیونکہ یہ لوگ پہلے سلام کرنے کو اپنے لئے عار تصور کرتے ہیں اور اپنی انانیت کا مسئلہ بناتے ہیں۔ اس کے برعکس پہلی حدیث میں سوال کرنے والے میں ممکن ہے کہ مجلس کے آدمی ہی ہوں جس سے زبان اور ہاتھ سے ایذا رسانی کا زیادہ احتمال ہو اس واسطے وہاں اس کا ذکر کر دیا۔ ایک دوسرے کو سلام کرنا بھی متعدی ہے۔ اصلاحی کام ہے۔ مسلمان سے بچنا سلبی صفت ہے اس کا نفع متعدی نہیں خود اپنے آپ کو روک لے اور کسی کو تکلیف نہ پہنچائے۔ وہاں افضل کا لفظ بولا ہے جو بڑا مشکل کام ہے۔ یہ خیر کا لفظ ہے۔ خیر اور افضل میں فرق ہے۔ اس سے کثرت ثواب مراد ہے۔ واقعی بڑا ثواب ہوتا ہے۔ زبان اور ہاتھ کو ایذا پہنچانے سے روکے رکھنا۔ انسان کے لئے بڑا مشکل ہوتا ہے۔

اس حدیث میں سلام کے بارے میں یہ جو کہا ہے کہ ہر ایک کو سلام کہو۔ علیٰ من عرفت ومن لم تعرف۔ ظاہر تو یہی ہوتا ہے کہ جو ہو اسے سلام کہو۔ کافر دوسرے دلائل کی وجہ سے مستثنیٰ ہو جائیگا

استثناء ہے یا نہیں اس بارے میں اس سے پہلے بھی گفتگو ہو چکی ہے۔ سلف میں بعض سلام کہنے والے بھی ہیں اور بعض نہ کرنے والے دونوں طرح کے لوگ پائے گئے ہیں ——— سلام ترک کرنے کا مسئلہ اصل میں نہی عن المنکر کی طرح ہے اگر مفید ہو تو تالیف قلب کے لئے سلام کرے ورنہ کوئی ضرورت بھی نہیں۔

باب من الایمان یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ اس باب میں لفظ ایمان کو مقدم کیا ہے۔ اپنے لئے جو چیز پسند کرتا ہے اس کے لئے بھی ایسی ہی پسند کرے یہ ایمان کی علامت ہو سکتی ہے۔ اس کی اہمیت کے لئے من الایمان مقدم کر دیا ہے۔ یہ بڑا مشکل کام ہے کہ جو چیز انسان اپنے لئے پسند کرے دوسرے مسلمان بھائی کے لئے ویسی ہی پسند کرے۔ یہاں بھائی سے مراد نسلی نہیں بلکہ عام مسلمان مراد ہے۔ انما المومنون اخوۃ کے اعتبار سے سب آپس میں بھائی بھائی ہیں جو اپنے لیئے پسند کرتا ہے سے مراد یہ ہے کہ ایک آدمی چاہتا ہے کہ اس کی شادی خوبصورت عورت سے ہو جائے تو یہی چاہت دوسرے بھائی کے لئے بھی کہ اسے بھی رفیقہ حیات حسین وجمیل اور خوبصورت ملے اور پرسکون ماحول میں لمحات زندگی مسرت اور شادمانی سے بسر کریں۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ جو چیز بالخصوص اپنے لئے پسند کرے بعینہٖ وہی چیز دوسرے کے لئے بھی پسند کرے۔ یعنی مثلاً جو عورت اس کی بیوی ہے اُسے ہی دوسرے کے لئے پسند کرے۔ اس کی جنس کا تقاضا مراد ہے۔ ان یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ۔ باقی یہ خواہش کہ ہر ایک یہ چاہتا ہے کہ وہ متقی بنے زیادہ نیک ہو، صاحب علم ہو جائے۔ اسی طرح ان چیزوں کی تمنا دوسرے کے لئے بھی کرے کہ وہ بھی متقی پرہیزگار اور عالم فاضل بن جائے۔ یہ خیال نہ کرے کہ اس کے سوا اور کوئی علم حاصل نہ کرے اور جاہل اور بے علم رہ جائے۔ گویا حسد اور حقد نہ ہو دوسرے کسی آدمی کے لئے۔

اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ ایک آدمی خود بدکردار اور بدقماش ہے اور وہ دوسروں کے لئے بھی ایسی ہی خواہشات رکھے کہ وہ بھی اس کی طرح بدمعاش اور بداخلاق وبدکردار بن کر معاشرے اور سوسائٹی کا امن تہہ وبالا کرے۔

اگلی حدیث آگے حسین معلم آ گیا ہے۔ ابن ذکوان کا شعبہ پر عطف ہے۔ یعنی شعبہ سے یحیٰی نے حدیث سنائی اور شعبہ آگے قتادہ سے بیان کرتے ہیں وہ انس سے۔ دوسری حدیث حسین معلم۔ اس میں حدثنا قتادہ عن انس ہے۔ وہاں بھی عن کا لفظ ہے۔ حافظ نے اس کے سماع کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کوئی نہ کوئی ایسی روایت بیان کر دیتے ہیں۔ جس سے سماع ثابت ہوتا ہے۔ یہاں یحیٰی سے یحیٰی بن سعید قطان مراد ہے جو بہت بڑے محدث ہیں کہتے ہیں اتنے اونچے پایہ کے محدث تھے کہ احمد بن حنبل، یحیٰی بن معین اور علی بن مدینی ایسے علماء ومحدثین مسجد میں کھڑے کھڑے ان کی مسموعات سنتے تھے۔ یحیٰی بن سعید قطان بہت اونچے مرتبہ کے عالم تھے۔ ان کی سند میں آئی ہوئی تمام احادیث مسموع ہوتی تھیں۔ پہلی چیز تو یہ ہے کہ شعبہ آ گیا ہے

شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے قتادہ کی روایات کا استقصاء کیا ہے۔ جب وہ سمعت کہتے تو اُسے نوٹ کر لیتا تھا جہاں سمعت نہیں ہوتا تھا اُسے نوٹ نہیں کرتا تھا اور چھوڑ دیتا تھا۔ اس واسطے جس سند میں شعبہ ہو اور قتادہ سے عن سے بھی روایت کرے تو وہ حدیث مسموع ہوتی ہے۔

روایت عن کی تحقیق حافظ نے ایک جگہ صرف ایک حدیث بیان کی ہے۔ شعبہ کہتا ہے کہ میں نے اس ایک حدیث میں مداہنت کی ہے۔ مداہنت سے ان کا مطلب یہ تھا کہ میں نے پوچھا نہیں کہ سنا ہے یا نہیں۔ باقی ہر حدیث میں دیکھ لیتے تھے اگر عن سے روایت کیا ہے تو ان سے دریافت کر لیتے کہ آیا انہوں نے سنی ہے یا نہیں۔ قتادہ تیسرے درجے کا مدلس ہے یعنی ان کی تدلیس کو اہلِ ظواہر اور حاکم نظر انداز بھی کر دیتے ہیں۔ اہلِ ظواہر کا خیال ہے کہ مدلس ہے مگر ثقہ ہے۔ اس میں صرف اتنا احتمال ہوتا ہے کہ شاید اس نے سنا نہ ہو۔ اس احتمال سے حدیث ضعیف نہیں ہو سکتی۔ اگر مدلس ضعیف ہو یا کسی طرح یہ ثابت ہو جائے کہ اس کا سماع نہیں ہے۔ پھر تو اس کی حدیث کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ابن حزم کا یہی مذہب ہے اور جمہور محدثین تیسرے درجہ کے مدلس کو نظر انداز نہیں کرتے پہلے اور دوسرے طبقہ کی تدلیس محدثین نے نظر انداز کر دی ہے جیسا کہ سفیان ہے ان کی تدلیس بہت ہی نادر ہے۔ سو میں سے کہیں ایک میں تدلیس ہو گی۔ یہ لوگ تدلیس عام طور پر ایسے لوگوں سے کرتے تھے جو ثقہ ہوتے تھے۔ ان کا سماع ہوتا تھا۔ درمیان میں اگر کوئی واسطہ چھوٹ بھی گیا ہے۔ تو ثقہ ہوتا تھا۔ اس واسطے علماء نے پہلے اور دوسرے طبقہ کی تدلیس کو نظر انداز کیا ہے اور تیسرے درجہ کی تدلیس کو نظر انداز نہیں کرتے۔ قتادہ کو حافظ نے تیسرے طبقہ میں شمار کیا ہے۔ یہ روایت اس لئے معتبر ہے کہ اس میں شعبہ آگیا ہے۔ اذا کان فی السند شعبة فاشدد یدیه بیدیك۔ پھر وہ قابل اعتبار ہوتی ہے۔ واغرب بعض المتاخرین فزعم ان طریقة حسین معلقة۔ بعض نے سمجھا ہے کہ حسین سے نیچے جو راوی ہیں وہ گرے ہوئے ہیں۔ یہ ٹھیک نہیں ہے۔ مسدد کی روایت آئی ہے۔ یہ بڑا فاضل آدمی ہے۔ مسدد بن سرہد بن مسربل بعض کا خیال یہ سلسلہ نسب رقیہ ہے۔ کہتے ہیں بعض نے تجربہ کیا ہے کہ یہ بچھو کے کاٹے کا دم ہے اور آرام آجاتا ہے۔ یہ فضول بات ہے لا یؤمن احدکم کا لفظ بولا جاتا ہے اس کا مطلب یہ ہے اس کے بغیر بھی مومن ہوتا ہے مگر مومن کامل نہیں۔ دوسرے کہتے ہیں کہ مومن سرے سے ہوتا ہی نہیں۔ ابن تیمیہ کا خیال بھی یہی ہے کہ یہ فرض ہے۔ یحب لاخیه ما یحب لنفسه اس مقام پر جب تک نہ پہنچے مومن ہی نہیں۔

باب حب الرسول صلی اللہ علیہ وسلم من الایمان الرسول پر الف لام عہد کا ہے اس سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی مراد ہے یعنی محمد رسول اللہ۔

یہاں من الایمان بعد میں لائے پہلے باب میں پہلے تھا حالانکہ یہاں پہلے لانا چاہیئے تھا۔ کیونکہ رسول

کی محبت تو لازماً ایمان کی جزء ہے۔

یہاں من الایمان اس لئے پیچھے لائے ہیں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نام پہلے لانا چاہتے ہیں یہ محبتِ رسول ایمان میں سے ہے اس وجہ سے پیچھے لائے ہیں۔ ورنہ یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ یہ ایمان کی جزء ہے محبت بھی اس وجہ سے ہو کہ آپ اللہ تعالے کے رسول ہیں اگر اس وجہ سے ہو کہ میرا لڑکا ہے یا میرا بھتیجا ہے تو یہ ایمان کا جزء نہیں جیسا کہ ابو طالب کو آپ سے محبت تھی۔ وہ محبت آپ سے اس وجہ سے تھی کہ آپ ان کے بھتیجا تھے۔ ورنہ اس بناء پر نہیں تھی کہ آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں اگرچہ وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو رسول تو تسلیم کرتے تھے لیکن آپ سے محبت اس بناء پر نہیں تھی۔ اس بناء پر اگر محبت ہوتی پھر تو ایمان لے آتا۔

اگلی حدیث ابو الیمان حکم کہتے ہیں کہ یہ حمصی ہیں آگے شعیب بن ابی حمزہ ہے۔ حدثنا ابو الزناد عن الاعرج عن ابی ھریرۃ۔ اس سند کے ساتھ ایک خاص نسخہ بھی ہے۔ ہمام نے حضرت ابو ہریرۃ سے احادیث لی ہیں۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فو الذی نفسی بیدہ۔ یہ قسم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تاکید کے لئے کھائی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تاکید کے لئے قسم کھانا جائز ہے۔ عام طور پر اللہ کی قسم کھانے سے تو قرآن مجید نے ان الفاظ سے لا تجعلوا اللہ عرضۃ لایمانکم منع فرمادیا ہے۔ اس کا ایک معنی تو یہ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو قسم کا نشانہ اور ہدف نہ بناؤ کہ ہر وقت واللہ، باللہ، تاللہ قسم کے الفاظ بولتے رہو۔ آگے ذکر آئے گا کہ سلف اپنے لڑکوں کو اس چیز سے روکتے تھے تاکہ عادت نہ پڑ جائے۔ جیسا کہ آج کل بچوں کو عادت ڈال دیتے ہیں وعظ یا کسی مسئلہ میں بڑا ہی یقین ہو تو پھر انسان کہہ سکتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو تو اس میں حتمی یقین تھا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے وحی آرہی تھی۔

حضور پاک کی محبت عین ایمان ہے فرمایا فو الذی نفسی بیدہ۔ قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے لا یومن احدکم حتی اکون احب الیہ من والدہ وولدہ۔ تم میں سے کوئی اس وقت تک بالکل مومن نہیں (یہاں کامل کے معنی نہیں ہیں) جب تک میں زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں اس کے ماں باپ سے اور اس کی اولاد سے ــــ احب یہاں اسم تفضیل کا صیغہ ہے اسم تفضیل عموماً فاعل کے معنی میں آتی ہے۔ یہاں مفعول کے معنی میں ہے۔ جس طرح اشہر، اعلم، اشہر زیادہ مشہور کے معنی میں ــــ اس میں والد کو اس لئے مقدم کیا کہ والد تو ہر ایک کا ہوتا ہے اور بچہ ہر ایک کا نہیں ہوتا۔ کثرت یا عمومیت کی وجہ سے مقدم کر دیا ہے۔ والد کی محبت احترام کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اس بناء پر والد کا مقام مقدم ہے اولاد کے ساتھ محبت شفقت کی وجہ سے ہوتی ہے آگے بعض روایات میں والناس کا لفظ بھی آرہا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اور لوگوں سے انسان کی

جو محبت ہے وہ اُنس کی وجہ سے ہے کہ انسان ہے ہم جنس کا ہم جنس سے اُنس ہوتا ہے۔ مطلب یہ نکلا کہ کسی قسم کی محبت ہو خواہ احترام کی ہو یا شفقت کی یا انس کی ان سب سے میری محبت زیادہ ہو۔ اس لئے یہاں علماء نے لکھا ہے کہ اس جگہ محبت سے محبت ایمانی مراد ہے۔

ایک اور محبت، جسے عشقی محبت کہتے ہیں۔ اس محبت میں انسان کا اختیار نہیں ہوتا۔ وہ یہاں مراد نہیں ہے بلکہ اس جگہ ایمانی محبت ہی مراد ہے۔ دوسرے الفاظ میں اسے عقلی محبت سے تعبیر کیا جا سکتا ہے عقلی محبت کا مفہوم اور تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جس سے یہ محبت ہو اس کی بات کو دوسروں کی بات پر ترجیح دی جائے۔ اسے محبت ایمانی اور عقلی کہتے ہیں۔ جیسا کہ کونین ہے۔ اس کے کڑوا ہونے کی وجہ سے دل نہیں چاہتا کہ اسے حلق میں اُتارا جائے لیکن اس کے فائدہ کے پیش نظر کہ اس کے استعمال سے بخار اُتر جاتا ہے باوجودیکہ طبیعت پر اس کا کھانا شاق گزرتا ہے حلق میں اتار لیتا ہے۔ اس برداشت کرنے کو محبت عقلی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

بعض کہتے ہیں کہ اس جگہ عقلی محبت مراد نہیں ہے بلکہ وہ محبت مراد ہے جو میلان کی وجہ سے ہوتی ہے گویا میلانی محبت ہو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف میلان ہونا چاہیئے۔ میلان تو خواہ مخواہ پیدا ہو ہی جائے گا۔ جب انسان تصور کرے گا کہ محبت کی جو صورتیں ہیں یا اس کے جو اسباب ہیں کہ کسی کا اس پر احسان ہو تو اس احسان کی وجہ سے محبت کرتا ہے۔ یا کسی میں کوئی فضل و کمال ہے اس کی وجہ سے محبت کرتا ہے جو کسی کے حسن و جمال وغیرہ کی وجہ سے۔ یہ سب چیزیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم میں بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں۔

احسان کی حقیقی صورت

احسان کے اعتبار سے دیکھا جائے تو اس سے بڑا، قیمتی اور گراں قدر عظیم احسان اور کیا ہوگا کہ خود اپنی جان پر دشمنوں کی اذیتیں، تکالیف و مصائب و آلام برداشت کئے اور دین کی تبلیغ میں کسی قسم کی کمی نہیں آنے دی اور لوگوں کی ضلالت و گمراہی کے راستوں سے صراط مستقیم کی جانب راہنمائی و رہبری فرمائی تاکہ لوگ توحید کے راہِ راست پر گامزن ہو کر جنت میں چلے جائیں۔ دین و دنیا۔ اور دنیا و آخرت کے جملہ کمالات شریعت پر منحصر ہیں۔ توحید کی دعوت، شریعت کی تبلیغ میں جو اور جیسی جیسی مصیبتیں آپ نے برداشت کیں اور اُمت کو توحید باری، وحدت فکر، وحدت دین، وحدت ملت، وحدتِ مرکز کا جو درس دیا ہے اس سے بڑھ کر اور احسان کیا ہو سکتا ہے۔

احسان کے ساتھ علم و عمل اور فضل و کمال میں بے نظیر، عدیم المثال اور بے مثال انسان تھے۔ آپ کے ان کمالات میں کوئی آپ کا مقابلہ نہ کر سکا اور نہ کر سکے گا۔ احسان اور علم و فضل کے ساتھ ساتھ آپ حسن و جمال کے پیکر تھے۔ آفتاب و ماہتاب کی رعنائیاں آپ کے حسن کے مقابلہ میں ماند تھیں۔ حسن و جمال کے اعلیٰ ترین مراتب و مقام پر فائز تھے۔ اس لئے ساری دنیا و مافیہا سے زیادہ محبت آپ سے

ہونی چاہیئے۔ اگر ایسی محبت آپ کی ذات بابرکات سے نہ ہوگی تو بندہ مسلمان نہیں ہوسکتا۔ کمال کا لفظ مراد نہیں۔ اس لئے عقل کی تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرے میں کمال کا دخل ہے اس لئے عشقی محبت کہیں گے۔ جیسا کہ بلالؓ کی محبت تھی کہ آپ کا دیدار کئے بغیر صبر نہیں کرتے تھے۔ یہ کمال کی شکل میں ہوتی ہے۔ عقلی محبت تو ایمان کی جز ہے۔ اس کے بغیر تو مسلمان ہو ہی نہیں سکتا۔ یہاں محبت عقلی ایمانی مراد ہے۔

اگلی حدیث اسماعیل بن عُلَیہ سے روایت کرتے ہیں۔ علیہ اُن کی والدہ کا نام ہے۔ یہ اپنی والدہ کی جانب نسبت کو پسند نہیں کرتے تھے چونکہ مشہور اسی نسبت سے ہوچکے تھے۔ اس لئے محدثین نام لیتے ہیں۔ ایک سند تو عن عبد العزیز بن صہیب عن انس عن النبی ہے۔ دوسری ح وحدثنا آدم بن ابی ایاس والی ہے۔ یہ امام بخاری کے استاد ہیں۔ بخاری کی اس تحویل میں یہاں شعبہ آگیا ہے لہذا قتادہ کا عنعنہ مضر نہیں قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یؤمن احدکم حتی اکون احب الیہ من والدہ وولدہ والناس اجمعین۔ اس حدیث میں والناس اجمعین کا اضافہ ہے یعنی ساری دنیا سے زیادہ محبت آنحضورؐ سے ہوگی تو مسلمان صحیح شمار ہوگا ورنہ نہیں۔

باب حلاوۃ الایمان اب اجزاء کے ساتھ حلاوت کا کچھ ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ ایمان میں کچھ مٹھاس بھی ہے۔ ایمان مزوقات میں سے تو نہیں کہ جسے چکھا جاسکے ہر ایک چیز کی حلاوت اس کے مرتبے کے مطابق ہوتی ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ علم پڑھنے میں بڑا مزا آتا ہے۔ کوئی علمی نقطہ سن لیں تو بڑے خوش ہوتے ہیں۔ کوئی مشکل مسئلہ حل ہوجائے تو طبیعت کا بوجھ اور کوفت دُور ہوجاتی ہے۔ اسی طرح کوئی شخص کسی چیز کے ایجاد کرنے کے پیچھے لگا ہو جب ایجاد ہوجائے تو ساری کوفت بھی دُور ہوجاتی ہے۔ یہ ایک قسم کی لذت ہوتی ہے۔ اسی طرح ایمان میں بھی ایک غیر مرئی لذت ہے۔ یہ لذت اس شخص کو محسوس ہوگی جو اس مقام پر پہنچ جائے۔ یعنی تہذیب نفس کا جب تیسرا درجہ ہوجائے اور پھر کم از کم ولایت صغریٰ تک پہنچ جائے پھر حلاوت اور چاشنی حاصل ہوتی ہے اور اسی طرح محسوس ہونے لگتی ہے۔ پھر ایسے شخص کو مزا اور لذت آجاتی ہے اور اس پر جان قربان کرنے کو بھی تیار ہوجاتا ہے۔

ولایت صغریٰ ولایت صغریٰ اس وقت حاصل ہوتی ہے۔ جب ایمان کامل ہوجائے اور انسان کی قوت متخیلہ کے درجات بھی پورے کرلے۔ قوت واہمہ، قوتِ عاقلہ، قوتِ عاملہ اور مجاہدہ کے درجہ کو پہنچ جائے۔ اور پھر محبت الٰہی کا اگر غلبہ ہوجائے تو پھر ولایت صغریٰ کا درجہ حاصل ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں آتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے سے محبت کرتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ اس کے ہاتھ، پاؤں وغیرہ بن جاتا ہے یہ ولایت صغریٰ ہے۔

ولایت صغریٰ میں ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جو علم ہوتا ہے۔ وہ ایک قسم کا مشاہدہ ہی کی شکل

اختیار کر لیتا ہے۔ گویا دل سے مشاہدہ ہوتا ہے۔ وہ علم حصولی نہیں رہتا حضوری ہو جاتا ہے یہ مقام تو بڑا مشکل۔ اس کے بعد پھر ولایت کبریٰ دوسرے درجہ میں ہے۔ ولایت صغریٰ کیسی چیز ہے۔ اس لئے اسے حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ ذکر اذکار کے ساتھ ہی یہ مقام حاصل ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی جانب جتنی توجہ زیادہ ہو گی ہر وقت ذکر اذکار زیادہ کرے تہذیب نفس سب سے مقدم ہے۔ بغیر ذکر اذکار کے ہی توجہ اللہ تعالیٰ کی طرف رہے یہ قوت واہمہ کا آخری درجہ ہے۔ نماز، نفل وغیرہ پڑھے۔ محبت کا جوش زیادہ ہو یہ سب چیزیں جب ہوں گی تو ولایت صغریٰ کا درجہ حاصل ہو جائے گا۔ یہ ایک قسم کا نور اترتا ہے۔ جیسا کہ مولانا اسماعیل شہیدؒ نے کہا ہے کہ وہ نور تمام قویٰ میں سرایت کر جاتا ہے۔ اس کا قویٰ میں سرایت کرنے کی وجہ سے حصولی علم کا جو درجہ پہلے ہوتا ہے وہ حضوری صورت اختیار کر لیتا ہے۔

تصدیق کے مدارج

تصدیق کے تین درجے ہوتے ہیں۔ ایک درجہ تصدیق عقلی یا کلامی کا ہے۔ جس میں انسان کو یقین ہو جائے کہ واقعی اللہ تعالیٰ کا رسول ہے۔ لیکن اعمال پر اس کا اتنا گہرا اثر نہ ہو۔ دوسرا درجہ تصدیق افعالی کا ہے۔ یہ تصدیق انسان کو اعمال پر آمادہ کرتی ہے اگرچہ مجبوراً ہی کرے بہر حال آمادہ ہو جائے۔ یقین ہوتا ہے تبھی تو عمل پر آمادگی ہوتی ہے۔ تیسرا درجہ تصدیق قلبی کا ہے اس سے انقلاب پیدا ہو جائے۔ محبت زیادہ ہو جاتی ہے۔ حلاوت اور چاشنی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور اسے مزا آنے لگتا ہے۔ جس طرح گوشت یا حلوہ کھانے سے آتا ہے۔ دودھ اور شہد پینے سے لطف آتا ہے۔ اسی طرح ذکر اذکار سے بھی مزا آتا ہے۔

اعمال کی صفات

اس طرح کا اگر تعلق اعمال کے ساتھ پیدا ہو جائے تو اعمال کی تینوں صفات، روشنی، خوشبو اور مزا جمع ہو جاتی ہیں۔ ایسی صورت میں طبعی طور پر گناہ سے نفرت پیدا ہو جاتی ہے۔ کیونکہ گناہ میں اس کے متضاد صفات ہوتی ہیں۔ گناہ میں سیاہی ہوتی ہے اس میں نور تھا بعض وقت انسان کے اندر روشنی ہوتی ہے۔ ذرا غلطی ہو جائے تو روشنی مٹنی شروع ہو جاتی ہے۔ اور ظلمت آجاتی ہے۔ نیکی میں ایک خوشبو ہوتی ہے۔ بدی میں بدبو ہوتی ہے گناہ کرنے کے ساتھ ایسا محسوس ہوتا جیسا کہ ڈمزبلے میں جا کر بیٹھ گیا ہو نیکی میں جس طرح ایک قسم کا مزا آتا ہے۔ اس میں بدمزگی پیدا ہوتی ہے۔ ایسا محسوس ہونے لگتا ہے کہ جیسے کسی گندی چیز نے احاطہ کر لیا ہے۔ اس طرح کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ جب آدمی اس مرتبے میں پہنچ جائے تو پھر اس سے گناہ مشکل ہی ہوتا۔ گناہ سے ایک قسم کی نفرت پیدا ہو جاتی ہے اور گناہ نہیں کرتا۔ ایسی صورت میں پھر ایمان کا بھی مزا آجاتا ہے۔ حلاوت اور چاشنی سے لطف اندوز ہوتا ہے۔

ایک اعتراض کا جواب

یہاں اعتراض کرتے ہیں کہ یہاں مماسواھما آیا ہے حالانکہ ایک خطیب نے کہا تھا من یطع اللہ ورسولہ فقد رشد واھتدیٰ ومن یعصمہما فقد ضل

دعونی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا۔ بئس الخطیب انت ..... ومن یعص اللہ ورسولہ کہو۔ یعصھما کیوں کہا ہے۔ اللہ اور اس کے رسول کو ایک ضمیر میں جمع کر دیا ہے اور یہاں آپ نے خود جمع کیا ہے۔

اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس خطیب کے متعلق تو شبہ تھا کہ وہ اللہ اور رسول دونوں کو برابر نہ کر رہا ہو۔ اس بناء پر آپ نے اسے روک دیا یا بعض ایسے آدمی بیٹھے ہوں جو غلط فہمی میں مبتلا ہو سکتے ہوں اس لئے آپ نے خطیب کو ایسا کرنے سے منع فرما دیا۔ آپ کا جو وعظ تھا اس سے آپ کے متعلق تو ایسا خیال نہیں ہو سکتا کہ آپ ایسے کرتے ہوں۔ بعض نے یہ جواب بھی دیا ہے کہ من یعصھما میں معصیت کا ذکر کیا ہے۔ معصیت انفرادی طور پر جرم ہے۔ خواہ اللہ کی ہو یا اس کے رسول کی ہو اور محبت مجموعی طور پر ایمان کا جزو ہے۔ صرف اللہ سے محبت کرے اور رسول سے نہ کرے یا رسول سے محبت کرے اور اللہ سے نہ کرے اس صورت میں وہ ایماندار نہیں ہو گا۔ اس واسطے ان دونوں کو جمع کر دیا ہے۔ معصیت تو ایک کی بھی کرے گا تو مجرم قرار پائے گا ایسا نہیں ہے کہ دونوں کی کرے گا تب مجرم ہو گا۔ قرآن میں جو کچھ بیان ہوا ہے اس کی معصیت کرے تب بھی مجرم ہے اور جو حدیث میں آیا ہے اس کی معصیت کرے تب بھی مجرم ہے۔ اطاعت اللہ سے مراد ہے کہ جو کچھ قرآن مجید میں لکھا ہوا ہے اور اطاعت رسول سے مراد ہے جو حدیث میں لکھا ہوا ہے۔ اس کی اطاعت ہے معصیت بھی اسی طرح ہے۔ قرآن میں جو کچھ آیا ہے اس کی معصیت اللہ تعالیٰ کی معصیت ہے قرآن وسنت دو الگ الگ ہیں بڑا فرق ہے ایک چیز نہیں۔

باب علامۃ الایمان حب الانصار

حلاوت ایمان کا تو پتہ چل گیا اب ایمان کی علامت بتانا چاہتے ہیں۔ اس میں یہ بتایا ہے کہ انصار کی محبت ایمان کی علامت ہے ایمان کا جزنہیں ہے کیونکہ حبِ انصار ایمان سے اجنبی چیز ہے۔ ان سے محبت کو اس واسطے علامت قرار دیا ہے کہ انصار نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بڑے مشکل وقت میں بیعت کی اور اپنی جان پر کھیل کر آپ کو مدینہ طیبہ میں لے آئے اور سارا عرب ان کا بھی دشمن بن گیا۔ حضور کریمؐ نے انصار کے تعاون سے عرب کے تمام علاقے فتح کر لئے۔ اس بناء پر جتنے لوگ وہاں تھے وہ سب انصار کے ساتھ سخت بغض رکھتے تھے کہ انصار نے ایسا کام کیا جس سے ہمارے آباؤ اجداد پر زد پڑی۔ خاص طور پر منافق تو اُن سے بڑا بغض رکھتے تھے اور دل ہی دل میں کڑھتے اور جلتے تھے۔ کیونکہ اُن کے دل میں ایمان نہیں ہوتا تھا اُوپر سے دعوائے ایمان کرتے تھے۔ اسی اندرونی بغض کی وجہ سے کہتے تھے کہ یہ سب شرارت ان لوگوں کی پھیلائی ہوئی ہے کہ ہمارا خاندانی تفوق اور نسلی غرور خاک میں ملا کر رکھ دیا ہے اور قدیم ساکھ کو بڑا دھچکا لگا ہے۔

محبت صحابہؓ ایمان کی علامت ہے، اس کا جز نہیں

حضرت علیؓ کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ لایحبك الا مؤمن ولا یبغضك الا منافق علیؓ کے ساتھ بغض بجز منافق کے اور کوئی نہیں رکھتا۔ حضرت علیؓ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے

قریب ترین رشتہ دار تھے۔ کم سن لوگوں میں سب سے پہلے اسلام قبول کرنے کا شرف انہیں ہی نصیب ہوا تھا اس واسطے ان سے بھی منافق بڑا بغض رکھتے تھے۔ ان کے علاوہ دیگر صحابہ کرامؓ کے متعلق بھی اس سے ملتے جلتے جذبات کا اظہار کیا جاتا تھا اس لئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارے میں بھی فرمایا۔ من احبھم فبحبی احبھم ومن ابغضھم فببغضی ابغضھم۔ یہ محبت اصل میں ایمان کی علامت اور نشانی ہے۔ ایمان کا جز نہیں۔ انصار سے محبت اس بناء پر کہ وہ کسی کا رشتہ دار ہے کسی کا بیٹا، کسی کا باپ اور کسی کا بھائی ہے تو یہ محبت ایمان کی علامت نہیں ہوسکتی۔ بخلاف اس کے کہ کوئی شخص اس وجہ سے ان سے محبت کرے کہ انہوں نے ہر آڑے اور مشکل ترین وقت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مدد و نصرت کی ہے اور اسلام کے پھیلانے میں ان لوگوں نے جانی، مالی اور وقت کی قربانی دے کر بے بہا خدمات انجام دی ہیں، تو یہ محبت ایمان کی علامت ہوگی ورنہ نہیں۔

اسی طرح حضرت علیؓ سے محبت کرے اور محبت کا باعث یہ ہو کہ انہوں نے قریبی رشتہ داری کے علاوہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مشکل اور کٹھن مراحل میں ساتھ دیا ہے تو یہ محبت علامتِ ایمان قرار پائیگی ورنہ نہیں۔ اگر اگر حضرت علیؓ سے لڑائی ہو جائے گی اور بغض کا سبب یہ لڑائی ہو اس بناء پر بغض نہ ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تعلق ہے جیسا کہ آپ حضرت فاطمۃ الزہراؓ کے ہاں تشریف لے گئے تو آپ نے دریافت فرمایا این ابن عمك۔ علی کہاں گیا ہے۔ حضرت فاطمہ نے عرض کیا۔ فاضبنی میں اس پہ ناراض ہو ہو گئی ہوں (غاضب مفاعلہ کا صیغہ ہے) اور وہ مجھ پر ناراض ہو گیا ہے حالانکہ آپ کا ارشاد ہے۔ ومن اغضبھا فقد اغضبنی۔ لیکن یہ تو فاطمہ اور حضرت علیؓ پر صادق نہیں آتا۔ کیونکہ یہ تو باہمی گفتگو ہوئی تھی جیسا کہ ایک انسان بتقاضائے بشریت دوسرے انسان پر ناراض ہو جاتا ہے۔ حضرت علیؓ حضرت فاطمہؓ پر اس لئے ناراض نہیں ہوئے تھے کہ آپ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی ہیں اور نہ اس بنا پر کہ وہ آپ کے چچازاد بھائی تھے۔ بڑے کام کرتے تھے۔

محبتِ انصار بھی انصار ہونے کی بناء پر ہے

انصار کی محبت بھی ان کے انصار ہونے کی بناء پر ہے۔ نہ اس بناء پہ کہ کسی کا باپ ہے اور کسی کا بیٹا ہے۔ فلاں کے قبیلے کا آدمی ہے۔ اس طرح کی محبت تو دنیا میں ہر ایک کرتا ہے۔ اس لئے یہ محبت مراد نہیں ہے۔

اگلی حدیث

قال اٰیۃ الایمان حب الانصار واٰیۃ النفاق بغض الانصار۔ اس لحاظ سے یہ باب آگے باندھ دیا ہے۔ کہ انصار سے محبت کو علامتِ ایمان قرار دینے کی وجہ کیا ہے۔ اور ان سے بغض کو نفاق کی علامت قرار دینے کا کیا سبب ہے۔

کتاب الایمان میں اس قسم کے دو باب ہیں۔ کل اکتالیس باب ہیں۔ دو باب ایسے ہیں جن میں کوئی باب قائم نہیں کیا گیا۔ غیر معنون ہیں اور غیر مترجم ہیں۔ غیر مترجم کے متعلق حافظ ابن حجر کا خیال تو یہ ہے

کہ اس کا تعلق پہلے باب کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ پہلے باب میں چونکہ یہ ذکر آیا تھا کہ انصار کی محبت ایمان کی علامت ہے اس باب میں اس کی وجہ بتانا چاہتے ہیں۔ اس طرح اس باب کا اس کے ساتھ تعلق ہو گیا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس باب کے نیچے جو حدیث ذکر کر رہے ہیں اس سے ایسے مسائل بھی مستنبط ہوں جن کا کتاب الایمان سے تعلق ہے۔ تشحیذ الاذھان۔ بخاری نے ذکر کر دیا ہو کہ آپ ہی کوئی باب قائم کر لیں۔ کوئی ایسی جزئی اس حدیث سے نکالو جس کا کتاب الایمان سے تعلق ہو۔ اور اس حدیث سے بہت سی جزئیات ذکر ہو چکی ہیں جن کا تعلق کتاب الایمان سے ہو سکتا ہے۔

اگلی حدیث عائذ اللہ اسم علم ہے ان کا باپ عبداللہ خولانی صحابی ہے۔ عائذ اللہ من حیث الروایۃ تابعی کبیر ہے وذکر فی الصحابۃ لان لہ رؤیۃ کان مولدہ عام حنین۔ بعض ایسے صحابی بھی ہوتے ہیں جن کی رؤیت ہوتی ہے۔ روایت نہیں ہوتی واسنادہ کلہ شامیون۔ عبادہ بن صامت بھی دمشق میں رہے ہیں عبادہ بن صامت کے متعلق کہتے ہیں وکان شھد بدرًا۔ بدر کے جہاد میں شریک تھے وھو احد النقباء لیلۃ العقبۃ (عقبہ منیٰ کی جگہ ہے) جہاں ہجرت سے پہلے حج کے موقعہ پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ سے آئے ہوئے وفد سے ملاقات کی اور بیعت لی تھی۔ ہجرت سے تین سال پہلے مدینہ کے لوگ آپ سے ملاقات کرتے رہے ہیں۔ پہلے چھ افراد پر مشتمل وفد نے بیعت کی تھی۔ دوسرے سال زیادہ پھر اگلے سال ان سے بھی زیادہ آدمیوں سے ملاقات ہوئی اور بیعت لی گئی۔ ستر آدمیوں کے وفد نے جب بیعت کی تو آپ نے ان میں بارہ آدمیوں کو ان کا عریف اور نقیب مقرر کیا۔ جیسے بنی اسرائیل میں ہر قبیلے کا ایک نقیب ہوتا تھا۔

عبادہ بن صامت ان متعینہ بارہ نقباء میں سے ایک ہیں جنہیں حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا۔ اس موقع پر صحابہ کرام کی ایک جماعت (عصابہ) آپ کے ارد گرد تھی۔ عینی کا خیال ہے کہ یہ واقعہ لیلۃ عقبہ کا ہی ہے دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر یہ واقعہ بعد کا ہوتا تو آپ کے گرد چند صحابہ کا ذکر نہ ہوتا بلکہ سینکڑوں کا ذکر ہوتا اس لئے یہ واقعہ لیلۃ عقبہ کا ہی ہے۔ حافظ ابن حجر کہتا ہے کہ یہ واقعہ بعد کا ہے اور آپ نے ایک خاص موقع پر یہ فرمایا ہے اس لئے اس وقت چند صحابہ ہی آپ کے گرد ہوں گے۔ حافظ کے قول کو ترجیح ہے۔ عینی کی دلیل اتنی قوی نہیں ہے۔ انور شاہ نے بھی یہی بات کہی ہے کہ زیادہ رائے حافظ کی طرف ہی ہے۔

بایعونی کا مفہوم آپ نے بایعونی فرمایا کہ میرے ہاتھ پر بیعت کرو اس شرط پر کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کرو گے، چوری نہیں کرو گے زنا نہیں کرو گے اپنی اولاد کو قتل نہیں کرو گے۔ یہ الفاظ سورۂ ممتحنہ کی آیت سے ملتے جلتے ہیں۔ جن میں خواتین سے بیعت کا ذکر ہے۔ یا ایھا النبی اذا جاءک المومنات یبایعنک علیٰ ان لا یشرکن باللہ شیئا ولا یسرقن ولا یزنین ولا یقتلن اولادھن ولا

یاتین ببھتانٍ یفترینہ بین ایدیھن وارجلھن ولا یعصینک فی معروف ۔ بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ آپ نے یہ آیت پڑھی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت سنہ ۶ھ میں اتری لہذا یہ لیلۃ العقبہ کا واقعہ نہیں بن سکتا۔ بعض روایات کے الفاظ سے وہم پڑتا ہے کہ لیلۃ العقبہ میں آپ نے یہ بیعت لی تھی کیونکہ یہاں احد النقباء لیلۃ العقبہ آیا ہے۔

اس لفظ کا ذکر یہاں تو صرف اس لئے آیا ہے کہ عبادہ بن صامت بہت پرانے مسلمان ہیں اور نقیب ہیں۔ بڑے معتبر اور باوثوق انسان ہیں۔ آگے جو بیعت ذکر ہو رہی ہے وہ اس موقع کی نہیں۔ لیلۃ العقبہ میں تو بیعت صرف اس بات پر ہوئی تھی کہ آپ مدینہ طیبہ میں تشریف لے جائیں گے اور اہل مدینہ سے آنے والا وفد آپ کی ہر طرح کی حفاظت کرے گا۔ جس طرح اپنے اہل وعیال کی حفاظت کرتے ہیں۔

بیعت کی اقسام

یہ بیعت بعد کی ہے اور یہ بیعت اسی طرح کی ہے جس طرح خواتین سے لی جاتی ہے۔ بیعت کی کئی اقسام ہیں۔ بیعت کی ایک قسم بیعت جہاد ہے جس طرح قرآن مجید میں ذکر آتا ہے لقد رضی اللہ عن المومنین اذ یبایعونک تحت الشجرۃ فعلم ما فی قلوبھم یہ بیعت جہاد ہے۔ بیعت کی ایک قسم بیعت اسلام ہے۔ اس آیت میں جس بیعت کا ذکر ہے وہ بیعت اسلام ہے۔ خواتین دائرہ اسلام میں داخل ہوتی تھیں تو اس موقع پر ان سے یہ بیعت لی تھی۔ اسی طرح مرد بھی مسلمان ہوتے تھے تو آپ ان سے بھی اپنے دست مبارک پر بیعت لیتے تھے۔ اس زمانے کا دستور اور رواج ہی تھا کہ بیعت ہاتھ میں ہاتھ دے کر کی جاتی تھی۔ اس طرح ہاتھ میں ہاتھ دے کر کی جانے والی بیعت کو بڑا پختہ تصور کیا جاتا تھا۔

بیعت اصل میں بیع سے ہے گویا اس طرح اپنے آپ کو بیچ دیتے تھے۔ ارشاد باری ہے ان اللہ اشتری من المومنین انفسھم واموالھم بان لھم الجنۃ آگے ہے فاستبشروا ببیعکم الذی بایعتم بہ۔ یہ سودا یعنی جو بیعت انہوں نے کی ہے اس پر خوش ہو جائیں۔ آگے بایعتم بہ کا لفظ استعمال کیا ہے گویا یہ بیعتِ جہاد نہیں، بیعتِ اسلام ہے۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے تین قسم کی بیعت لی ہے۔ ایک بیعتِ جہاد جیسا کہ صلح حدیبیہ کے موقع پر صحابہ کرام سے لی تھی کہ شہادت عثمان کا بدلہ لیں گے۔ جسے بیعتِ رضوان بھی کہتے ہیں۔ ایک بیعت توبہ جس طرح آپ فرما رہے ہیں کہ آؤ میرے ساتھ بیعت کرو۔ ایک بیعتِ اسلام ہے۔ جیسا کہ آپ نے خواتین سے بیعت لی جس کا سورہ ممتحنہ میں ذکر ہے۔ یہ بیعت بھی ایک قسم کی بیعتِ توبہ ہی ہے کہ کفر و شرک سے توبہ کرنا، معاشرتی برائیوں سے اجتناب کرنے کا عہد کرنا وغیرہ توبہ کے دائرہ عمل میں آجاتی ہے۔

ہاتھ میں ہاتھ دے کر بیعت کرنے سے معاملہ ذرا پختہ ہو جاتا ہے جیسا کہ آج کل عام عادت ہے،

واعظ حضرات تقریر کرتے ہوئے دوران میں بھی سامعین سے کہتے ہیں کہ اگر میری فلاں بات، فلاں تجویز اور فلاں قرارداد سے تمہیں اتفاق ہے تو ہاتھ کھڑے کرو۔ سامعین ہاتھ کھڑے کر دیتے ہیں۔ یا آج کل جس طرح انجمنیں کرتی ہیں کہ دستخط لے لیتی ہیں کہ ایجنڈے میں جو کچھ درج ہے اسے کرو۔ بیعت کا یہ ایک جدید طریقہ ہے۔

بیعتِ توبہ اور بیعتِ اسلام | توبہ کی بیعت کی صورت تو گویا اس طرح ہاتھ اٹھوا کر لی جاتی ہے۔ لیکن ہاتھ میں ہاتھ دے کر کسی سے بیعت لینا جیسا کہ بعض لوگ آج بھی کرتے ہیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ آپ کے بعد صرف بیعتِ خلافت باقی رہ گئی۔ بیعتِ توبہ اور بیعتِ اسلام صرف زبانی کلام سے رہ گئی۔ بس کلمہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ پڑھا اور مسلمان ہو گیا۔

بیعتِ جہاد خلیفہ کے ہاتھ پر ہوتی ہے۔ جب اس کی خلافت کی بیعت کر لی تو اب بیعتِ جہاد الگ نہیں رہی۔ وہی بیعتِ خلافت ہے اور وہی بیعتِ جہاد ہے۔ آپ کے بعد صحابہ کرام کا یہ عمل ثابت نہیں خطرہ بھی تھا کہ اس طرح کوئی من چلا بیعت لے کر بغاوت نہ کر دے۔

امام شاطبیؒ کی تحقیق در باب بیعت | شاطبی نے موافقات میں بحث کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیعت لی ہے تو دوسروں کے لئے بھی جائز ہونی چاہیئے لیکن آپ کے بعد صحابہ کرام کا اُسے ترک کرنا یہ ثابت کرتا ہے۔ کہ یہ بیعت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مخصوص ہو گی۔ اور بزرگوں سے جس طرح آج کل لوگ تبرکات لیتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ثابت نہیں کہ کسی نے حضرت ابوبکر صدیق سے برکت لی ہو۔ ان کا کپڑا لیا ہو یا اور کوئی چیز لی ہو۔ خلفائے راشدین حضرت ابوبکرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ میں سے کسی سے کسی نے اس قسم کے تبرکات نہیں لئے اگرچہ برکت لینے اور تبرک کی صریح ممانعت بھی نہیں آئی۔ مگر صحابہ کرام کا اس فعل کو نظر انداز کرنا اور اسے چھوڑ دینا اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہی خصوصیت سمجھتے ہوں گے۔

صوفیاء کی بیعت | بیعت کا بھی یہی حال ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ صوفیاء نے جب دیکھا کہ خلفاء تو بیعت لیتے نہیں صرف ولی عہد بنا دیتے ہیں اسی پر خلافت قائم ہو جاتی ہے۔ انہوں نے بیعت کو غنیمت سمجھا اور بیعت لینا شروع کر دی۔ صوفیوں کی ایک بیعت تو وہ ہے جس میں ان کے خاص اعمال و اشغال آ گئے ہیں۔ مختلف طریقوں میں مثلاً نقشبندی، چشتی، قادری، سہروردی وغیرہ کو حاصل کرنے کے لئے۔ یہ تو تعلیم و تعلم کی ہی شکل ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ یہ تو ایک فن ہے جو سیکھنا چاہیے۔ وہ اس کے ہاتھ پر بیعت کر لیتا ہے کہ میں تم سے اس طریقہ کو سیکھ کر جاؤں گا۔ اس کی نوعیت تو اسی طرح کی ہے کہ ایک آدمی کسی استاد فن سے یہ عہد کرتا ہے کہ میں یہ فن اور یہ کام ہر قیمت پر آپ سے سیکھ کر

ہی دم لوں گا خواہ کتنے پاپڑ بیلنے پڑیں کتنی مشکلات کا سامنا کرنا پڑے کتنا وقت اس کی نذر کرنا پڑے۔

آج کل کی بیعت کی نوعیت تو اسی قسم کی ہے یہ تو گویا فن ہے کوئی دینی چیز نہیں دوسرے فنون کی طرح کا ایک فن ہے جو چاہیے اسے حاصل کرے کوئی ممانعت نہیں بشرطیکہ اس میں شرک و بدعت کی آمیزش اور رنگ آمیزی نہ ہو۔ اگر یہ چیزیں ہوں تو اجتناب کرنا لازمی ہے ورنہ اس کے حصول میں کوئی شرعی رکاوٹ اور ممانعت نہیں ہے رکاوٹ اور ممانعت تو اسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ اسے سنتِ رسول کی حیثیت دی جائے اور نہ سیکھنے والے کو دائرہ سنت اور اسلام سے خارج تصور کیا جائے۔

آج کل کے عام پیروں کی بیعت آج کے پیروں کا جو بیعت کا طریقہ ہے اس کی نوعیت تو سیپی کی سی ہے مثلاً ایک شخص کسی مولوی صاحب یا پیر صاحب سے کہتا ہے کہ جناب میں آپ کے دست مبارک پر بیعت کرتا ہوں آپ میرے لئے سر درد کا ایک تعویذ بنا دیں تاکہ میں اس درد سے نجات پا جاؤں۔ دوسرا ایک مرید کہتا ہے کہ میرا دشمن ہے وہ مجھے بہت ستاتا ہے کوئی تعویذ کر دیں کہ وہ تنگ نہ کرے۔ بلکہ میرا مطیع اور تابعدار ہو جائے۔ ایک اور کہتا ہے کہ میں آپ کے مریدوں میں شامل ہوتا ہوں ہاتھ بڑھائیے بیعت کرتا ہوں آپ ازراہ کرم نوازی ایک ایسا تعویذ بنا دیں کہ میں مقدمہ جیت جاؤں پیر صاحب اپنے ہر ایک خواہش مند مرید کی خواہش اور تمنا کے مطابق تعویذ دے دیتے ہیں اس طرح کی بیعت تو سیپ ہی کی ایک قسم متصور ہو سکتی ہے۔

موجودہ پیروں کی سیاسی اہمیت عصر حاضر میں تو پیروں کی قدر و قیمت میں اور اضافہ ہو گیا ہے یہ دور سیاسیات کا ہے۔ پیر صاحب کے بے شمار مرید ہوتے ہیں۔ اس وجہ سے الیکشن میں امیدوار کے لئے دو ٹروں کی کثرت کی ضرورت ہوتی ہے تو وہ پیر صاحب کی خدمت میں نیاز مندانہ حاضری دیتے ہیں اور پیر صاحب کا حلقہ تعارف بڑے لوگوں سے وابستہ ہو جاتا ہے اور پیر صاحب بڑے بڑے سیاسی معرکوں میں نمایاں خدمات اور کارہائے نمایاں انجام دیتے ہیں۔ اونچے طبقہ کے لوگوں اور کلیدی اسامیوں پر براجمان افسران بالا سے راہ و رسم بڑھ جاتے ہیں اور ان سے مریدوں کے سنگین مقدمات تک میں سفارشیں کروا دیتے ہیں اس طرح آج کا پیر محض پیر ہی نہیں ایک سیاسی شعبدہ باز اور بازی گری کا کردار ادا کرتا ہے۔ (سارے ایسے نہیں) مریدوں کی نظریں بھی اپنے پیروں پر لگی ہوئی ہوتی ہیں۔ جماعت علی کا ایک شیعہ مرید ہو گیا کسی نے کہا آپ شیعہ ہیں۔ جماعت علی سنی ہیں۔ یہ کیسی پیری مریدی۔ اس نے کہا شیعہ اور سنی ہونے سے کیا فرق پڑتا ہے۔ ان کی دسترس افسرانِ بالا تک ہے۔ ان کی پہنچ بڑی اونچی ہے۔ بوقت ضرورت مشکل کاموں میں سفارش کر دیتے ہیں تو

بگڑا کام بن جاتا ہے۔ سال میں پندرہ بیس روپے دینے سے کام چل جاتا ہے ہمیں اور کیا چاہیئے۔
گویا آج کے دور میں بھی بیعت کی کئی اقسام ہیں۔ تعویذ گنڈے کی بیعت۔ کام نکالنے کے لئے سفارش کی بیعت۔ ووٹ لینے اور افرادی حمایت کے لئے بیعت۔ کسی ہنر یا فن کی تعلیم کے حصول کے لئے بیعت وغیرہ وغیرہ۔

معقول آمدنی کا نامعقول ذریعہ

پیروں کی آج کے دور میں پانچوں گھی میں ہیں۔ ہزار دو ہزار مرید جس کے ہوں سالانہ نذرانے اور عقیدت کے پھول اتنی پونجی جمع کر دیتے ہیں کہ مزے سے زندگی بسر ہوتی ہے دکانداری اچھی چمک اٹھتی ہے کاروبار میں دن دگنی رات چوگنی ترقی کے مواقع رہتے ہیں سالانہ عرس پھر سونے پہ سہاگے کا کام کرتے ہیں۔ نذرانے پیش کئے جاتے ہیں چادریں چڑھائی جاتی ہیں۔ نقدی نچھاور کی جاتی ہے پھل و فروٹ اور مٹھائیاں حاضر کی جاتی ہیں نہ معلوم کیا کچھ کیا جاتا ہے بہر حال معقول آمدنی کا نامعقول ذریعہ ہے جسے اختیار کر لیا گیا ہے۔ سادہ لوح عوام شعبدہ بازی کے چکر میں پھنسے ہوئے ہیں اور صراط مستقیم سے کوسوں دور نکل چکے ہیں۔
ایک آدمی نے معاشی بدحالی کے پیش نظر یہ حل نکالا کہ عرس شریف کا آغاز کر کے آمدنی کا سلسلہ کیوں نہ بڑھایا جائے۔ چنانچہ اس نے اپنے کسی بزرگ کے عرس کا اعلان کر دیا کافی عقل کے اندھے لوگ عرس مبارک کی نامبارک تقریب میں شریک ہوئے۔ نذرانے میں کافی روپیہ فراہم ہوا تو اس نے سوچا کیوں نہ عرس مبارک کو ششماہی شروع کر دیا جائے آمدنی میں خاطر خواہ اضافہ ہو جائے گا نہ ہینگ لگے نہ پھٹکڑی رنگ چوکھا آئے۔ اس نے چھ ماہی عرس کا اعلان داغ دیا بس نادان لوگ بڑی تعداد میں آنے شروع ہو گئے اور سالانہ کی بجائے چھ ماہی عرس کی تقریبات شروع ہو گئیں اور آمدنی میں نمایاں ترقی ہو گئی۔
ان شریف زادوں نے کیسا ناشریف دھندا شروع کر دیا ہے جسے نام تو عرس مبارک کا دیتے ہیں اور مسئلہ معاشیات کا حل کرتے ہیں۔ یہ کفن فروشی نہیں تو اور کیا ہے۔ بت شکن لوگ بت پرست اور کفن فروش بن کر رہ گئے ہیں۔ یہ تو ان لوگوں کا حال ہے جو اہل سنت والجماعت عاشقان رسول محبان اہل بیت اور فدایان بزرگان ہیں۔ انہوں نے تو معاشی ناہمواریوں اور دشواریوں کا حل اس طرح نکال لیا۔ اور اپنا کام چلا لیا۔

اہلحدیث اور دیوبندی حضرات کے نئے طریقے

ادھر اہل حدیث اور دیوبندی حضرات نے بھی نئے راستے تلاش کر لئے ہیں انہوں نے عرسوں کی جگہ جلسے شروع کر دیئے۔ ایک چھوٹا سا مدرسہ بنا لیا اور چند معروف واعظین کو بلا کر جلسہ کرا دیا اور لچھے دار تقریریں کرا دیں اس طرح جلسہ کے انتظامات کے بہانے اچھا خاصہ چندہ جمع کر لیا۔ دو چار سو تشریف لانے والے واعظ صاحب کی خدمت اقدس میں پیش کر دیئے اور باقی اپنی جیب میں پیری مریدی کی جگہ جماعت

نے لے لی۔ اور عرس کی جگہ سالانہ جلسوں نے۔ اس طرح یہ دونوں متوازی چل رہے ہیں۔ یہ ساری باتیں فضول ہیں۔

عبادہ بن صامت بدر میں حاضر تھے۔ کان شھد بدراً۔ گویا بدری صحابی ہیں نقیب ہیں۔ ان بارہ نقباء میں سے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ العقبہ میں مقرر کئے تھے۔ یہ بیان کرتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب کہ آپ کے ارد گرد صحابہ کی جماعت تھی کہ میرے ہاتھ پر بیعت کرو اس بات کی کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کروگے۔ شیئًا من الشرك او شيئًا من الاشياء شیئاً سے مراد شرک بھی ہوسکتا ہے اور معبود بھی۔ کسی شے کو اللہ تعالیٰ کا شریک نہ بناؤ اور چوری نہ کرو، زنا نہ کرو، اور نہ اولاد کو قتل کرو۔

پانچ چیزوں کی حفاظت

پہلے بتایا جاچکا ہے کہ پانچ چیزیں ایسی ہیں جنکی ہر ملت میں حفاظت کی گئی ہے۔ دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، مال کی حفاظت عزت وآبرو کا تحفظ اور نسل کی حفاظت۔ ہر شریعت میں یہ پانچ چیزیں ضرور ہوتی ہیں ان کے بغیر کام نہیں چلتا۔ انہی پانچ کی طرف اشارہ ہے۔ شرک سے اجتناب اور پرہیز سے دین کی حفاظت کی جانب اشارہ ہے۔ چوری مال کی حفاظت کی طرف اشارہ ہے۔ زنا نسل کی حفاظت کے لئے، قتل اولاد جان کی حفاظت کے لئے۔ بہتان تراشی عزت وآبرو کی حفاظت کے لئے۔ ولا تاتوا ببهتان تفترونه بين ايديكم وارجلكم۔ بالکل سامنے بیٹھ کر بہتان باندھنا۔ یہ الفاظ دراصل سورہ ممتحنہ میں عورتوں کے متعلق آئے ہیں۔ ولا یاتین ببهتان يفترينه بين ايديهن وارجلهن۔ وہاں تو یہ معنی کرتے ہیں کہ جب بچہ پیدا ہوتا ہے تو ہاتھ اور پاؤں کے درمیان گرتا ہے مراد اس سے یہ ہے کہ کسی بچے کو جو غیر کا ہو تو میں داخل کردیتا گویا زنا کی جو حرمت تھی۔ اس کی تائید ہے یا کسی بچے کو لے کر خاوند کی طرف منسوب کردیا۔ حالانکہ وہ اس کا نہیں ہے۔

ولا تعصوا فی معروف۔ نافرمانی مت کرو۔ پہلے ان چیزوں سے منع فرمایا اب آخر میں عام حکم دے دیا کہ جو نیک ومعروف کام ہیں ان پر عمل پیرا ہوگے۔ چھوڑو گے نہیں۔ گویا پہلے منہیات کا ذکر تھا اب مامورات کا ہے۔ فمن وفی منکم جو تم میں سے وفا کرے گا اس کا اجر اللہ تعالیٰ کے ہاں ہے۔ ان میں سے کسی کا جو کوئی مرتکب ہوجائے یعنی شرک کرے تو توبہ کے سوا معاف نہیں ہوتا زنا کرے اس کی حد مقرر ہے چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ مشرک کو اگر قتل کردیا جائے تو اس کی معافی نہیں ہوسکتی۔ ان کے علاوہ دوسرے جرائم کی حد ایسی ہے کہ انسان کے لئے کفارہ بن جاتی ہے اگر اللہ تعالیٰ پردہ ڈال دے تو اس کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے حوالہ ہے اگر چاہے تو معاف کردے اور اگر چاہے تو سزا دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حد جرم کا کفارہ ہوتی ہے اس پر انہوں نے بیعت کرلی۔

حد کفارہ ہوتی ہے بعض حنفی کہتے ہیں کہ حد کفارہ نہیں ہوتی۔ بعض کہتے ہیں کہ محدود کی دو صورتیں

ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ بالکل توبہ کرلے اس صورت میں تو کفارہ ہو جائے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تائب نہ ہو اس صورت میں کفارہ نہیں ہو گی۔ صحیح بات یہی ہے کہ جو خاص جرم کیا ہے۔ جس پر حد لگی ہے تو اس کا کفارہ ہو جائے گا۔ آئندہ کے لئے اگر ارادہ بد ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ کفارہ نہیں ہو گی۔ فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه۔ توبہ قبول ہو جائے گی۔

بعض کہتے ہیں کہ یہاں عوقب کا جو لفظ آیا ہے اس سے مراد بیماری ہے۔ بیماری وغیرہ سے گناہ صاف ہو جاتے ہیں یہاں حد مراد نہیں ہے۔ بعض جگہ حد کا لفظ بھی آتا ہے۔ حافظ ابن حجر کہتا ہے کہ ستر کا لفظ اس کا متقاضی ہے کہ بیماری مراد نہ ہو۔ بیماری میں ستر کا لفظ نہیں ہوتا۔ وہ تو پہلے ہی مستور ہے بعض بیماریاں ایسی ہوتی ہیں جو بڑی مشہور ہوتی ہیں۔ مشہور ہونا اس بات کی علامت نہیں ہے کہ اس نے گناہ کیا ہے۔ ستر چونکہ عوقب کے مقابلہ میں آیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس صورت میں اسے سزا نہیں ملی ستره کا لفظ آیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس پر پردہ ڈال دیا۔ اسے کوئی سزا نہیں ملی پھر اللہ تعالیٰ چاہے تو معاف کردے۔

اس حدیث کا تعلق پہلے باب سے تو بالکل عیاں اور ظاہر ہے کہ انصار کی محبت جزو ایمان اس واسطے ہے کہ مشکل وقت میں انہوں نے بیعت کی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں تشریف لے گئے اور سارا عرب ان کا دشمن ہو گیا۔ ان قربانیوں کے پیش نظر انصار کی محبت ایمان کا جز ہونی چاہیئے۔

جتنے احکام ذکر کئے ہیں یہ سارے کے سارے اجزاء ایمان ہیں۔ اس واسطے ان سب کے لئے باب باندھا جا سکتا ہے۔ ترك الاشراك بالله من الايمان۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ یہ کام کروگے تو جنت ملے گی۔ ایمان کا مقصد بھی جنت ہی ہوتا ہے۔

اگلا باب فتنہ سیاسی۔ گویا انسان کے مجرم ہونے کے فتنے ہی باعث ہوتے ہیں۔ اس واسطے یہ مسئلہ بیان کر دیا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ دین میں یہ چیز داخل ہے کہ انسان فتنے سے بھاگے۔ اس سے معلوم ہو کہ عزلت اختیار کرنی چاہیے۔ یہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے کہ عزلت مقصد نہیں اس لئے بوقت ضرورت ہی اسے اختیار کیا جا سکتا ہے۔ عیسائیوں نے جو عزلت اختیار کی تھی وہ بھی ضرورت کے لئے تھی قرآن مجید میں ارشاد ہے: ورهبانية ن ابتدعوها ما كتبنها عليهم الا ابتغاء رضوان الله انہوں نے اپنی طرف سے نئی رہبانیت نکالی تھی ہم نے اُن پر فرض نہیں کی تھی۔ ہم نے تو یہ لکھا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی رضامندی تلاش کرو۔ اللہ تعالیٰ کی رضامندی اگر معاشرے میں میل جول رکھنے سے حاصل کی جاسکتی ہو تو معاشرے میں رہ کر اس کے حصول کی کوشش اور تگ و دو کرنی چاہیئے اگر ضرورت شدید پیش آجائے تو اسے اختیار کیا جا سکتا ہے۔

آج کل فقیروں نے آبادی سے باہر ڈیرے جما رکھے ہیں اور اسے ایک اچھا اور نیک کام سمجھتے ہیں یہ اُن کے اپنے ذہن کی تخلیق اور پیداوار ہے۔ ورنہ شریعت نے فی نفسہٖ اسے مقصد نہیں ٹھہرایا

عندالضرورت ہی اسے اختیار کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ فرار کا راستہ ہے دُنیا میں رہتے ہوئے دنیا سے اور اہلِ دنیا سے کٹ کر راہِ حق کی تلاش کی اسلام میں گنجائش کم ہی ہے۔

اگلی حدیث۔ دین کی حفاظت اصل کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قریب ہے کہ مسلمان پر ایسا وقت آئے جب اس کے لئے بہتر مال بکریاں ہوں۔ انہیں لے کر پہاڑ کی چوٹیوں پر چلا جائے اور اپنے دین کی حفاظت کرلے۔ بکریوں کا ذکر اس لئے کیا کہ ان کے پالنے کے لئے پہاڑوں میں گھاس اور خوردنی جڑی بوٹیاں عام مل جاتی ہیں۔ ظاہر ہے جب شہری آبادی سے باہر جائے گا تو خورد و نوش کے لئے کچھ انتظام اور اہتمام تو ضروری ہے ایسا تو نہیں ہے کہ پہاڑی زندگی میں بقاءِ زیست کے لئے کسی چیز کی ضرورت ہی نہیں ہوگی۔ بکریاں ساتھ ہوں گی تو ان کا دودھ اور گوشت خوراک کے لئے اور بوقت ضرورت انہیں فروخت بھی کر سکتا ہے ان کی اون اور کھال کپڑوں اور جوتوں وغیرہ کے کام آسکتی ہے جو پہاڑوں کی سردی کا تحفظ کر سکتی ہے۔ غالباً اسی لئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بکریاں ساتھ رکھنے کی جانب اشارہ فرمایا ہے۔

شعف الجبال۔ پہاڑ کی چوٹیاں۔ مواقع القطر۔ وہ مقامات جہاں بارش برسے۔ یعنی زمین کے نیچے مراد میدانی علاقہ۔ یفر بدینہ من الفتن۔

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم انا اعلمکم باللہ۔ وان المعرفۃ فعل القلب۔ وقول اللہ تعالٰی ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم۔ پہلے باب باندھا تھا۔ دین کو بچانے کیلئے فتنے سے بھاگنے کا۔ نووی نے اعتراض کیا ہے کہ یہاں فرار من الدین جو ہے وہ دین کی حفاظت کے لئے ہے۔ یہ دین نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ دین کو بلیات سے بچانا بھی فرض ہے جو چیز فرض ہوتی ہے وہ دین ہوتی ہے بہرحال اس سے پتہ چلتا ہے کہ ضرورت کے وقت انسان آبادی سے باہر پہاڑوں یا جنگلوں میں چلا جائے تو اجازت ہے اگرچہ اس طرح کی زندگی میں نقصانات بھی ہیں مثلاً نماز باجماعت ادا نہیں کر سکے گا۔ جمعہ نہیں پڑھ سکے گا۔ علمی استفادہ سے محروم رہ جائے گا۔ اس لئے کبھی کبھی آبادی میں آنا چاہیئے۔ علم کے حصول کا موقع کسی قیمت پر ہاتھ سے جانے نہیں دینا چاہیئے۔ اس واسطے یہ باب باندھا ہے۔ انا اعلمکم باللہ میں تم میں سے سب سے زیادہ اللہ تعالٰی سے واقف ہوں۔ اللہ تعالٰی سے واقف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالٰی کی صفات اور اس کے احکام اور اُن کے متعلقات کا جتنا مجھے علم ہے اتنا تمہیں نہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا علمی اور عملی مقام و مرتبہ ساری دنیا سے زیادہ تھا۔

اِنَّ المَعرِفَۃَ فِعلُ القَلبِ معرفت فعل قلب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ زبان کے اقرار سے معرفت حاصل نہیں ہوتی۔ معرفت تکمیل ایمان کے لئے ضروری ہے اس کے بغیر ایمان مکمل ہوتا ہے اور نہ درست۔ اس کا دل کے ساتھ تعلق ہے۔ یہ بتا کر امام بخاری دراصل کرامیہ

کارد کرنا چاہتے ہیں۔ کرامیہ کہتے ہیں کہ جو کوئی زبان سے اقرار کرے وہ مومن ہو جاتا ہے۔ امام صاحب کہتے ہیں۔ معرفت جولازمی اور ضروری ہے اس کا تعلق دل کے ساتھ ہے پھر محض زبان سے اقرار سے مسلمان کیسے ہو سکتا ہے۔

بعض نسخوں میں اعلمکم کی جگہ اعرفکم باللہ بھی آتا ہے بعض لوگ علم اور معرفت میں فرق کرتے ہیں وہ صرف اصطلاحی فرق ہے کہ معرفت کا تعلق جزئیات اور مادیات سے ہوتا ہے اور علم کا تعلق دونوں سے ہو سکتا ہے۔ بعض کلیات اور جزئیات نیز مادیات اور مجردات دونوں سے۔ ورنہ معرفت کا تعلق کلیات سے بھی ہو سکتا ہے اسی طرح مجردات کے ساتھ بھی۔

معرفت کا معتزلی مفہوم معرفت کا ایک معنی تو معتزلہ کرتے ہیں۔ کہ معرفت اس علم کا نام ہے جو انسان کو دلائل عقلی کے ساتھ حاصل ہو جو انسان اللہ تعالیٰ کو دلائل عقلی کی بناء پر نہیں جانتا وہ مسلمان نہیں ہوتا۔ کیونکہ معرفت مذکورہ معتزلہ کے نزدیک ایمان کی شرط ہے حافظ ابن حجرؒ نے اعتراض کیا ہے کہ معرفت فطری چیز ہے۔ البتہ جسے معرفت میں کچھ حجاب پیدا ہو جائے اسے دلائل کی طرف رجوع کرنا چاہیے معرفت کا ہونا لازمی اور ضروری ہے لیکن ہے یہ فطری چیز۔ اللہ تعالیٰ نے ہر ایک انسان کے اندر اپنی معرفت رکھی ہے۔ بلکہ توحید کی معرفت بھی ودیعت کی ہے اگر اس پر حجابات کا ہجوم ہو جائے۔ بعض خارجی اسباب کی وجہ سے تو ان کا ازالہ ضروری اور ان کا دور کرنا لازمی امر ہے اس قسم کا ازالہ دلائل سے ہو گا یا صحبت صالحین سے یہ ضروری نہیں کہ متکلمین کے دلائل ہی سامنے رکھے جائیں، تب ازالہ ہو سکے گا۔ قرآن مجید نے جو دلائل دیئے ہیں وہ ازالہ کے لئے کافی ہیں۔ عقلی دلائل کوئی ضروری نہیں۔ معتزلہ دلائل عقلی اس لئے ضروری سمجھتے ہیں کہ نبوت اللہ تعالیٰ کے وجود اور تکلم پر موقوف ہے اگر یہ دو صفات ثابت نہ ہوں تو نبوت ثابت نہیں ہوتی نبوت خبر ہوتی ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی جانب سے خبر لے بیان کرنا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ متکلم ہی نہیں تو خبر کا مسئلہ آپ سے آپ ختم ہو گیا۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ معرفت اگر شریعت سے حاصل کی جائے تو اس سے دور لازم آتا ہے۔ شریعت اس پر موقوف ہے اور یہ شریعت پر موقوف ہے یہ فضول سی بات ہے اگر معرفت کو فطری لیا جائے تو کوئی اعتراض ہی نہیں ہوتا۔

معرفت کا لغوی مفہوم معرفت کا ایک معنی تو یہ ہے دوسرا اس کا لغوی معنی پہچاننا، جاننا ہے۔ یعنی علم کے معنی میں یہ تو جزو ایمان ہے کیونکہ ایمان کے لئے تین چیزوں کا ہونا ضروری ہے اور یہ متفق علیہ چیز ہے۔ ایک کلام نفسی، دوسرا اللہ تعالیٰ کی معرفت۔ یعنی یہ جان لینا کہ اللہ تعالیٰ کا وجود ہے۔ تیسری چیز انقیاد ہے۔ ان تینوں کا ہونا ضروری ہے۔ کرامیہ کہتے ہیں کہ صرف اقرار کافی ہے یہ نہیں کہ نجات کے لئے کافی ہے بلکہ صرف مومن کہلانے کے لئے کافی ہے۔ یا ایھا الذین امنوا میں سب کا اندراج ہو جاتا ہے۔ ان کا استدلال اس طرح ہے جو ٹھیک نہیں ہے۔

معرفت کا صوفیانہ مفہوم | معرفت کا ایک معنی وہ ہے جو صوفی کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم حضوری ہو جائے یہ بھی ضروری نہیں امام ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت ہی ایمان ہے یہ جہم کا قول ہے بعض حنفی کہتے ہیں کہ معرفت سے اُن کی مراد وہ نہیں جو جہم کا قول ہے۔ جہم تو یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات پر یقین ہونا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ ہے گویا ان کا مطلب یہ ہے کہ صوفیوں کی معرفت مراد نہیں۔ صوفیوں کی معرفت تو ولایت کا انتہائی درجہ ہوتا ہے۔ یہ چیز یعنی ولایت صغریٰ تہذیب نفس کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ جب انسان کو علم حضوری حاصل ہو جائے اگر یہ معنی لیا جائے پھر باقی سارے لوگ ایمان سے خارج ہو گئے۔ اس لئے یہ جواب دینا ٹھیک نہیں۔

اصل بات وہ ہے جو امام احمد بن حنبل نے بھی کہی ہے کہ معرفت ایمان کے لئے ضروری ہے مگر معرفت کے ساتھ اقرار اور عمل بھی لازمی ہیں۔ اس پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی انقیاد جو کہ ضروری اور لازمی ہے اس صورت میں کوئی اعتراض نہیں۔ یہ جواب دینا چاہیئے۔ یہ جواب دینا درست اور معقول نہیں کہ صوفیوں کی معرفت ہے اس صورت میں تو علم حضوری نہ رکھنے والے سب لوگ مومن نہیں رہیں گے۔

علم حضوری تو ذاتی علم کی طرح ہے۔ اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک تو مشاہدہ کی صورت ہے اور دوسری شہود کی صورت ہے۔ مشاہدہ زیر بحث نہیں شہود زیر بحث ہے۔ اگر یہ شہود قلب کے ساتھ ہو جائے جیسا کہ ابن قیم نے بھی کہا ہے۔ کذلک قلوب ارباب التجلی یُریٰ فی صفوھا اللہ العظیم کہ قلب کی صفائی اتنی ہو جائے کہ عالم بالا کی چیزیں اس میں منعکس ہو جائیں۔ اس میں اللہ تعالیٰ کی ذات کا بھی انعکاس ہو جائے یہ تو ہو سکتا ہے اس لئے صوفی یہ بھی کہہ دیتے ہیں امروز چوں جمال توبے پردہ ظاہر است۔ در حیرتم کہ فردا وعدہ برائے چیست۔

یہ مقام ان لوگوں کو حاصل ہوتا ہے جو تہذیب نفس کے مرحلہ سے پوری طرح گزر چکا ہو اس کے بعد انسان کا دل بالکل صاف ہو جائے۔ حسد، حقد، بخل، کینہ وغیرہ روحانی بیماریوں سے کنارہ کش ہو جائے اور دل کے دیگر واجبات ادا کرے اس کے بعد ممکن ہے کہ یہ چیز حاصل ہو جائے ورنہ حاصل نہیں ہو سکتی۔

معرفت سے امام بخاری کی مراد | معرفت سے امام بخاری کی مراد یہ نہیں ان کے نزدیک علم کے معنی میں ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلمکم باللہ کہا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا علم جزو ایمان ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم زید بن اسلم کی تفسیر کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ کسی نے کہا کہ اگر زبان سے یہ نکل جائے کہ میں اگر یہ کام کروں تو کافر ہو جاؤں۔ اگر اس کے دل میں یہ خیال نہیں اور بعد میں کر لیا ہے یا اگر پہلے

کہا تو میں کافر ہوں حالانکہ اس نے کہا تھا اس صورت میں کافر نہیں ہو سکتا۔ جب تک دل میں انکار نہ آجائے لکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم۔ یہ مطلب ہے کہ اگر اس کا تعلق دل کے ساتھ ہے اس وقت کافر ہوتا ہے عجلت میں زبان سے کلمۂ کفر نکل جائے تو وہ کافر نہیں ہوتا۔ لا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان والی بات ہوگئی۔ اسی طرح نسیان اور شدید غصہ کی حالت میں بھی ایسا کلمہ کہنے سے کافر نہیں ہوتا۔

مؤاخذہ کسب قلب کے ساتھ ہوتا ہے۔ افعال میں اگر دل شامل نہ ہو تو قابلِ مواخذہ نہیں اگر انسان زبان سے کلمۂ حق کہہ دے اور دل میں نہیں تو وہ بھی قابلِ اعتماد نہیں۔ بہر حال اس سے کرامیہ کی تردید ہوگئی۔

قرآن مجید نے لغو یمین کے بارے میں جو لا یؤاخذکم باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم۔ لغو یمین میں اگر دل شامل نہیں تو یہ قابلِ مواخذہ نہیں ــــ یمین کی تین قسم ہیں۔ یمین منعقدہ۔ ارادۃً یہ کہتا ہے کہ میں یہ نہیں کروں گا۔ اس کا تعلق مستقبل کے ساتھ ہوا یمین غموس۔ جھوٹی شہادت دیتا ہے قسم کھا کر کہتا ہے کہ واقعی یہ اسی طرح ہے اس قسم کا تعلق ماضی سے ہے۔ یمین لغو۔ جو لوگ عادۃً عام طور پر کھا لیتے ہیں اس سے ماضی یا مستقبل کی کسی چیز کی توثیق سے کسی قسم کا تعلق نہیں ہوتا۔ یہ تین قسمیں ہیں قسموں کی۔

باب: ۱۴

نماز اور زکوٰۃ ایمان کے لازمی اجزاء

فان تابوا واقاموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ فخلوا سبیلھم۔ اس باب میں امام بخاری غالباً اس طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ نماز اور زکوٰۃ کا ایمان کے لئے ہونا لازمی اور ضروری ہے۔ امام احمد بن حنبل کا ایک قول بھی ہے کہ نماز اور زکوٰۃ ایمان کے لئے ضروری ہے۔ اس بارے میں امام احمد بن حنبل کے چار اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ ارکانِ اسلام میں سے ہر ایک رکنِ اسلام ایمان کا جزء ہے۔ اگر کوئی شخص ترک کر دے گا تو کافر ہو جائے گا دوسرا قول یہ ہے کہ نماز اور زکوٰۃ دونوں لازمی ہیں۔ تیسرا قول یہ ہے کہ نماز ہی لازمی چیز ہے اس واسطے تارک صلوٰۃ کو مرتد یا کافر سمجھتے ہیں۔ چوتھا قول یہ ہے کہ کسی عمل کے ترک سے کافر نہیں ہوتا جیسا کہ دوسرے ائمہ کرام کا قول ہے۔

امام ابن تیمیہ کا یہ مسلک نہیں کہ کسی عمل کے ترک سے انسان کافر ہو جاتا ہے۔ وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ ایمان واجب سے خارج ہو جاتا ہے اور ایسا آدمی نجات اولیٰ کا مستحق نہیں ہے۔ فان تابوا واقاموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ۔ بعض کہتے ہیں کہ امام بخاری اس میں صرف ایمان کی ترکیب کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ایمان میں نماز اور زکوٰۃ ہونا لازمی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔ فان تابوا واقاموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ فخلوا سبیلھم۔ جو لوگ توبہ کریں اور اقامت صلوٰۃ اور ایتاء الزکوٰۃ کا اہتمام کریں انہیں چھوڑ دو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے واجب القتل ہے جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے۔ فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم وخذوھم واحصروھم واقعدوا لھم کل مرصد فان تابوا واقاموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ فخلوا سبیلھم ان اللہ غفور رحیم۔ صاف واضح اور ظاہر ہے کہ ان دونوں ارکان اسلام کی ادائیگی نہایت ضروری ہے۔ ان کے بغیر بندہ مومن نہیں ہو سکتا۔ آگے حدیث میں بھی آ رہا ہے کہ لڑائی اس وقت ختم ہو گی جب ظاہری اعمال کر کے شریک اسلام ہو گا۔ آخرت کی نجات کا مسئلہ الگ رہے گا۔ ترکیب کے متعلق بعض کہتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل کے قول کی طرف اشارہ مقصود ہے۔

امرت ان اقاتل الناس۔ مجھے حکم ہوا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک لڑوں کہ وہ اس بات کی گواہی دیں کہ بے شک شان یہ ہے کہ اشھد ان لا الٰہ الا اللہ و ان محمداً رسول اللہ کی گواہی دیں۔ اقامت صلوٰۃ اور ایتاء الزکوٰۃ کریں۔ جب یہ کام کریں گے تو انہوں نے اپنے آپ کو یعنی اپنے خون اور مال کو بچا لیا۔

عصمت دم اور تخلیہ سبیل ایک ہی چیز ہے۔ یہ حدیث گویا آیت کے بالکل موافق ہے جس وقت حضرت ابو بکر اور حضرت عمر کا مانعین زکوٰۃ کے متعلق مناظرہ ہُوا تھا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث اس وقت پیش نہیں ہوئی تھی۔ عبداللہ بن عمر بھی اس وقت موجود نہیں ہوں گے۔ یا اس وقت خیال میں نہیں آئی ہوگی۔ حضرت ابو بکر صدیق نے مانعین اور منکرین زکواۃ کے متعلق جو دلیل پیش کی تھی وہ یہ تھی من بدل دینہ فاقتلوہ گویا زکوٰۃ کا ادا نہ کرنا دین کے تبدیل کرنے کے مترادف ہے اسی سے حضرت ابو بکر صدیق نے استدلال کیا تھا۔

حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کا موقف مانعین زکوٰۃ کے بارے میں

حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے مابین اختلاف یہ تھا کہ حضرت عمرؓ انہیں مومن سمجھتے تھے کیونکہ ان لوگوں میں بعض ایسے بھی تھے جو زکوٰۃ کا انکار نہیں کرتے تھے... مرتدین کی بہت سی قسمیں تھیں۔ ان میں بعض تو وہ تھے جو مدعین نبوت کے پیچھے لگ گئے تھے۔ مسیلمہ کذاب تھا کچھ اسکے چکر میں پھنس گئے اور کچھ اسود عنسی کے پیچھے ہو گئے۔ بنی اسد سے طلیحہ بن خویلد تھا کچھ اس کے پیچھے لگ گئے تھے۔ سجاح نامی ایک عورت نے دعویٰ نبوت کیا کچھ اس کے فریب میں آگئے۔ ایک گروہ ایسا تھا جو اپنے دین آبائی کی طرف لوٹ گئے۔ ان میں بعض اعرابی بھی تھے۔ بعض ایسے بھی تھے جو زکوٰۃ کا انکار کرتے تھے۔ بعض اس قسم کے تھے جو کہتے تھے کہ زکوٰۃ تو فرض ہے مگر ہم خود ادا کریں گے۔ ابو بکر یعنی خلیفہ کو نہیں دیں گے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ امارت سے انکار کرتے تھے۔ کیونکہ قبائلی تصور پھر سے ان کے ذہنوں میں عود کر آیا تھا۔ خلیفہ کو زکوٰۃ دینے میں اپنی بے عزتی تصور کرتے تھے کہ دوسرے قبیلے کا آدمی ہم پر حکمرانی کرے۔ کہتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت تو اس لئے کی تھی کہ وہ خدا کے رسول تھے اب ابو بکر کی کریں یہ مر جائیں گے تو بکر کی کریں گے۔ ایسے لوگوں کے متعلق حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کا اختلاف ہو گیا تھا۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ کا خیال تھا کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں حکومت کو زکوٰۃ لینے کا حق تھا تو اس مسئلہ کا تعلق حقیقت میں حکومت سے تعلق رکھتا ہے۔ رسالت کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں جیسے نماز ہے یہ نہیں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم فوت ہو گئے ہیں تو اب نماز چھوڑ دے زکوٰۃ بھی اسی قسم کی چیز ہے اس کے بعد یہ بات حضرت عمرؓ کے ذہن میں بھی آگئی۔ اور ان کی بھی رائے یہ ہو گئی کہ واقعۃً لڑائی کرنی چاہیئے۔ ان پر مرتد کا لفظ تغلیباً بولا گیا ہے۔ ورنہ جو شخص زکوٰۃ کی فرضیت کا قائل ہو اور ادا نہ کرے تو وہ کافر نہیں ہو گا۔ البتہ باغی ضرور ہو جاتا ہے کیونکہ حکومت کا حکم نہیں مانتا۔ باغی کے متعلق قرآن نے خود فیصلہ کر دیا ہے۔ فان بغت احدٰھما علی الاخرٰی فقاتلوا التی تبغی حتی تفیٓء الی امر اللہ۔ اصل بات یہ ہے ورنہ یہ بات نہ تھی۔ جیسا کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ حضرت ابو بکرؓ انہیں مرتد سمجھتے تھے اور حضرت عمرؓ انہیں باغی تصور کرتے تھے۔ اگر باغی سمجھتے تھے پھر ان کو ان کی

سرکوبی کرنی چاہیئے تھی مسئلہ تو صرف لڑائی ہی کا تھا۔ حضرت ابوبکرؓ کہتے تھے کہ جو ایک رسی بھی عہدِ رسالت میں دیتا تھا وہ نہ دے گا۔ تو اس سے ضرور جنگ کروں گا۔

اصل بات تو اتنی ہی تھی کہ ایسے لوگوں کے ساتھ لڑائی کرنی چاہیئے یا نہیں۔ حضرت عمرؓ کا خیال تھا کہ مسلمان ہیں ان سے لڑنا نہیں چاہیئے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کہتے تھے کہ ہیں تو مسلمان ہی ان پر مرتدین کا جو لفظ بولا گیا ہے اس لئے بولا گیا ہے کہ انہوں نے مرتدین کا راستہ اختیار کیا ہے۔

عصموا منی دماءھم واموالھم۔ اس لفظ سے بعض لوگوں کو غلط فہمی پیدا ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ مرزائی ہیں۔ یہ لوگ لا الٰہ الا اللہ بھی پڑھتے ہیں۔ نمازیں بھی پڑھتے ہیں۔ زکوٰۃ بھی ادا کرتے ہیں۔ اس لئے یہ معصوم اللہ ہوگئے۔ گویا مسلمانوں کے زمرے میں داخل ہوگئے۔ اس روایت میں ایک لفظ ہے جو پہلے آیا ہے۔ یشھدوا ان لا الٰہ الا اللہ وان محمد رسول اللہ۔ بعد میں اٰمنوا بما جئتُ بہٖ۔

اٰمنوا بما جئتُ بہٖ کا مفہوم

یہ لفظ بعض روایتوں میں آیا ہے جیسا کہ مسلم کی روایت ہے۔ یہ لفظ دراصل قاطع للنزاع ہے۔ اٰمنوا بما جئتُ میں تمام چیزیں آجاتی ہیں جو چیز تواتر کے ساتھ ثابت ہے اور امت کا اس پر اجماع ہے کہ دین کا جز ہے۔ عصمت الدم کے لئے ان تمام چیزوں پر ایمان لانا لازمی ہے اٰمنوا بما جئت اس میں ذکر نہیں۔ خیر اگر ذکر نہ ہو۔ ان محمد رسول اللہ میں سب کچھ آجاتا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ آپ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے بتایا ہے اس پر ایمان لے آئے۔ جو چیز تواتر کے ساتھ ثابت ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ذکر کیا ہے۔ وہ دین کی چیزیں ہیں جب انسان کو ان کا علم ہو جائے تو پھر ان پر ایمان لانا فرض ہو جاتا ہے۔ ختم نبوت بھی اسی طرح ہے اور یہ مسئلہ اسلام میں متواترات میں سے ہے امت کا اس پر اجماع ہے چند گمراہ لوگ کچھ کہتے رہے رہوں تو کہتے رہے ہوں۔ مگر اس میں شیعہ سنی سب کا اتفاق ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی کو نبوت نہیں مل سکتی۔ اس لئے مرزائی تو پہلے جملے سے ہی خارج ہو جاتے ہیں۔ یعنی ان محمد رسول اللہ سے۔ اور بعد کے اٰمنوا بما جئت کے الفاظ سے قطعاً خارج ہو جاتے ہیں اُن کے مسلمانوں میں رہنے کی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ اس لئے ان کو داخل کرنا ٹھیک نہیں۔

اس پر اس صورت میں اعتراض ہوگا کہ جو شخص بھی متواترات کا انکار کرے گا۔ وہ اس صورت میں داخل ہو جائے گا۔ مثلاً شیعہ ہیں خوارج ہیں یہ بعض متواترات کا انکار کرتے ہیں۔ تواتر سے صحابہؓ کے فضائل اور ان کا ایمان ثابت ہے جو لوگ تسلیم نہیں کرتے وہ کافر ہونے چاہئیں۔ شاہ عبدالعزیزؒ پر بھی اعتراض کیا گیا تھا کہ اُن کی نواسی کا کسی شیعہ سے نکاح تھا۔ کسی نے شاہ صاحب سے کہا کہ آپ کی نواسی شیعہ کے گھر ہے۔ شیعہ کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے۔ انہوں نے کہا کہ جمہور کا مذہب تو

ان کے بارے میں یہ ہے کہ یہ لوگ دنیوی اور اخروی احکام میں کافر ہیں۔ دنیوی احکام میں جب کافر ہیں تو ان سے نکاح بھی نہیں ہو سکتا۔ اور نہ ان کا جنازہ ہی پڑھنا چاہیئے۔

جو لوگ حضرت علی کو خدا مانتے ہیں صحابہ کرام کو مرتد مانتے ہیں اور انہیں سب وشتم کرتے ہیں۔ ایسے لوگ دنیوی اور اخروی احکام میں کافر ہیں اور مخلد فی النار ہیں۔ پھر اس شخص سے مخاطب ہو کر کہا کہ میں نواسی کا ولی نہیں ہوں۔ اس کا ولی تو اس کا باپ ہے۔ انہوں نے نکاح میری مرضی سے نہیں کیا ہے۔ اس لئے مجھ پر اعتراض کرنا فضول ہے۔

خوارج کے بارے میں صحابہؓ اور دیگر اہل علم کے اقوال

خوارج کو بھی لوگ کافر کہتے ہیں اور قاضی عیاض نے ان کے کفر کے بارے میں توقف کیا ہے۔ خلیفہ راشد حضرت علیؓ نے بھی اپنے دور میں توقف کیا تھا۔ حالانکہ بعض لوگوں نے حضرت علیؓ سے کہا تھا کہ یہ خوارج آپ کی مخالفت پر کمربستہ ہیں یہ لوگ کافر ہیں کیونکہ یہ مسلمانوں کی جماعت سے نکل گئے ہیں۔ حضرت علیؓ نے ان کے جواب میں فرمایا من الکفر فرّوا کفر سے یہ لوگ بھاگتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے یہ اس وقت کہا تھا جب کہ خوارج نے ایک مسئلہ تحکیم میں اختلاف کیا تھا۔ تواتر سے جو احکام ثابت ہیں ان کا انکار ابھی تک نہیں کیا تھا۔ بعض خوارج متواترات کا انکار کرتے ہیں۔ فرقہ اباضیہ زیادہ انکار نہیں کرتا۔ ان کا مسئلہ تو تکفیر اہل قبلہ کا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ کسی کبیرہ گناہ کی وجہ سے بعض اہل قبلہ کافر ہو سکتے ہیں۔ اس فرقہ کی ایک مسند ہے۔ مسند ربیعہ جو میری نظر سے گزری ہے۔ اس میں اس پر زور دیا گیا ہے کہ اہل قبلہ بھی کافر ہو سکتے ہیں۔ من ترك الصلوٰة متعمداً فقد کفر قسم کی روایات پیش کر کے استدلال کیا ہے۔ یہ لوگ معتزلہ اور دوسرے شیعہ کی طرح صفات کے قائل نہیں حضرت علی یا حضرت عبداللہ بن عباس کا قول نقل کرتے ہیں اور یہ لوگ خفین پر مسح کے بھی قائل نہیں اس میں حضرت ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت لکھی ہے لان اقطع رجلی احب الیّ من ان امسح علی الخفین جابر بن زید بہت بڑا فقیہ ہے۔ تابعین میں سے ہے وہ حضرت عائشہ صدیقہ سے نقل کرتا ہے کہتے ہیں۔ لا ادری من این اخذ هذا المسح علی الخفین۔ پتہ نہیں مسح علی الخفین انہوں نے کہاں سے بنا لیا ہے۔ قرآن کے خلاف ہے۔ اس طرح کی کچھ باتیں ان کی ہیں پہلے خوارج قرآن کے علاوہ حدیث کا بالکل انکار کرتے تھے۔ ان میں سے بعض ایسے بھی تھے جو پوتیوں سے نکاح کو جائز سمجھتے تھے۔ کہتے تھے کہ قرآن میں اس کا کہیں ذکر نہیں ہے۔

آج کل خوارج نے ہماری کتب احادیث میں سے اقتباس لئے ہیں اور انہیں دستور العمل کہتے ہیں زمخشری کی تفسیر کو کافی سمجھتے ہیں اگرچہ تفاسیر کی اور کتابیں بھی اُن کی ہیں مگر ان میں زیادہ مشہور یہی ہے۔ اسلام سے خارج ہونے کا مسئلہ شیعہ اور خوارج دونوں کا ایک ہی ہے۔

متواترات کا انکار کرنے والے کافر ہیں بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ جو لوگ متواترات کا انکار کرتے ہیں وہ کافر ہیں۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ تین بنیادی اور اساسی چیزیں ہیں جو ان کا انکار کرے وہ کافر ہے انکار خواہ عمداً کرے یا علم کے بعد کرے یعنی علم کے بعد کرے یا جہلاً کرے وہ تین بنیادیں یہ ہیں۔ توحید۔ رسالت اور معاد۔ ان تینوں میں سے کسی ایک کا منکر دائرہ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے۔ ان کے علاوہ وہ چیزیں جن پر امت کا اجماع یعنی تواتر سے ثابت ہیں اگر ان میں سے کسی کا انکار اس صورت میں کرتا ہے کہ اجماع امت اور اس کے تواتر کا اسے علم ہو چکا ہے پھر تو وہ کافر ہو جاتا ہے۔ اگر نہیں پہنچا تو اسے معذور کہہ سکتے ہیں۔ یہ بیان کرنے کے بعد ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ تکفیر میں زیادہ شدت نہیں کرنی چاہیئے۔

شاہ عبدالعزیز نے ایک قول نقل کیا ہے کہ اس پر اتفاق ہے کہ خوارج کافر ہیں۔ شیعہ کے متعلق یہ اختلاف ہے۔ کافر ہونے کے باوجود ان کا حکم مرزائیوں کی طرح نہیں ہے کیونکہ مرزائی ایک نیا نبی مانتے ہیں اس وجہ سے یہ الگ امت بن جاتے ہیں۔ ولو شاء اللہ لجعلکم امۃ واحدۃ ولکن لیبلوکم فی ما اٰتکم۔ ولکل امۃ رسول۔ انہوں نے چونکہ نیا نبی بنا لیا ہے اس لئے یہ علیحدہ امت بن گئے ہیں۔ جیسا کہ یہودی اور عیسائی الگ الگ امت ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ یہ مسیح کو بھی مانتے ہیں۔ اور وہ مسیح کو نہیں مانتے۔ باقی سب چیزوں کو تسلیم کرتے ہیں، سابقہ سب انبیاء و رسل اور کتب آسمانی کو مانتے ہیں۔ بلکہ عیسائی یہودیوں سے بھی زیادہ مانتے ہیں اس وقت سے یہود و نصاریٰ الگ الگ امتیں ہیں یہودی الگ امت ہیں اور عیسائی ایک الگ امت ہیں۔ اسی طرح مرزائیوں نے بھی مرزا کو نیا نبی بنا لیا تو یہ بھی الگ امت بن گئے۔ ان کے نزدیک مرزا واجب الاطاعۃ مطاع ہے۔ فیصلہ کی آخری سرحد ہے حدیث وہی تسلیم کریں گے۔ جسے مرزا جی صحیح کہے۔ اس نے کہا ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ مسیح حکم بن کر آئے گا لہٰذا میں حکم بن کر آگیا ہوں۔ جس حدیث کو میں صحیح قرار دوں وہ صحیح ہے اور جسے ضعیف قرار دوں وہ ضعیف ہے اس طرح اپنی طرف سے جو چاہے باتیں بنا لے مرزائی یہ کہہ کر مان لیں گے کہ چونکہ وہ نبی ہے اس لئے جو وہ کہیں گے ٹھیک ہے۔ نورالدین نے ایک مرتبہ کہا کہ جب میں نے ان کو نبی مان لیا اب اگر وہ یہ بھی کہہ دیں کہ قرآن منسوخ ہے تو میں اسے بلا حیل و حجت تسلیم کر لوں گا فیروز والا میں ایک مرزائی ہے جو قادیاں کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتا ہے۔ نبی ماننے کے بعد تو سلسلہ ہی ختم ہو جاتا ہے اسلیئے مرزائیوں کے کفر اور شیعہ و خوارج کے کفر میں یہ فرق ہے۔

شیعہ کے بارے میں حکم شیعہ بھی اصل میں مانتے تو قرآن و حدیث کو ہی ہیں اگرچہ قرآن کو محرف مانتے ہیں۔ چار شیعہ علماء ایسے ہیں جو کہتے ہیں کہ قرآن محرف نہیں باقی سب محرف کہتے ہیں۔ محرف ہونے کے یہ معنی کرتے ہیں کہ قرآن میں سے کچھ چیزیں نکال دی گئی ہیں۔ یہ نہیں کہتے کہ کچھ داخل کر دی گئی ہیں

اور جو چیزیں نکال دی گئی ہیں۔ ان کے بارے میں کہتے ہیں کہ ان کے نکالنے سے عمل میں کوئی خلل پیدا نہیں ہوتا۔ اہل بیت کے مناقب حضرت علی کا نام اس قسم کی کچھ چیزیں نکال دی گئی ہیں اور صحابہ کرام کے کفر کے مسئلے کہ یہ کافر ہیں۔ الذین کفروا بولایۃ علی عبارت تھی وہ نکال دی گئی ہے فصدوا عن سبیل اللہ یعنی حضرت علی کی ولایت سے روکتے ہیں۔ فما آمنوا بما نزل علی محمد فی ولایۃ علی۔ اس قسم کی عبارتوں کے نکالنے کا ادعا کرتے ہیں۔ اپنی کتابوں میں لکھتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس سے کسی نے پوچھا کہ تم نے ابوبکر کی بیعت کیوں کی ہے جب کہ تم خود کہتے ہو کہ حضرت علیؓ خلافت کے زیادہ حقدار تھے۔ ابن عباس نے جواب دیا کہ لوگوں نے بیعت کی تو میں نے بھی کرلی۔ ان کا مطلب یہ تھا کہ اگرچہ زیادہ استحقاق حضرت علیؓ کا تھا مگر جب امت نے ایک دوسرے آدمی کا انتخاب کرلیا تو اس سے فرار کا کوئی راستہ نہیں تھا۔ جیسا کہ امام زین العابدین کے لڑکے زید سے کسی نے پوچھا کہ ابوبکرؓ زیادہ حقدار تھے یا حضرت علیؓ۔ انہوں نے جواب دیا کہ زیادہ حقدار تو حضرت علیؓ تھے مگر اس وقت مصلحت کا تقاضا یہ تھا کہ حضرت ابوبکر صدیق کو خلیفہ بنایا جائے اس واسطے اہلبیت کے ہاتھ سے ہی خلیفہ بنے ہیں۔

ان میں ایسے لوگ بھی ہیں جو حضرت علیؓ کو خدا سمجھتے ہیں۔ پھر کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا انتقال ہوتا تو ہمارا چالیسواں یا اکتالیسواں جو خلیفہ ہے وہ خدا ہوتا جیسا کہ آغا خانی کہتے ہیں ایسے لوگ تو کافر ہیں یہ لوگ اپنے آپ کو باطنی فرقہ کہتے ہیں۔ دوسرے لوگوں کو تو اسی صورت میں کافر کہا جائے گا۔ جب ایک چیز انہیں تواتر کے ساتھ پہنچ جائے۔ جو لوگ شیعہ خانوادہ میں پیدا ہوئے ہوں اور انہوں نے کوئی بات سنی ہی نہ ہو اور یہ لوگ کہتے پھریں کہ حضرت علیؓ کے علاوہ باقی صحابہ کرام منافق تھے ان کے کفر میں کچھ توقف ہونا چاہیئے۔ بخلاف مرزائیوں کے وہ تو ایک الگ امت ہیں کیونکہ انہوں نے ایک نیا نبی تسلیم کیا ہے اور اس کے ہر فعل اور ہر قول کو واجب الاطاعت مانتے ہیں اور دوسرے لوگوں کو دائرہ اسلام سے خارج کہتے ہیں۔ ان کا کفر دائرہ اسلام سے باہر کا کفر ہے۔ دوسرے شیعہ وغیرہ کا کفر اسلام کے اندر ہے۔ ان لوگوں کو صحیح بات کا قائل کیا جاسکتا ہے کیونکہ یہ حضرات قرآن کو مانتے ہیں۔

آج کل بعض شیعہ ایسے ہیں جو مانتے ہیں کہ یہ قرآن وہی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اترا تھا بعض کہتے ہیں کہ کچھ محرف ہوچکا ہے۔ ایک سورت ولایت بھی حضرت علی کے متعلق انہوں نے بنائی ہے حق وصداقت کو معلوم کرنا اگرچہ ہر ایک کی انفرادی اور ذاتی وشخصی ذمہ داری ہے مگر ماحول کا بڑا اثر مرتب ہوتا ہے۔ جس ماحول میں کسی نے آنکھیں کھولی ہیں اپنے اردگرد جس قسم کے لوگوں کو پاتا ہے اور ان کی عملی زندگی دیکھتا ہے اس سے یہی سمجھتا ہے کہ یہ صحیح ہے جب تک اسے یہ بات نہ پہنچ جائے کہ تواتر سے ثابت ہے کہ ان کا رائج الوقت عقیدہ غلط ہے اس وقت تک اس پر اتمام حجت نہیں ہوتی اور اسے کافر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ البتہ گمراہی وغیرہ قسم کے الفاظ بولے جاسکتے ہیں۔ یہ مسئلہ ہے حقیقت میں ذرا مشکل

ہی۔ اس لئے بعض لوگوں کو غلط فہمی ہو جاتی ہے۔

اصل مسئلہ اور اس کا جواب

مسئلہ اس طرح شروع ہوا تھا کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص میں تین چیزیں پائی جائیں وہ شخص معصوم الدم ہو جاتا ہے۔ اور وہ مسلمان ہوتا ہے۔ بعض لوگ اسی وجہ سے مرزائیوں کو بھی مسلمان سمجھتے ہیں کہ ان میں یہ تینوں چیزیں پائی جاتی ہیں۔

اس کا ابتداء میں یہ جواب دیا گیا تھا کہ بعض روایات میں ''اٰمنوا بما جئت بہ'' آتا ہے اس کلمہ میں ختم نبوت بھی آ گئی۔ ختم نبوت تواتر کے ساتھ ثابت ہے بعض چیزیں ایسی بھی ہیں ان کا ذکر قرآن مجید میں بھی آیا ہے جن کے معنی میں کچھ اختلاف ہے ان میں سے ایک معنی کا انکار کرنے سے کافر نہیں ہوتا۔ بخلاف ختم نبوت کے اس میں اہل سنت کا کوئی اختلاف نہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ خاتم النبیین کے معنی میں بعض لوگوں نے اختلاف کیا ہے جیسا کہ مولوی قاسم نانوتوی کی مرزائی عبارت نقل کرتے ہیں۔ تحذیر الناس میں جو ان کی کتاب ہے ایک غلطی کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خاتم النبیین کا یہ معنی نہیں ہے کہ آخری نبی ہیں۔ مرزائی بھی یہی معنی کرتے ہیں۔ مفتی محمود سے (مرزے کے پوتے موجودہ خلیفہ) میں نے عدالت میں پوچھا کہ مولوی قاسم جو بڑے عالم فاضل تھے، کے متعلق تمہارا کیا خیال ہے۔ انہوں نے تو خاتم النبیین کے معنی وہ کئے ہیں جو ہم کرتے ہیں۔ اس کا اس نے کوئی جواب نہیں دیا اور بالکل خاموش ہو گئے۔

حالانکہ ختم نبوت ایسا مسئلہ ہے جو تواتر سے ثابت ہے اور امت کا اس پر اجماع ہے اس کا انکار صریح کفر ہے اور اس کا منکر ملت اسلامیہ سے خارج ہے۔ مفتی محمود نے شاید پہلے یہ بات نہ دیکھی ہو۔ اس لئے حیران سے رہ گئے ہوں۔ بہرحال مولوی قاسم سے غلطی سرزد ہو گئی ہے۔ غلطی کو تسلیم کر لینا چاہیئے۔ مولوی قاسم صاحب کے کہنے کا غالباً یہ مطلب ہو کہ اس آیت سے ختم نبوت کا مسئلہ نکالنے کی بجائے اور بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن سے ختم نبوت کا اثبات ہے احادیث ہیں۔ قرآن کی دیگر آیات ہیں۔ بہرحال یہ بات بھی اتنی مضبوط اور وزنی اور قطعی نہیں ہے۔ یہ آیت سب سے صریح ہے۔ دوسری آیات اتنی صریح نہیں ہیں۔۔۔ شروع شروع میں مرزا خود اس آیت کو ختم نبوت کے لئے صریح مانتا تھا۔ بعد میں ہیر پھیر اور تاویلات کے دورے پڑنے شروع ہو گئے۔

کیا نبیؐ فوت نہیں ہوئے

آج کل بعض دیوبندی پرزور کہتے پھرتے ہیں کہ مولوی قاسم نے کہا ہے کہ نبی فوت نہیں ہوئے۔ اگر کوئی کہے کہ فوت ہو گئے ہیں تو اسے تلقین کی جاتی ہے کہ تم دیوبندی نہ کہلایا کرو۔ مولوی عنایت اللہ شاہ بڑا کلپا مگر دال نہیں گلی۔ دیوبند مکتب فکر کے علماء بھی دو گروہ بن گئے ہیں۔ پہلے تو بریلوی حضرات کا اختلاف تھا کہ ذرا سا فوت ہوئے ہیں۔ پھر زندہ ہو گئے۔

مولوی شبیر احمد ایک مرتبہ یہاں آئے انہوں نے بھی وعظ میں کہا تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بالکل

تھوڑی دیر فوت ہوئے پھر اس کے بعد زندہ ہوگئے۔ اس جلسے میں، میں بھی شریک تھا۔ حالانکہ پیر کے دن فوت ہوئے، منگل کے دن بھی رہے بدھ کی رات کو دفن ہوئے۔ کیا زندہ دفن کر دیا گیا۔ پھر کیسے معلوم ہوا کہ پھر زندہ ہوگئے۔ کسی کو الہام ہوا یا وحی اتری .... مولوی قاسم نے تو یہ تک کہہ دیا کہ نبی فوت ہوتا ہی نہیں۔ کیونکہ انبیاء کی حیات ذاتی ہوتی ہے ذاتی چیز سلب نہیں ہوتی —— مولوی غلام غوث ہزاروی نے اس کی تاویل اس طرح کی ہے کہ ان کا مطلب یہ نہیں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم فوت نہیں ہوئے کیونکہ اس طرح تو قرآن کا انکار ہے۔ قرآن کا انکار کفر ہے۔ بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا یہ معنی نہیں ہے کہ جس طرح مشہور ہے کہ روح بدن سے نکل جاتی ہے بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی روح آپ کے اندر ہی رہی .... ہزاروی صاحب بھی سٹھیا گئے ہیں۔ مولوی قاسم صاحب تو کہتے ہیں کہ آپ فوت ہوئے ہی نہیں کیونکہ آپ کی حیات ذاتی ہے ذاتی شے سلب نہیں ہوتی۔ اگر یہ کہا جائے کہ سلب ہوئی پھر تو ذاتی نہ رہی۔ مولوی سرفراز صاحب نے بھی یہی دلیل پیش کی ہے —— قرآن صاف طور پر فرما رہا ہے۔ انك ميتٌ وانهم ميتون۔ میت کا یہ حضرات یہ معنی کرتے ہیں کہ روح سکڑ کر دماغ میں زاویہ نشین ہوگئی۔ موت کا حقیقی معنی وہ نہیں لیتے۔ حقیقی تو معنی یہی ہیں کہ روح جسم سے نکل جائے اس پر اعتراض یہ ہے کہ اگر موت کے یہ معنی ہیں تو پھر ان کا یہ قول باطل ہو جاتا ہے کہ حیات ذاتی ہے سلب نہیں ہوتی۔ اگر موت کا یہ معنی ہے تو پھر سلب ہوگئی۔ اگر یہ بھی ضد حیات ہے کہ سکڑ کر دماغ میں زاویہ نشین ہوگئی پھر تو پہلی بات غلط ہو جاتی ہے کہ ان کی حیات ذاتی ہے۔ آگے دلائل پیش کئے ہیں کہ آپ کی ازواج مطہرات نے نکاح نہیں کیا۔ آپ کا جنازہ نہیں پڑھا گیا۔ اس قسم کی دلیلیں دی ہیں اپنے رسالے آب حیات میں۔ حالانکہ جنازہ پڑھا گیا با جماعت نہیں پڑھا گیا انفرادی طور پر پڑھا گیا ہے۔

یہ تو استطراداً بات آگئی اصل بات یہ ہے کہ مرزائی محمد رسول اللہ سے یا امنوا بما جئت بہ سے جو لفظ اس حدیث میں رہ گیا ہے دائرہ اسلام سے خارج ہو جاتے ہیں۔ یہ دوسرا جملہ نہ بھی ہو تب یہ لوگ محمد رسول اللہ سے ہی خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ تواتر سے ثابت ہے۔ ختم نبوت پر امت کا اجماع ہے اور خاتم النبیین کے معنی پر امت متفق ہے کسی نے اور معنی نہیں کیا لہذا اس اجماعی مسئلہ کا جو انکار کرے گا وہ امت سے خارج ہو جائے گا۔ امت سے خارج ہونے کا دار و مدار اس پر ہے کہ دعوائے نبوت کرے اور اس بنیاد پر ایک نیا گروہ معرض وجود میں آجائے۔ نبوت کے دعویٰ کی وجہ سے وہ امت سے خارج ہو جائیں گے امت کے دائرہ سے ان کا کفر باہر ہے۔

کفر کی دو قسمیں

کفر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک کفر قطعی اور دوسرا ظنی اجتہادی بات ہوتی ہے۔ اس لئے وہ دائرہ اسلام سے خارج نہیں۔ اب تک اہل سنت سمجھتے ہیں کہ شیعہ کے ساتھ اگر کسی بات پر صلح ہو جائے تو کوئی حرج نہیں۔ لیکن ان کے ہاں تو تقیہ موجود ہے اور پر

سے ہر طرح صلح کرنے کو تیار ہوں گے۔ اندر سے نہیں ہوں گے۔

الا بحق الاسلام۔ معصوم الدم تو ہے مگر اسلامی حق اگر اس پر کوئی وارد ہو چکا ہے۔ مثلاً اس نے کسی کو قتل کیا ہے تو قصاص آجائے گا۔ اگر زنا کا ارتکاب کیا ہے اور وہ شادی شدہ ہے ایسے آدمی کو سنگسار کیا جائے گا۔ گویا اس طرح اس کا مارا جانا حق اسلام کی بنا پر ہو گا۔ وحسابھم علی اللہ اس سے بعض استدلال کرتے ہیں کہ نماز، زکوٰۃ کے علاوہ آدمی معصوم الدم نہیں ہوتا۔ امام احمد بن حنبل کی ایک روایت ہے امام بخاری شائد اس طرف اشارہ کرتے ہیں ——— دوسرا یہ قول ہے کہ ترکیبِ ایمان کی جانب بخاری کا اشارہ ہے کہ ایمان قول، فعل اور عمل سے مرکب ہے یہ تو ایسی بات نہیں۔

بَابُ مَنْ قَالَ اِنَّ الْاِیْمَانَ ھُوَ الْعَمَلُ

یہ ایک اور مسئلہ ہے اس سے امام بخاری یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ایمان پر عمل کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ ابن تیمیہ کے قول کے مطابق یا اہل حدیث کے قول کے مطابق۔

پہلے بتایا گیا ہے کہ محدثین کے ایمان کے بارے میں تین قول ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ فعل عبادات فعل واجبات کا نام ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ فعل طاعات کا نام ہے گویا عمل کا نام ایمان ہے۔ فعل طاعات یا فعل واجبات میں زبان، دل اور جوارح سارے آجاتے ہیں معتزلہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ فعل طاعات کا نام ایمان ہے لیکن ان میں فرق ہے۔

بہر صورت امام بخاری اس میں یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ایمان کو عمل کے ساتھ تعبیر کر سکتے ہیں۔ خواہ اس کا تعلق زبان سے ہو یا دل سے یا جوارح سے ہو یہ نہیں ہے کہ ایمان پر عمل اسی وقت ہوتا ہے جب اس کا تعلق جوارح کے ساتھ ہو۔ مرکب ہونے کے باوجود اس کا جو جزو ہی ہے عمل ہی عمل ہے باقی یہ کہ یہ تو انفصالات ہیں۔ یہ تو اصطلاحی امور ہیں جیسا کہ آنکھوں کا دیکھنا بھی انفصال ہی ہے۔ آدمی آنکھیں کھولتا ہے ایک شے کی شکل اندر منتقل ہو جاتی ہے۔ یہ انفصال ہی ہے۔ عرف میں اُسے فعل ہی کہتے ہیں کیونکہ اُن کے مبادی اختیاری ہیں۔ آنکھ کا کھولنا، کان کا اس طرف لگانا یا علم کے مبادیات کی طرف توجہ کرنا وغیرہ اس کی وجہ سے تصدیق پیدا ہو جائے گی۔ اگر معرفت علم کی صورت میں یہ تصدیق ہو تو یہ انفصالات ہی ہیں۔ بعض علم کے متعلق اختلاف کرتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ انفعال کے مقولے سے ہے بعض کہتے ہیں کیف کے مقولے سے ہے کوئی کہتا ہے اضافت کے مقولے سے ہے کوئی کہتا ہے مقولہ فعل سے ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ یہ نزاع دراصل لفظی ہے اگر علم کی تعریف حصولِ صورت کی جائے پھر تو انفعال ہے اور اگر یہ معنی کیا جائے کہ عالم اور معلوم کے درمیان ایک نسبت پیدا ہوتی ہے اس کا نام علم ہے تو اس صورت میں اضافت کے مقولے سے ہوگی اور اگر حالت ادراکیہ کا نام ہو تو اس صورت میں مقولہ کیف سے ہو جائے گی۔ علم کی حقیقت تو یہی ہے۔ بعض فعل میں بناتے ہیں

کیونکہ انسان مکلف ہے۔ انسان اسی چیز کا مکلف ہوتا ہے جو اختیاری ہو۔

اس کا جواب تو علامہ تفتازانی نے دیا ہے کہ یہ اختیاری اس بنار پر ہے کہ اس کے مبادی اختیاری ہیں۔ فی نفسہ انسان جب مبادی علم میں پڑتا ہے تو انسان کو علم خود بخود حاصل ہو جاتا ہے۔ خود بخود کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعلی شکل نہیں ہوگی۔ ہاں اگر تصدیق کلام نفسی کا نام رکھا جائے تو وہ اختیاری چیز ہے اس میں تو کوئی شبہ نہیں۔ اسی طرح التزام طاعت بھی اختیاری ہے —— امام بخاری یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایمان عمل ہے۔ مقولے شکولے کی شکل نہیں۔ عمل کا اطلاق ایمان پر ہوتا ہے۔ خواہ ایمان کا تعلق قلب سے ہو، زبان سے ہو یا جوارح سے ہو۔ آگے اس کی دلیل پیش کرتے ہیں۔

آیت قرآنی کی تفسیر

وتلك الجنة التى اورثتموها بما كنتم تعملون۔ یہ جنت ہے جس کا تمہیں وارث بنا دیا گیا ہے تمہارے عمل کی وجہ سے "ب" یہاں سببیہ ہے علت کے لئے نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ انسان کا عمل علت تامہ نہیں جنت کے لئے جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ کسی شخص کا عمل اسے جنت میں نہیں لے جا سکتا۔ لا يدخل احدكم عمله الجنة۔ ایک صحابی نے عرض کیا۔ ولا انت یا رسول الله۔ قال ولا انا الا ان يتغمدنى الله برحمة۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان پر اللہ تعالیٰ کے اتنے احسانات ہیں۔ ان تمام احسانات میں سے ایک احسان کا بھی انسان کی عبادت عوض نہیں بن سکتی۔ عمر بھر، شب و روز اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتا رہے۔ صرف اللہ تعالیٰ کے عطیہ آنکھوں کا شکر بھی ادا نہیں کر سکتا۔

اللہ تعالیٰ جنت دیتا ہے تو یہ اس کا وعدہ ہے یا اس نے اس قسم کا سلسلہ اسباب بنایا ہے کہ ان اسباب کی وجہ سے انسان میں استعداد پیدا ہو جاتی ہے کہ جنت کی نعمتوں سے استفادہ کر سکے۔ اور دیدار الٰہی سے بہرہ یاب ہو سکے۔ یا دوزخ کے ساتھ منفی قوت پیدا ہو جاتی ہے یہ چیزیں اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہیں۔ ورنہ ہماری کوششوں کا حقیقتاً ثمرہ نہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ یہ چیزیں نہ بناتا تو ہم کیا کر سکتے تھے۔

اللہ کی رحمت کے بغیر جنت میں داخلہ ممکن نہیں

حیوانات ہیں ان کے اعمال کا رنگ ان کی روح پر نہیں چڑھتا اس لیے ان کو سزا و جزا بھی کوئی نہیں۔ اس لئے جب تک اللہ تعالیٰ کی رحمت شامل حال نہ ہو اس وقت تک انسان جنت میں نہیں جا سکتا۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ انسان بغیر عمل کے جنت میں جائیں گے۔ داخلہ تو عمل کے ساتھ ہی ہوگا عمل بھی تو اللہ تعالیٰ کی رحمت ہے یعنی عمل کو دخول جنت کا جو ذریعہ بنا دیا ہے وہ بھی تو اسی کی رحمت ہے —— اس کی مثال اس طرح ہے جیسے کاشتکار ہے وہ زمین میں کاشتکاری کرتا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ وہ زمین تیار کرتا ہے پھر اس میں بیج بوتا ہے۔ پھر آب پاشی کرتا ہے اس کا

صرف اتنا ہی کام ہے کہ زمین تیار کرکے اس میں بیج بکھیر دے تاکہ کھیتی بار آور ہو۔ نہ اس نے بیج میں اگنے کی قوت پیدا کی ہے اور نہ نشوونما کی استعداد اس نے پیدا کی ہے۔ جس طرح مشینری میں قوت واستعداد ہوتی ہے کہ تمام کو اپنے میں جذب کرکے ایک ہیئت بنا دیتی ہے۔ پھر بیرونی مؤثرات وعوامل قدرتی مثلاً سورج، چاند، ہوا تمام کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے اور اسی کے اختیار اور قبضہ میں ہیں اس لئے انسان کی تگ ودو اور مساعی ان قدرتی عوامل کے مقابلے میں لاکھواں حصہ بھی نہیں۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ اگر یہ کام نہ کرے گا تو اُسے ثمرہ نہیں ملے گا۔ یہ بھی صحیح نہیں کہ وہ کاشتکار کام کرنے کے بعد یہ سمجھے کہ میری محنت اور کوشش ہی بار آور ہوئی ہے۔ دوسرے عوامل بھی بے بہا اور ان گنت و بے شمار ہیں جن کو اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی کہنا چاہیئے۔

اعمال بھی اسی طرح ہیں یہ مطلب نہیں ہے کہ بغیر عمل کے انسان جنت میں چلا جائے گا۔ جنت میں جائیں گے تو عمل کے ساتھ ہی مگر ان کو علت تامہ قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔ سبب ہے جو اس آیت میں ذکر ہے ـــــ بعض کہتے ہیں کہ اصل میں لوگ جنت میں تو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے جائیں گے البتہ بلندی درجات اور مراتب ان دنیوی اعمال کی وجہ سے ملیں گے۔

یہ مطلب ہے کہ جنت میں کسی کو اس کے اعمال داخل نہیں کریں گے۔ داخلہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ہو گا۔ اللہ تعالیٰ کی رحمت کے لئے بھی کوئی اسباب ہیں۔ رحمت ویسے ہی تو نہیں ہوگی۔ یہ جو کہا گیا ہے کہ جنت تمہارے عمل کا ثمرہ ہے اگر تصدیق قلب نہ ہو تو پھر جنت میں جا ہی نہیں سکتا، یہ متفق علیہ بات ہے معلوم ہوتا ہے کہ عمل میں تصدیق قلب بھی داخل ہے اور اقرار بھی۔ یہ نہیں ہے کہ اعمال جوارح ہی ایمان میں داخل ہیں۔ بخاری کا استدلال اس طرح کا ہے۔

قال عدۃ من اھل العلم فی قولہ تعالیٰ فوربك لنسالنھم اجمعین عما کانوا یعملون ـــــ عمّا کانوا یعملون کی تفسیر سلف سے یہ آئی ہے۔ عن قول لا الٰہ الا اللہ۔ گویا قول کو بھی عمل کہا گیا ہے۔ لمثل ھذا فلیعمل العٰملون۔ اس کی نوعیت تو پہلی ہی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جو نعمتیں ہیں اس نے ایسے لوگوں کیلئے تیار کر رکھی ہیں۔ تصدیق و اقرار کے بغیر ایمان سے جنت میں داخل نہیں ہو سکتا۔

کیا ایمان عمل کا نام ہے

جو لوگ دوسرا معنی لے لیتے ہیں اور بخاری پر اعتراض کرتے ہیں کہ دیکھو جی بخاری نے کہا گیا ہے اور باب باندھا ہے کہ ایمان جو ہے عمل ہے۔ گویا عمل جوارح کو ایمان کہا گیا ہے اور دلیلیں اور ہی پیش کر دی ہیں۔ اصل بات یہ ہے ان معترضین نے مطلب سمجھا ہی نہیں بعض نے کہا ہے کہ امام بخاری مرجئہ کا رد کر رہے ہیں حالانکہ یہ بات نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر نے اس معنی کو ٹھیک سمجھا ہے۔ مختلف آیات سے اپنے

مدعا پر استدلال کیا ہے۔ عمل کو تو سارے ہی عمل کہتے ہیں۔ لیکن اقرار اور تصدیق بھی عمل ہے۔ اس کے متعلق امام بخاری کا ان آیات سے استدلال ہے اور عمل سبب ہے علت تامہ نہیں۔ علت تامہ تو صرف اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ایمان کو عمل کہتے ہیں۔ ایمان کا کوئی بھی جز ہو اس کو عمل کہا جاتا ہے۔ جب انقیاد آجائے، التزام طاعۃ اور متابعت آجائے، اباء اس کی طبیعت سے نکل جائے بس یہ سبب ہو گیا۔ آخر نجات عن الخلود کا سبب بن گیا۔ نجات اولی کا سبب تو تمام واجبات کو پورا کرنا اور تمام منہیات سے بچنا۔ یہ دو چیزیں ہو گئیں۔

اگلی حدیث آپ سے سوال کیا گیا کہ کونسا عمل افضل ہے۔ فرمایا ایمان با للہ ــــ ایمان کا لفظ بولا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کی کچھ ہی تعریف کرو وہ عمل ہے۔

اس میں جو ترتیب رکھی گئی ہے۔ شاہ ولی اللہ کا خیال ہے کہ اس جگہ سوال میں کچھ حصہ محذوف ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سمجھ لیا ہوگا کہ سوال کس نوعیت کا ہے پہلے جو سوال تھا ای العمل افضل کہ نجات کے بارے میں کونسا عمل بہتر اور افضل ہے اس کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے آپ نے سمجھا کہ یہی سوال کیا ہوگا جس پر نجات موقوف ہے وہ کون سا عمل ہے۔ آپ نے فرمایا ایمان با للہ و رسولہ پھر اس نے دوسرا سوال کیا اس کے متعلق۔ اس کا مطلب یہ تھی کہ اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے کون سا عمل افضل ہے۔ فرمایا جہاد ہے۔ پھر سوال کیا کہ اظہار شعائر اسلام کے لئے کون سا ہے فرمایا حج ہے۔ گویا ہر ایک کی فضیلت کی نوعیت الگ ہے۔ پہلے کی نجات کے بارے میں ہے۔ دوسرے کی اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے، تیسرے کی اظہار شعائر اسلام کے لئے۔

ایک حدیث میں نماز کو سب سے افضل عمل قرار دیا گیا ہے۔ اس کی حیثیت اخبات الی اللہ کی ہے۔ ان الذین امنوا وعملوا الصالحات واخبتوا الی ربھم اولئك اصحاب الجنۃ ھم فیھا خالدون۔ حج مبرور سے مراد۔ حج مقبول ہے۔ بِر سے ہے جس کے معنی نیکی ہوتے ہیں حج مبرور وہ ہوا جس میں کسی قسم کی بدی نہ ہو۔ جس میں تمام فرائض کو بحسن و خوبی ادا کر دیا جائے اور اس میں تمام منہیات سے پرہیز کیا جائے۔

باب اذا لم یکن الاسلام علی الحقیقۃ بعض کہتے ہیں کہ یہاں دفع دخل مقدر ہے۔ امام بخاری دین، اسلام اور ایمان وغیرہ کا مصداق ایک ہی چیز کو گردانتے ہیں جیسا کہ قرآن مجید میں آیا ہے۔ ان الدین عند اللہ الاسلام کہتے ہیں دین بھی اسی کا نام ہے اسلام بھی اسی کا نام ہے اور ایمان بھی اسی کا نام ہے۔ گویا ایمان تمام فرائض وواجبات کی ادائیگی، تمام منہیات سے اجتناب اور تمام مستحبات کو شامل ہے۔

اب کوئی اعتراض کرتا ہے کہ تم کہتے ہو کہ اسلام اور ایمان ایک ہی چیز ہے۔ قرآن کہتا ہے دو

چیزیں ہیں۔ تمہاری بات مانی جائے یا قرآن کی۔ یعنی خدا کی بات تسلیم کی جائے۔ قرآن کہتا ہے۔ قالت الاعراب امنا اللہ تعالیٰ نے فرمایا قل لم تومنوا آگے ولکن قولوا اسلمنا۔ اس آیت میں ایمان کی نفی اور اسلام کا اثبات ہے اس سے معلوم ہوا کہ ایمان اور اسلام دونوں الگ چیزیں ہیں۔ کیونکہ اگر ایک چیز ہو پھر تو ان میں تناقص لازم آتا ہے۔ اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔ گویا نفی اور اثبات دونوں جمع ہو گئے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے۔

اسلام اور ایمان میں فرق

اس کا جواب امام بخاری نے دیا ہے کہ اس جگہ آیت قرآنی میں لفظ اسلام لغوی معنی میں آیا ہے۔ اسلام کا لغوی معنی انقیاد ظاہری ہے ہم ایمان اور اسلام کو ایک جو کہہ رہے ہیں وہ شرعی معنی کے اعتبار سے ہے شرعی معنی میں تو قرآن نے ان الدین عند اللہ الاسلام کہہ دیا ہے گویا سارے دین کو اسلام سے تعبیر کیا ہے۔ دوسرے مقام پر ارشاد ہے اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا یہاں بھی دین سے مراد اسلام ہی ہے ایک اور مقام پر ارشاد ہے ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه۔ وھو فی الاخرۃ من الخسرین۔ یہاں بھی دین سے مراد اسلام ہے۔ ایک جگہ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا اسلم حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جواب دیا اسلمت لرب العلمین۔ ولا تموتن الا وانتم مسلمون۔ واخرجنا من کان فیھا من المومنین فما وجدنا فیھا غیر بیت من المسلمین۔ پہلے مومنین آیا ہے بعد میں مسلمین۔ اس واسطے مومن اور مسلم دراصل ایک ہی چیز ہے۔ بعض جگہ لغوی معنی کے لحاظ سے یا بعض اثرات کے اعتبار سے یا اشتقاق کے اعتبار سے فرق کر دیا گیا ہے تو وہ ایک وقتی یا مقامی چیز ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ایک مقام پر ارشاد ہے۔ ان المسلمین والمسلمات۔ والمومنین والمؤمنات۔ اس آیت میں مسلم کا ذکر بھی ہے اور مومن کا بھی۔ دونوں کا تکرار تو نہیں ہونا چاہیئے —— یہاں انقیاد ظاہری مراد نہیں وہاں انقیاد کے معنی میں ہے۔ ایمان چونکہ اسلام کے مقابلے میں آیا ہے۔ اس جگہ اذعان کے معنی میں ہے۔ مقابلے میں آیا ہے۔

دلالت کی قسمیں

دلالت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک دلالتِ اقتران۔ دوسری دلالتِ افراد۔ مطلب یہ ہے کہ اکیلا لفظ ذکر کیا گیا ہو تو اس کا مفہوم اور ہوتا ہے۔ دونوں اکٹھے ذکر کئے جائیں تو اس کا معنی کچھ اور ہوتا ہے۔ مثلاً کرہ الیکم الکفر والفسوق والعصیان۔ یہاں کفر الگ ذکر کیا ہے فسوق الگ اور عصیان الگ۔ اگر عصیان اکیلا ذکر ہو تو اس صورت میں کفر کو بھی شامل ہو جاتا ہے۔ اس طرح فسق ہے اگر وہ اکیلا ذکر ہو تو یہ بھی کفر کو شامل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بر، تقویٰ۔ بر اکیلا آجائے تو تقویٰ کو بھی شامل ہو جاتا اور اگر تقویٰ کا لفظ اکیلا آجائے تو وہ بر کو بھی شامل ہو جاتا ہے۔ اگر دونوں اکٹھے آجائیں تو پھر فرق ہو جاتا ہے۔ بر۔ نیک اعمال کرنے

کا نام ہے اور تقویٰ بُرے اعمال کو چھوڑنے کا نام ہے ـــــ مطلب یہ ہے دلالت اقتران بھی ہوتی ہے اور دلالت افراد بھی ہے۔

عصیان اور فسوق میں فرق

عصیان اور فسوق میں یہ فرق ہے۔ عصیان امر کی نافرمانی کو کہتے ہیں جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ عصیت امری۔ گویا عصیان کا امر سے تعلق ہے۔ نماز چھوڑ دی عصیان ہو گیا۔ ایک ہوتا ہے منہی عنہ۔ مثلاً شراب، زنا، چوری، سود خواری وغیرہ اس کے کرنے کو فسق کہتے ہیں۔

بہرحال امام بخاری یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ کبھی دلالت اقتران کی شکل ہوتی ہے اور کبھی دلالت افراد اس مقام پر امام بخاری یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اسلام کے ایک لغوی معنی ہیں اور ایک شرعی۔ شرعی معنی کے لحاظ سے ہم اتحاد مانتے ہیں۔ لغوی معنی کے اعتبار سے نہیں۔

بعض کہتے ہیں کہ امام بخاری کا یہ مطلب نہیں اس کا جواب تو امام بخاری آگے ذکر کرے گا۔ یہاں یہ بیان کرنا مطلوب ہے کہ شرعاً ایک اسلام معتبر ہوتا ہے اور ایک غیر معتبر۔ معتبر وہ ہے جو ایمان کے معنی میں ہو۔ جو لغوی معنی یعنی ظاہری معنی کے جو ہیں وہ معتبر نہیں۔ دوسرے الفاظ میں انقیاد ظاہری کے معنی میں جو اسلام ہوگا وہ معتبر نہیں ہو گا ـــــ یہاں دفع دخل مقدر نہیں وہ آگے آئے گا۔ اس کا معنی یہ کرتے ہیں کہ جب اسلام حقیقت پر نہ ہو۔ حقیقت کا بعض یہ معنی کرتے ہیں کہ نفس الامر میں اسلام نہیں۔ واقعتاً دل میں احترام نہیں یا نفس الامر میں جو شرعی اسلام ہے وہ نہیں۔ وہ اسلام استسلام یعنی انقیاد ظاہری کے معنی میں ہے استسلام کے آگے ایک عبارت محذوف ہے اس پر خوف کا عطف ہے کان علی الاستسلام للطمع او الخوف من القتل۔ یعنی وہ استسلام کرتا ہے کسی طمع کی بناء پہ کہ پیسے ہاتھ آجائیں گے کسی سیاسی جماعت میں شمولیت کرنے سے حکومت میں کوئی عہدہ مل جائے گا۔ شہرت ناموری اور وقار حاصل ہو جائے گا یا قتل کے خوف سے کہ کہیں قتل نہ ہو جاؤں۔ جب اسلام حقیقت کے اعتبار سے نہ ہو تو اس صورت میں اس معنی پر محمول ہو گا۔ یہاں نفس الامر میں جو شرعی ایمان ہے وہ نہیں ہے اس لیے اسے محض استسلام یا خوف من القتل پر محمول کیا جائے گا۔

یہاں جو "و" ہے بعض نے اسے زائد بنایا ہے اسی کو جزا قرار دیا ہے یہ رائے کہ "و" زائد ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی ہے۔ جس وقت اسلام حقیقت پر محمول نہ ہو تو اس وقت انقیاد للطمع یا انقیاد للخوف من القتل کے معنی میں ہو گا۔ اہل عرب بعض وقت ان چیزوں کا لحاظ نہیں کرتے اور اس قسم کے زائد الفاظ آجاتے ہیں۔

یا دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر بیان کر رہا ہے کہ اس کی جزا محذوف ہے۔ وکان علی الاستسلام گویا "و" زائد نہیں۔ اسلام حقیقت میں نہ ہو بلکہ انقیاد للطمع یا خوف

کی وجہ سے ہو لایعتبر بہ ایسے اسلام کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس قول میں ارشاد فرمایا ہے گویا اسلام کے معتبر اور غیر معتبر کی بحث ہو رہی ہے۔

قالت الاعراب آمنا اعراب نے کہا ہم ایمان لے آئے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم ہوا کہ تم کہہ دو کہ تم ایمان کوئی نہیں لائے۔ ان کے ایمان کی نفی کر دی اور کہا کہ اسلمنا کہو کہ ہم نے انقیاد کیا ہے۔

ان لوگوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام بخاری کا خیال ہے کہ یہ لوگ منافق تھے ان کے دل میں ایمان نہیں تھا تو گویا کافر ہوئے۔ ان پر اسلام کا اطلاق محض ظاہری انقیاد کی وجہ سے ہوا ہے کیونکہ یہ لوگ مسجد میں آتے تھے نماز پڑھتے تھے۔ مسلمانوں سے مل کر مسلمانوں کی سی باتیں کرتے تھے۔ یہ لوگ باہر سے آتے تھے کہ کچھ پیسے وغیرہ مصارف کے لئے مل جائیں گے —— امام احمد بن حنبل اور ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ یہ مسلمان تھے لیکن نچلے درجہ کے مسلمان تھے۔ ان کے قول کے مطابق شرعی معنی میں ایمان اور اسلام میں فرق ہو جائے گا۔ یعنی یہ شرعی معنی اسلام کے ہیں۔ لغوی معنی نہیں۔ مطلب یہ ہوگا کہ تم نے انقیاد ظاہری یعنی اطاعت شروع کر دی ہے مگر ایمان کے اعلیٰ درجہ پہ نہیں پہنچے۔ امام احمد بن حنبل کے نزدیک ایمان کی نفی کمال کے معنی میں ہے۔

تصدیق عقلی، افعالی اور قلبی تصدیق کی تین قسمیں بتائی تھیں۔ ایک تو عقلی طور پر یقین کر لینا کہ واقعی نبی ہیں دوسرا یہ کہ اس کا اثر عمل پر ہو۔ تصدیق افعالی جسے کہتے ہیں خواہ عمل جبراً ہی کرے۔ تیسری تصدیق قلبی ہے جس سے انسان خواہ مخواہ عمل کرنے کے لئے آمادہ ہو۔ گو ایمان اس تصدیق عقلی کا نام نہیں بلکہ تصدیق دوسری ہونی چاہیئے جو تصدیق افعالی ہے یا پھر تصدیق قلبی ہونی چاہیئے۔ محض زبانی نہیں۔ اس کے قلب و ضمیر میں تصدیق ہے اور وہ اسے سمجھتا ہے۔ ابن تیمیہ نے اس کی دلیل پیش کی ہے۔ اور کہتے ہیں کہ ان سے مراد مومن ہیں مسلمان نہیں مگر ان کا ایمان اعلیٰ درجہ کا نہیں۔ آگے قرآن کہتا ہے۔ وان تطیعوا اللہ ورسولہ لایلتکم من اعمالکم شیئا۔ اگر تم اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو گے تو اللہ تمہارے اعمال کم نہیں کرے گا اگر وہ منافق ہوتے۔ منافق کا تو کوئی عمل مقبول ہی نہیں لہذا وان تطیعوا اللہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ مسلمان ہی تھے۔ مگر اعلیٰ درجہ کے نہیں تھے اسی لئے ان کی اطاعت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

دوسرے کہتے ہیں کہ ان تطیعوا اللہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر تم دل سے مسلمان ہو جاؤ گے۔ پھر فرمایا انما المومنون الذین آمنوا باللہ ورسولہ ثم لم یرتابوا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں کچھ ریب تھا۔ پھر فرمایا وجاھدوا باموالھم وانفسھم فی سبیل اللہ اولئک ھم الصادقون اختلاف بہرحال اس میں ہے کہ بخاری نے تو نہیں بہر حال منافق ہی کہا ہے۔ آگے کتاب التفسیر میں امام

بخاری نے ان کا ذکر منافقین میں ہی کیا ہے۔ یہاں بھی منافقین میں ہی داخل کرتے ہیں اسلئے انقیاد سے مراد انقیاد ظاہری ہی لیتے ہیں۔ اور جو لوگ کہتے ہیں کہ مسلمان ہی تھے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اعلیٰ درجہ کے نہیں تھے ایمان اعلیٰ درجہ کا نام ہے اور اسلام ذرا اس سے نچلے درجہ کا ہے جب کوئی اسلام قبول کر لیتا ہے۔ تو اس کا کچھ نہ کچھ درجہ ضرور ہوتا ہے۔ ہوتا وہ بہرحال نچلے درجہ کا ہے اسے اسلام کہتے ہیں۔ جب اس کے قلب و ضمیر میں رچ بس جاتا ہے تو اسے ایمان سے تعبیر کرتے ہیں۔ تصدیق قلب کے بغیر اسلام بھی نہیں ہوتا۔

فاذا کان علی الحقیقۃ۔ جب حقیقت پر محمول ہو اسلام نفس الامر پر ہو یا اسلام کا حقیقی معنیٰ ہو جیسا کہ بعض کہتے ہیں۔ تو اس قول پر محمول ہو گا، جیسا کہ اس جگہ آیا ہے۔ ان الدین عند اللہ الاسلام اس جگہ تو دین کو اسلام ہی کہا گیا ہے و من یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ۔ دوسرے مقام پر ورضیت لکم الاسلام دینا۔ اسلام پسندیدہ دین اسی وقت بنتا ہے۔ جب وہ اعلیٰ درجہ کا ہو۔ اعلیٰ درجہ ظاہری انقیاد سے تو نہیں بنتا۔ امام بخاری نے یہ فرق کر دیا ہے۔

جہاں مومن اور مسلم میں فرق کرتا ہے وہاں انقیاد ظاہری ہے شرعی معنیٰ میں کوئی فرق نہیں۔ حدیث میں بھی جو مومن اور مسلم کا فرق آ رہا ہے وہ اسی پر محمول ہے۔

اگلی حدیث اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مال آیا تھا۔ آپ نے وہ مال ایک جماعت کو دے دیا۔ وہاں سعد بن ابی وقاص بیٹھے ہوئے تھے۔ انہوں نے محسوس کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو چھوڑ دیا ہے اور اسے کچھ نہیں دیا اس کا نام جعیل تھا۔ مہاجرین میں سے تھے نہایت پارسا، متقی اور نیک سیرت اور اعلیٰ کردار کے مالک انسان تھے۔ ان کی تعریف خود رسالت مآب نے بہت فرمائی ہے گویا آپ کے نزدیک بھی یہ بہت پسندیدہ اور شریف خصلت آدمی تھے۔ سعد کا اپنا خیال اس شخص کے بارے میں یہ تھا کہ انہیں یہ شخص دوسروں کی بہ نسبت زیادہ اچھا لگتا تھا۔ اسی بناء پر سعد کہتے ہیں میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ آپ نے فلاں آدمی کو نظر انداز کر دیا ہے اور اسے کچھ بھی تو نہیں دیا سعد نے اس کی اچھائی، نیکی، شرافت کے بارے قسم کھا کر کہا کہ نہایت نیک اور اچھا آدمی ہے۔ سعد نے شاید یہ شہادت اس وجہ سے دی ہو کہ رسالت مآب سے اس کی تعریف سنی ہو کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا تھا کہ قسم ہے اللہ تعالیٰ کی میں اسے مومن دیکھتا ہوں۔ اراہُ اگر ہو تو معنیٰ ہو گا کہ میں اس کو جانتا ہوں اور اگر اُراہ ہو تو معنیٰ ہو گا کہ میں اس کو گمان کرتا ہوں۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ اگر گمان کرتا ہوں مراد ہو تو اس صورت میں واللہ نہیں کہنا چاہیئے کیونکہ گمان کو تو یقین کے ساتھ تعبیر نہیں کرتے۔

مزید تحقیق درباب مومن و مسلم

حافظ ابن حجر کا خیال ہے کہ یہ قسم تو گمان پر ہے اس کی حقیقت پر قسم نہیں ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اُراہ ہو تو رائے سے ہو گا اور اگر اَراہ ہو تو علم کے معنی میں ہو گا۔ مطلب اس صورت میں یہ ہو گا کہ میں اس کو جانتا ہوں پہلی صورت میں معنی ہو گا کہ میری رائے ہے۔

اگر یہ بات ہوتی تو اَراہ ہونا چاہیئے۔ اصل بات یہ ہے کہ رای یری کو اُری یُری جب باب افعال میں لے جاتے ہیں تو اس وقت دکھانے کے معنی ہوتے ہیں۔ مجہول کے معنی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی غیر کی طرف سے میرے ذہن میں یہ خیال ڈالا گیا ہے۔ دلائل کی بناء پر نہیں مطلب یہ ہوتا ہے کہ دکھایا جاتا ہوں میں۔ جب سعد نے اُسے مومن کہا تو آپؐ نے فرمایا او مسلمًا بھی کہو۔ یعنی صرف مومن نہ کہو بلکہ یوں کہو کہ میں اسے مومن گمان کرتا ہوں یا مسلم۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مومن اور مسلم میں فرق ہے اسی فرق کو امام بخاری نے ذکر کیا ہے اور اس جگہ مسلم کے لغوی معنی مراد لئے ہیں۔ اگر شرعی معنی ہوں وہ تو بہت اعلیٰ درجہ ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا اَسْلِمْ۔ ظاہر ہے کہ حضرت ابراہیم جس کے مامور ہوں گے وہ ادنیٰ درجہ تو نہیں ہو گا۔ اس کے جواب میں حضرت ابراہیم نے فرمایا اسلمت لرب العالمین۔ میں رب کائنات کا مطیع فرمان ہوں۔

ثم غلبنی پھر مجھ پر غالب آیا جو میں اس سے جانتا ہوں۔ یہاں اَعلم کا لفظ آیا ہے میرے علم میں ہے۔ اس سے معلوم ہوا ظن غالب کو بھی علم کہہ دیتے ہیں۔ یہاں سے بھی استدلال ہو سکتا ہے۔ پہلے اُراہ کہا تھا پھر اعلم کہا ہے فعدت لمقالتی۔ پہلے تھوڑی دیر خاموش رہے پھر دوبارہ یہی بات کہی۔ میں نے عرض کیا مالک عن فلان۔ فو اللہ انی لاُراہ مومنا۔ فقال او مسلمًا۔ فسکت قلیلاً ثم غلبنی ما اعلم منہ فعدت لمقالتی وعاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ آپ نے بھی وہی بات کہی۔ او مسلما۔ پھر اس کے بعد اس کو جواب دیا فرمایا اے سعد میں دیکھتا ہوں ایک آدمی کو دوسرا آدمی اسکی بہ نسبت مجھے زیادہ محبوب ہوتا ہے اسے نظر انداز کر کے دوسرے کو اس اس لئے دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اسے جہنم میں اوندھا نہ کر دے۔ اس خطرے کے پیش نظر تالیف قلب کے لئے دے رہا ہوں اس واسطے نہیں دے رہا کہ وہ بڑا پکا مومن ہے اور یہ اس کا حصہ ہے اور تم یہ سمجھ رہے ہو۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی خوب سمجھتے تھے کہ اگر اسے نہ دوں گا تو یہ ایمان پر قائم رہے گا۔ کسی قسم کا اس سے خطرہ اور اندیشہ نہیں۔ ان کو اگر نہ دیا تو ان کے بارے میں خطرہ ہے کہ ایمان سے پھسل نہ جائیں۔ رواہ یونس وصالح ومعمر وابن اخی الزہری عن الزہری۔

باب افشاء السلام من الاسلام

افشاء السلام کا مطلب یہ ہے کہ جہراً و سراً سلام کہنا نشرہ سراً و جہراً مرفوع حدیث میں آتا ہے۔ علی

من عرفت ومن لم تعرف۔ یعنی سلام عام ہونا چاہیئے جان پہچان اور معرفت کی بنا پر کسی خاص شخص کے لئے نہ ہو۔ جس سے آشنائی اور روشناسی ہو اسے سلام کہے اور دوسرے نامعلوم آدمی کو نظر انداز کر دے۔ اسے عام ہونا چاہیئے یہ بھی دین اسلام کا جزء ہے۔

قال عمار۔ عمار بن یاسر بہت بڑے صحابی ہیں حضرت علیؓ اور امیر معاویہ کی جنگ میں یہ حضرت علیؓ کے ساتھ تھے اسی معرکہ میں شہید ہوئے۔ ان کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا تقتلہ الفئۃ الباغیۃ اس ارشاد نبویؐ سے حضرت علیؓ کے ساتھیوں نے یہ استدلال کیا تھا کہ امیر معاویہ کی جماعت باغی ہے کیونکہ انہوں نے ہی عمار بن یاسر کو شہید کیا تھا۔

عمار بن یاسر کا قول ہے اور مرفوع حدیث بھی ہے کہ تین چیزیں جس شخص میں ہوں گی اس نے گویا سارے کا سارا ایمان جمع کر لیا۔ یہ ایک قسم کا مبالغہ ہے۔ اگر ان تین کی تفسیر کی جائے تو ایمان کے اکثر شعبے ان میں آ جاتے ہیں۔ ایک انصاف ہے۔ لفظ انصاف کے یہ معنی کرتے ہیں الانصاف الصادر من جذر النفس۔ ایک تو اتفاقی طور پر کوئی انصاف کی بات کہہ دیتا ہے اور ایک وہ ہے جو جذر النفس سے صادر ہو گی وہ ہمیشہ کی عادت ہو گی۔ یہاں یہ دوسرا پہلو ہی مراد لیتے ہیں کہ گویا نفس سے انصاف لیں۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ کسی شخص نے کسی پر ظلم کیا ہے اس کو قصاص دلائے۔ یعنی اپنے نفس سے بھی جو ظلم کسی شخص نے کیا ہو ان سے بھی انصاف کرنا چاہیئے۔ ظلم و زیادتی اگر کسی دوسرے پر کی ہے تو اس کا قصاص دلائے۔ وبذل السلام للعالم علی من عرف ومن لم تعرف۔

وَالْإِنْفَاقُ مِنَ الْإِقْتَارِ تنگدست ہونے کے باوجود خرچ کرے۔ امیر آدمی بھی تو ایک خرچ کرتا ہے۔ لیکن تنگدست ہونے کے باوجود خرچ کرنا۔ بہت بڑی چیز ہے۔ یہ ایثار پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اپنے آپ پر دوسرے کو ترجیح دے رہا ہے۔ ویؤثرون علی انفسھم ولو کان بھم خصاصۃ للعالم سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان ہو، کافر ہو، خواہ کوئی ہو لیکن کافر چونکہ دوسری دلیل سے مستثنیٰ ہو گئے۔ جیسا کہ علی من عرفت ومن لم تعرف سے بھی مستثنیٰ ہیں۔

باب کفران العشیر وکفر دون کفر اس کا مطلب یہ ہے کہ کفر کا اطلاق بعض حدیثوں میں کفر مخرج عن الملۃ جو ہے اس کے علاوہ بھی کفر آتا ہے مثلاً تارک صلوٰۃ کے لئے کفر کا لفظ آتا ہے اور من رغب عن ابیہ فقد کفر کا لفظ بھی آتا ہے۔ یعنی اپنے باپ سے اعراض کرے اپنے اصل باپ کے بجائے اور کسی کو باپ بنا لے۔ اور اسی طرح مولا (غلام) کسی اور کی طرف نسبت کرے کہ وہ اس کا غلام ہے اور وہ اس کا مالک ہے۔ اس میں بھی کفر کا لفظ آیا ہے۔ جاہلیت کی چیزیں انوار وغیرہ کے ساتھ تمسک کرنا، ان کے ساتھ بھی کفر کا لفظ آیا ہے۔

بخاری یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ اہل قبلہ کے لئے کفر کا جو لفظ آیا ہے اس سے وہ کفر مراد نہیں جو مخرج عن الملۃ ہے بلکہ کفر دون کفر مراد ہے کفران عشیر کی طرح وہ کفر ہے ۔ کفران کے معنی ناشکری کے ہوتے ہیں ۔ شکر کے مقابلے میں کفران بولتے ہیں اور کفر ایمان کے مقابلے میں بولتے ہیں ۔ بخاری کا مطلب یہ ہے کہ کفر کے معنی کفران کے بھی آجاتے ہیں ۔ اسی واسطے کفران عشیر کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی دونوں کا مادہ ایک ہی ہے کفر کے معنی ناشکری کے بھی آتے ہیں من شکر فانما یشکر لنفسہ ومن کفر فان اللہ غنی حمید ۔ کفر شکر کے مقابلے میں ہے اس کے لئے عام طور پر کفران کا لفظ بولا جاتا ہے کفران کا لفظ لاکر اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ کفر کے دو معنی ہیں ۔ ایک معنی وہ ہے جس سے ملت سے خارج ہو جاتا ہے اور دوسرا معنی ناشکری کا ہے ۔ قرآن مجید میں ہے ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الکافرون ۔ یہاں بھی کفر دون کفر کے معنی میں لیتے ہیں ۔ اسی واسطے وہ قول نقل کر دیا ہے کفر دون کفر ۔ علماء کا قول ہے عبداللہ بن عباس سے بھی قول ہے ۔ ان سے کفر بھم کے الفاظ ہیں ۔ بعض کہتے ہیں کہ کافر نہیں کہا جائے گا ۔ یہ تو کہا جائے گا کہ بات کفر کی ہے ۔ لیکن اس کے فاعل کو کافر نہیں کہا جائے گا قرآن نے تو کافر کہہ دیا ہے ۔ فاولئک ھم الکافرون ۔ بعض نے فرق تو کیا ہے فاعل اور فعل میں مصدر اور فعل کا ایک آدمی پر استعمال تو ہو سکتا ہے لیکن فاعل کا استعمال وہاں ہوتا ہے جہاں اس کی عادت ہو ۔ مثلاً ایک شخص نجاری کا کام نہیں جانتا ۔ صرف ایک کلہ تراش لیتا ہے ۔ اس کو نجار نہیں کہنا چاہیئے ۔ کام تو اس نے نجاری کا کیا ہے ۔ لیکن محض ایک معمولی کام سے نجار نہیں بن جاتا ۔ اسی طرح ایک شخص ایک کیل سیدھا کر لیتا ہے اتنے سے وہ لوہار (حداد) تو نہ بن جائے گا ۔ فاعل کا لفظ اس وقت استعمال کرتے ہیں ۔ جس وقت اس کی عادت ہو ۔ اس واسطے ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ کافر نہیں کہنا چاہیئے ۔ یہ تو کہنا چاہیئے کہ یہ کام کفر کا ہے ۔ لیکن کافر کا لفظ بھی اگر آ گیا ہے تو اس کا اشتقاق بھی چونکہ کفر سے ہے جس میں کفر پایا جائے گا اسے کافر کہنا جائز ہے ۔ اشتقاق کے لحاظ سے وہی کفر ہو گا جو کفر دون کفر ہے ۔

فیہ عن ابی سعید الخدری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔ آگے جو حدیث آرہی ہے ۔ وہ ابو سعید خدری سے بھی مروی ہے ۔ بعض کہتے ہیں کہ ابو سعید خدری سے اور حدیث ہے ۔ من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ اس حدیث کی طرف اشارہ ہے ۔ یہاں لم یشکر گویا کفر کے معنی میں استعمال ہوا ہے ۔ یعنی کفر دون کفر جو کفران کے معنی میں آتا ہے ۔ لیکن معلوم یہی ہوتا ہے کہ عبداللہ بن عباس سے جو روایت آرہی ہے وہ ابو سعید خدری سے بھی مروی ہے ۔ کیونکہ اس میں شکر کا لفظ ہے کفر کا لفظ نہیں ہے ۔

اگلی حدیث اس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے بہت سی عورتیں دوزخ میں دیکھی ہیں ۔ یا تو آپ کو دکھایا گیا ہے لیلۃ المعراج میں بھی آپ نے دیکھا تھا ۔ یا کسی دوسرے وقت میں

ویسے ہی کشف ہو گیا ہو۔ جہنم بھی آپ کو دکھائی گئی ہے جہنم میں داخلہ تو قیامت کے دن ہی ہو گا معلوم ہوتا ہے کہ قیامت کے دن جو لوگ جہنم میں داخل ہوں گے وہ آپ کو دکھائے گئے ہیں۔ انکشاف ہو گیا۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ بالفعل وہ لوگ دوزخ میں موجود ہیں۔ بالفعل تعلق ویسے تو ہو ہی جاتا ہے۔ ان الابرار لفی نعیم و ان الفجار لفی جحیم ابن قیمؒ نے لکھا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ دنیا اور برزخ اور آخرت تینوں داروں میں یہ لوگ (ابرار) نعیم میں ہیں اور جو فجار ہیں وہ جحیم میں۔ لیکن داخلہ ان کا قیامت کے روز ہو گا۔ یصلونها یوم الدین ۔ وما هم عنها بغائبین ۔ ایماندار دنیا میں ہی جنت میں داخل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا جنت سے تعلق ہو جاتا ہے۔ باوجود اس دنیا میں ہونیکے وہ جنت میں ہی ہوتا ہے جو کافر ہوتا ہے۔ باوجود دنیا میں ہونے کے وہ جہنم میں ہی ہوتا ہے۔ اسی طرح برزخ کے اندر بھی انسان پر انکشاف ہو جاتا ہے۔ قیامت میں جو خاص جسم ملے گا۔ اس جسم کے ساتھ داخل ہو گا۔ داخل تو اب بھی ہو گیا ہے مگر اس وقت خصوصیت کے ساتھ داخل ہو گا۔ اس قول کے مطابق جو ابن قیمؒ نے کہا۔ فاذا اکثر اهلها النساء۔ آپ کو وحی ہوئی ہو گی، وحی کے جو امور ہوتے ہیں۔ وہ قطعی ہوتے ہیں اس لئے رؤیت کے ساتھ بیان کر دیا ہے کہ عورتیں زیادہ ہیں۔ بعض نے اعتراض کیا ہے کہ جنت میں تو ایک، ایک آدمی کے پاس دنیا کی دو، دو عورتیں ہوں گی۔ پھر یہ زیادہ کس طرح ہو گئیں دوزخ میں جب زیادہ چلی گئیں تو جنت میں کم رہ جائیں گی۔ اس کا جواب بعض نے یہ دیا ہے کہ پہلے جہنم میں جائیں گی پھر نکل آئیں گی۔ گویا ان کو سزا کم ہو گی مردوں کی بہ نسبت۔ اس وجہ سے اس کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ یکفرن العشیر۔ کہا گیا کہ اللہ کے ساتھ کفر کرتی ہیں۔ آپ نے فرمایا نہیں، اپنے شوہر کے ساتھ کرتی ہیں۔

جنت میں حوریں

حوروں کا مسئلہ الگ ہے۔ بعض سمجھتے ہیں کہ ستر ہوں گی۔ زیادہ سے زیادہ چار کا ذکر آتا ہے۔ موتیوں کا خیمہ ہو گا اس کے ہر زاویے میں ایک بیوی ہو گی۔ زاویے اگر چار ہوں تو چار بیویاں ہوں گئیں۔ زوجتان کے لفظ آتے ہیں اس سے مراد دنیا کی عورتیں ہیں۔ حوریں اس سے مراد نہیں۔ بعض نے یہ بھی اعتراض کیا ہے کہ دنیا میں خواہ ایک ہی ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بہت سے لوگ جہنم میں چلے جائیں گے۔ ان کی بیویاں جو جنت میں داخل ہوں گی انہیں اہل جنت مردوں کو دے دیا جائے گا۔ یہ دنیا کی عورتیں احسان کی ناشکری کرتی ہیں۔ اگر تم ساری عمر اس پر احسان کرتے رہو اور کسی موقع پر کوئی چیز دیکھ لے تو برملا کہتی ہے ما رأیت منك خیرا قط یہ ناشکری ہے۔ یہاں کفر باللہ مراد نہیں ہے۔ کفر دون کفر ہے۔ جیسا کہ عیسائیوں کا کفر ہے اس کے بعد یہودیوں کا کفر ہے پھر صابئوں کا پھر مشرکین کا۔ یہ سب مراتب ہی ہیں۔ پھر الاعراب اشد کفراً و نفاقاً بدویوں کا کفر بھی شہریوں کی بہ نسبت زیادہ سخت ہے۔

باب المعاصی من امر الجاھلیۃ

ولا یکفر صاحبھا بارتکابھا الا بالشرک۔ معاصی جتنے بھی ہیں سب جاہلیت کی باتیں ہیں۔ جاہلیت کا زمانہ قبل از بعثت کا زمانہ ہے یعنی جو سارے کے سارے بُرے کام ہیں اسی زمانے کے ہیں اور نبوت سے پہلے کے دور سے تعلق رکھتے ہیں۔ ولا یکفر صاحبھا۔ کفر کی نسبت اس کے مرتکب کی طرف نہیں کی جائے گی اس کے ارتکاب کی وجہ سے۔ ماسوا شرک کے . . . . بعض نے اعتراض کیا ہے کہ پہلے تو کہا ہے کفر دون کفر اور یہاں کہا لا یکفر صاحبھا بارتکابھا الا بالشرک۔ اس کے خلاف ہو گیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ کفر سے وہ کفر مراد ہے جو مخرج عن الملۃ ہے دوسرا کفر مراد نہیں اسی لیئے وہاں کفران کا لفظ بولا ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہاں کفر کا لفظ آیا ہے اس لئے وہاں کفر کا لفظ تو بولا جائے گا۔ اگرچہ آخر کار اس کی معافی ہو جائے۔

خوارج اس سے استدلال کرتے ہیں کہ اہل قبلہ بھی کافر ہو سکتے ہیں ان کا نظریہ ہے کہ کبیرہ گناہ کے ارتکاب سے کافر ہو جاتے ہیں۔ صاحب معصیت کی طرف اس کے ارتکاب سے کفر کی نسبت نہیں کی جائے گی سوائے شرک کے۔ یہاں شرک سے عام معنی مراد ہیں۔ مشرکین جو شرک کرتے تھے۔ اس سے بھی کفر مراد ہے۔ کیونکہ شرک تو اخص ہے اور کفر عام ہے۔ یہ بہت بڑا جرم ہے ان کا کفر چونکہ شرک کے ساتھ تھا۔ اس واسطے شرک سے تعبیر کیا ہے۔ کیونکہ ان میں کفر کا سبب شرک ہی تھا اس لئے شرک کا ذکر کر دیا گیا ہے۔ عموماً جو لوگ کفر کرتے ہیں وہ شرک کی بنا پر ہی کرتے ہیں بعض نے یہ جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ ولا یکفر مضارع کا صیغہ ہے اس کا مطلب یہ ہو گا کہ آئندہ ہم کسی کو کافر نہیں کہیں گے۔ شریعت نے جس کو کافر کہہ دیا ہے اس کو ہم کافر کہہ دیں گے خواہ وہ کونسا کفر کیوں نہ ہو۔ کفر دون کفر ہو یا نہ ہو۔ اپنی طرف سے کافر نہیں کہنا چاہیئے۔ ماسوا شرک کے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ شرک کے ارتکاب سے اپنی طرف سے بھی کہہ دیں گے۔ یہ تو کوئی ایسا معنی نہیں بنتا۔

اِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ

ابوذر کو آپ نے فرمایا تھا حالانکہ ابوذر بڑا پکا مسلمان تھا اس میں جاہلیت کا معنی یہ ہے کہ اس نے جو کام کیا ہے وہ جاہلیت کی بات ہے بہرصورت تھی وہ معصیت ہی۔ جیسا کہ آگے حدیث میں آ رہا ہے۔ بلال کے ساتھ اس کا جھگڑا ہو گیا تھا۔ ابوذر نے بلال کو یا ابن سوداء کہا تھا گویا ایک عار دلائی تھی کہ تمہاری ماں کالی تھی۔ بلال نے اس کی شکایت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کی آپ نے فرمایا۔ اعیّرت اخاک بامہ انک امرؤ فیک جاھلیۃ۔ اس سے ثابت ہوا کہ کسی کو کافر نہیں کہنا چاہیئے۔ کیونکہ ابوذر کو کافر نہیں کہہ سکتے۔ ان کی تو خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تعریف فرمائی تھی ما اقلّت الغبراء ولا اظلّت الخضراء اصدق لھجۃ من ابی ذر۔ زمین کے اوپر آسمان کے نیچے ابوذر سے بڑھ کر

سچا آدمی کوئی نہیں۔ ایسے آدمی کو کافر تو نہیں کہہ سکتے۔ البتہ بات جاہلیت کی ہے۔ یہ تو حدیث سے ثابت ہو چکا ہے کہ ابوذر نے غصہ کی حالت میں کہا تھا۔ ایک دوسرے کے خلاف گالی گلوچ جو ہو گئی۔ دوسرا یہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ و یغفر ما دون ذالک لمن یشاء۔ اس سے استدلال اس طرح ہے کہ مغفرت کافر کی نہیں ہو سکتی۔ کفر و شرک کے علاوہ دوسرے جو گناہ ہیں۔ ان پر کفر کا اطلاق ہوتا ہے اور وہ قابل معافی نہ ہوں پھر تو معافی نہیں ہونی چاہیئے گویا عدم غفران اس کے ساتھ لازم ہے۔ جب لازم کی نفی کر دی گئی تو ملزوم کی آپ سے آپ نفی ہو گئی۔ بخاری کا استدلال اس طرح ہے۔

وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا سے بھی بخاری کا استدلال ہے یعنی مومن بھی کہا گیا ہے کہ جب دو مسلمان گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو ان کے مابین صلح کراؤ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے باہمی لڑائی سے کافر نہیں ہوتا۔ ابن تیمیہ کافر تو نہیں کہتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ ایمان واجب سے خارج ہو جائے گا۔ یہ آیت ان کے خلاف ہے کیونکہ مومن کا لفظ بولا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ دنیوی احکام میں مومن کہہ سکتے ہیں۔ صلح کرانا دنیوی کام ہی تو تھا۔ اس بناء پر مومن کہا گیا ہے جیسا کہ کوئی شخص کہے کہ نمازی کا وضو ٹوٹ جائے اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ وضو ٹوٹنے کے بعد نمازی رہتا ہے۔ یہ بھی اسی طرح ہے۔ مومن تو وہ پہلے تھا یا دنیوی احکام کی بناء پر کہہ دیا ہے۔ فسماھم المؤمنین۔ انما المؤمنون اخوۃ فاصلحوا بین اخویکم کے الفاظ سے زیادہ تاکید ہو جاتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ بلحاظ ماضی کے مومن کہا گیا ہے بلکہ وہ بالفعل مومن ہے۔ نمازی کو بھی بلحاظ ماضی کے نمازی نہیں کہا گیا کہ وہ نماز پڑھ رہا تھا تو اسے نمازی کہا گیا ہے اسی واسطے یہاں ماضی کے اعتبار سے مومن کہا گیا ہے۔ لیکن دوسری آیت سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بالفعل مومن ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دنیوی احکام کے اعتبار سے مومن کہا گیا ہے۔ دنیوی احکام بتائے گئے ہیں۔ دنیوی احکام میں دل تو چیر پھاڑ کر نہیں دیکھا جاتا۔

اگلی حدیث

احنف بن قیس بڑا معروف آدمی ہے حلیم، عقلمند ہے۔ یہ حضرت علی کی مدد کے لئے جا رہے تھے۔ راستہ میں ابوبکرۃ ملے، اس نے پوچھا کہاں جا رہے ہو کہنے لگے۔ اس آدمی کی مدد کیلئے جا رہا ہوں دوسری روایت میں ہے۔ ھذا الرجل ابن عم رسول اللہ۔ اس نے پھر کہا ارجع لوٹ جا۔ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے فرماتے تھے کہ جب مسلمان تلواریں سونت کر ملیں تو قاتل اور مقتول دونوں جہنم میں جائیں گے۔ حضرت علی اور امیر معاویہ کی ان دنوں معرکہ آرائی تھی اس کو بھی اس میں داخل کر دیا ہے۔ حالانکہ یہ تو اس میں داخل نہیں کیونکہ یہ تو ہر ایک کی اجتہادی خطا تھی۔ حضرت علی اور امیر معاویہ کی کشمکش۔ حضرت علیؓ کے نزدیک لڑائی اگرچہ جائز تو تھی لیکن بہتر نہیں اور نہ ثواب ہی ہے اسی طرح امیر معاویہ کا مقابلہ حضرت علیؓ سے یہ بھی درست نہیں ہے۔ دونوں مسلمان ہیں حضرت

علیؓ چونکہ بدری ہیں۔ بدریوں کے گناہ اللہ تعالیٰ نے معاف کر دیئے ہیں اس لئے یہ ان کے تحت نہیں آتے امیر معاویہ بھی چونکہ مجتہد تھے۔ مجتہد سے خطا ہو جائے تو اس سے گناہ اٹھ جاتا ہے اس لئے صحیح بات یہی ہے کہ دونوں ہی اس کے ضمن میں نہیں آتے۔ اگر یہ قاعدہ ان کو شامل ہے مگر یہ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہو جائیں گے۔ اذا لتقی المسلمان بسیفیهما فالقاتل والمقتول فی النار۔ قلت یا رسول اللہ یہ تو قاتل ہے اور اس نے قتل کیا ہے۔ اس لئے اس کا نار میں جانا تو سمجھ میں آتا ہے مگر مقتول کا نار میں جانا سمجھ میں نہیں آیا۔ آپ نے فرمایا چونکہ دونوں تلوار لے کر ایک دوسرے کو قتل کے ارادہ سے نکلے تھے ایک کا وار چل گیا۔ دوسرے کا نہ چلا اس لئے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ مقتول کو موقع نہ ملا کہ کاری وار کرتا۔ ایک کا تو صرف ارادہ ہے فعل کوئی نہیں۔ اللہ تعالیٰ سے ڈر کر اگر انسان فعل چھوڑ دے تو اس صورت میں گناہ معاف ہو جاتا ہے۔ گویا گناہ کوئی نہیں۔ جب وہ فعل کرتا ہی رہا ہے تو بہ نہیں کی۔ اس سے پتہ چلا نیت دونوں کی بد تھی ایک یعنی قاتل اپنی نیت میں کامیاب ہو گیا اور دوسرا یعنی مقتول ناکام رہا۔ ورنہ حالت یہ تھی کہ انه کان حریصًا علی قتل صاحبه اس میں مسلمان کے لفظ بولے گئے ہیں جن سے امام بخاری نے استدلال کیا ہے۔

احنف نے واپس چلے جانے کے مشورہ کو قبول نہیں کیا اس وقت تو ممکن ہے چلے گئے ہوں باقی تمام حروب میں حضرت علیؓ کے ساتھ رہے ہیں۔ انہوں نے یہ سمجھ لیا ہوگا کہ یہ خلیفہ ہیں۔ اور معاویہ باغی ہیں پھر اس وقت حسب نسب کا بھی مسئلہ تھا جو عربوں میں چلا آرہا تھا۔ حضرت علیؓ چونکہ ابن عم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے اس لئے ان کا ساتھ دیا ہو۔

اگلی حدیث حُلّۃٌ۔ ایک قسم کے دو کپڑوں کو حُلّہ کہتے ہیں بعض یہ شرط لگاتے ہیں کہ یہ کپڑے نئے ہونے چاہیئے دوسرے کچھ لوگ ایک قسم کے پرانے کپڑوں کو بھی حُلّہ کہہ دیتے ہیں یہ مجازی اطلاق ہے۔۔۔۔ حافظ نے کہا ہے کہ اس کے غلام پر بھی دو حُلّے تھے ایک نیا تھا اور ایک پرانا اسکی صورت اسطرح تھی کہ ایک کپڑا نئے حلہ کا تھا اور ایک کپڑا پرانے حلہ کا ابوذر کی اپنی حالت بھی اسی طرح کی تھی۔ اس سے کسی نے کہا کہ آپ اپنے غلام سے نیا حلہ لے لیں اس طرح تمہارا حلہ نیا ہو جائے گا یا دونوں نئے ہو جائیں گے۔ غلام پر جو حلہ تھا اس کو مجازی طور پر حلہ کہا گیا ہے۔ حُلّہ حَل سے ہے جس کے معنی کھولنے کے ہیں ابھی تھان کھولا گیا ہو یعنی بالکل نیا۔

میں نے اس سے سوال کیا کہ میں نے ایک دفعہ کسی مرد سے گالی گلوچ میں اسے اس کی ماں کی عار دلائی اور یا بن سوداء کہہ دیا تھا۔ ابن قتیبہ نے کہا ہے عیّرته اُمّه کہنا چاہیئے اس سے اس بات کی تردید ہو گئی کہ دوسرے مفعول پر "ب" آسکتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے اباذر کیا تو نے اسے ماں کی عار دلائی ہے۔ تو ایسا آدمی ہے جس میں جاہلیت ہے۔ یہ تمہارے بھائی ہیں جنہیں غلام

بنایا گیا ہے۔ حو نکہ خادم ہیں تمہارے۔ اللہ تعالیٰ نے بعض اسباب کی وجہ سے ان کو تمہارے نیچے کر دیا ہے اور یہ تمہارے ماتحت ہو گئے ہیں خو نکہ اسم جنس پہلے بھائی جو بولا ہے جمع کے معنی میں ہے مطلب یہ ہے کہ یہ تمہارے بھائی ہیں تمہارے خادم ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں تمہارے ماتحت کر دیا ہے۔ جس کے ماتحت اس کا بھائی ہو اسے اسی طرح کا کھانا کھلانا چاہیئے جس طرح کا خود کھاتا ہے اور اسی طرح کا پہنائے جس طرح کا خود پہنتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مطلب یہ تھا کہ یہ مال جو اللہ تعالیٰ نے تمہیں دیا ہے اس مال میں سے انہیں کھانا بھی کھلاؤ اور کپڑے بھی پہناؤ۔ مطلب یہ ہے کہ ان سے مواساۃ کرنی چاہیئے ابوذرؓ نے مساوات سمجھ لیا۔ بالکل اسی طرح ہونا چاہیے جس طرح ہم ہیں۔

ابوذر ربذہ میں جا کر مقیم ہو گئے تھے کیونکہ یہاں اُن کی اپنی جگہ تھی۔ وہاں چلے جانے کی وجہ یہ تھی کہ لوگ کہیں انہیں اپنا آلہ کار نہ بنالیں اور کوئی شرارت نہ کریں۔ حضرت ابوذرؓ پہلے شام میں رہتے تھے۔ وہاں امیر معاویہ کی حکومت تھی۔ کچھ لوگ امیر معاویہ کے مخالف تھے۔ یہ مخالفین اُن کے ارد گرد جمع ہوتے لگے۔ اس سے اندیشہ تھا کہ یہ لوگ حکومت کے لئے سردردی اور پریشانی کا موجب نہ بن جائیں۔ اس لئے امیر معاویہ نے مرکز خلافت میں حضرت عثمان کو لکھا کہ اگر آپ کو شام کے علاقہ کی ضرورت ہے تو ابوذر کو یہاں سے بلوالیں۔ چنانچہ حضرت عثمان نے بغاوت کے اندیشہ کے پیش نظر انہیں دارالخلافہ میں بلوالیا۔ مدینہ میں بھی کچھ لوگ اُن کے پیچھے ہو لئے اس پر حضرت عثمانؓ نے انہیں فرمایا کہ تمہاری ربذہ میں اپنی جگہ ہے وہاں چلے جاؤ۔ تاکہ نہ رہے بانس نہ بجے بانسری۔ ابوذرؓ وہاں تشریف لے گئے باقی ماندہ ایام زندگی وہیں بسر کئے اور وہیں وفات پائی۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ ان کا سرے سے مال و متاع تھا ہی نہیں۔ یہ سمجھنا بالکل غلط ہے۔ ان کی بکریاں تھیں جو ان کی ذاتی ملکیت تھیں۔ ذاتی خادم بھی تھا۔ جو دیگر خدمات انجام دینے کے ساتھ ساتھ بکریاں بھی چراتا تھا۔

حضرت ابوذر غفاریؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ جب کہ یہ اکٹھے تھے فرمایا تھا کہ تم میں سے ایک جنگل میں فوت ہو گا۔ راوی کہتا ہے کہ سارے ہی فوت ہو گئے سوائے ابوذرؓ کے۔ ابوذر نے خود بھی کہا تھا کہ میں ہی وہ آدمی ہوں۔ اس پیشین گوئی کے ماتحت ابوذرؓ نے ربذہ کے جنگل میں ہی وفات پائی اور وہیں دفن ہوئے۔

حضرت ابوذرؓ غفاری مال کو جمع کرنا اچھا نہیں سمجھتے تھے اس کا مطلب یہ ہے ان کا نظریہ یہ تھا کہ یا مال کو خرچ کرو یا کسی غریب کو دے دو یا تجارت کے لئے کسی ضرورت مند کو مضاربت پر دے دو مال کو تجوریوں میں بھر کر اس پر سانپ بن کر بیٹھنا ظلم ہے یہ اس طرح ہے کہ قاضی کو جیل میں ڈال دیا جائے تو مقدمات کے فیصلے کون کرے گا۔ اسی طرح مال کو جمع کر کے رکھنے سے معاشی دشواریاں اور

معاشرتی بدامنی اور افراتفری پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ لو اخذت الذی علی غلامك فجعلته مع الذی علیك دکانت حلة۔ بہرحال حضرت ابوذرؓ سمیٹ کر دولت کو رکھنے کے قائل نہ تھے۔ ورنہ یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ بالکل قائل ہی نہیں تھے۔

باب ظلم دون ظلم

جس طرح کفر کے مراتب ہیں۔ کفر دون کفر۔ اسی طرح ظلم کے بھی مراتب ہیں ظلم دون ظلم۔ دون کے بعض نے تو ادنیٰ کے معنیٰ کئے ہیں اس معنیٰ کی رُو سے معنی ہوں گے کہ کفر دوسرے کفر سے ادنیٰ ہے جیسا کہ دون کے حافظ ابن حجر نے معنی کئے ہیں۔ دوسرے معنی دون کے غیر کے ہیں اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ کفر کے انواع متغائر ہیں۔ ایک نوع دوسرے کا غیر ہے۔ مخرج عن الملۃ جو نوع ہے وہ الگ اور دوسرا جس کا اطلاق معصیت پر ہے اور مخرج عن الملۃ نہیں وہ نوع دوسری ہے۔ پھر ان کے حکم بھی الگ الگ ہیں۔

ظلم کی انواع

ظلم بھی اسی طرح ہے ظلم دون ظلم۔ شرک پر بھی ظلم کا اطلاق ہوتا ہے گویا کبائر پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے اور صغائر پر بھی۔ ایک شخص پر ظلم کرنا بھی ظلم ہے دوسرے کا مال چھیننا، مال غصب کرنا۔ قتل کر دینا وغیرہ سب ظلم کی صورتیں ہیں۔ مطلب یہ ہُوا کہ ظلم کے بھی کچھ حصے ہیں یا انواع۔ یہ انواع ظلم متغائر ہیں۔ انواع الظلم متغائرۃ یا بعضہا اخف من بعض۔ یہ معنی مصنف کی غرض میں زیادہ ظاہر ہے۔ حافظ کہتا ہے کہ ایک حدیث میں بھی آتا ہے۔ روی احمد فی کتاب الایمان من حدیث عطاء روی ایضا من طریق طاوس عن ابن عباس بمعناہ۔ وہ معنی ہے اس کا لفظ نہیں۔ ومن لم یحکم بما انزل اللہ کے اندر وہ لفظ جو عطاء یا عبداللہ بن عباس سے آئے تھے مصنف نے اس کو ترجمہ میں رکھ دیا ہے بخاری عام طور اس طرح کرتے ہیں۔ اس حدیث سے استدلال ہے۔ جب یہ آیت اتری۔ الذین امنوا ولم یلبسوا ایمانھم بظلم اولئك لھم الامن و ھم مھتدون۔ لَبِس یَلبَس کے معنی پہننے کے ہوتے ہیں۔ لَبَسَ یَلبِسُ کے معنی خلط ملط کرنا۔ وللبسنا علیھم مایلبسون۔ اس آیت میں ظلم کا لفظ نکرہ ہے نکرہ نفی کے تحت آیا ہے یہ عموم کا فائدہ دیتا ہے اس واسطے صحابہ ڈر گئے کہ یہ عجیب بات ہے اب اگر کسی شخص نے تھوڑی سی بھی غلطی کی اسے امن نہیں۔ اولئك لھم الامن۔ لہم مقدم ہے اور ہم مؤخر ہے۔ مقدم کرنے سے حصر سمجھا جاتا ہے۔ یا اولئك یہ سمجھ لیا لھم الامن وھم مھتدون۔ یہ حصر سمجھتے ہیں اس کے بعد صحابہ کو یہ اشکال پیدا ہو گیا۔ اس سے ان کو بڑی کوفت ہوئی۔ جس نے صحابہ کی کمر توڑ دی۔ کہنے لگے اب ہم کیا کریں گے۔ اس طرح ظلم تو سب کرتے ہیں کیونکہ ہر ایک سے کچھ نہ کچھ غلطی تو ضرور سرزد ہو جاتی ہے۔ صحابہ کی اس تشویش کا آپ کو شدت سے احساس ہوا اور فرمایا کہ یہاں ظلم سے شرک مراد ہے کیونکہ ظلم میں جو تنوین ہے وہ تعظیم کی ہے نکرہ کی نہیں تب صحابہ کرام کی جان میں جان آئی۔

زمخشری کی تحقیق پر حافظ ابن حجر کا تعاقب

علامہ زمخشری کا اصرار ہے کہ یہاں تنوین نکرہ کی ہے نفی کے تحت عموم کا فائدہ دیتا ہے اس لئے یہی معنی ہے کہ اہل کبائر کو کوئی امن نہیں۔ حدیث کو یہ نہیں ماننا۔ حالانکہ ظلم کی تنوین تعظیم کی ہو تو ظلم عظیم بن گیا۔ ظلم عظیم ہوگا تو پھر شرک ہے۔ اس کی دلیل حدیث نبوی ہوگئی۔ ماسبق بھی بتارہا ہے کہ دو فریق کا جھگڑا جو تھا۔ وہ شرک کے متعلق ہی تھا۔ کیف اخاف ما اشرکتم ولا تخافون انکم اشرکتم باللہ میں تمہارے معبودوں سے نہیں ڈرتا۔ کیف اخاف ما اشرکتم ولا تخافون انکم اشرکتم باللہ مالم ینزل بہ علیکم سلطانا۔ فای الفریقین احق بالامن۔ یعنی ایک شخص موحد اور ایک مشرک ہے یہ دو فریق زیر بحث ہیں۔ آگے اللہ تعالیٰ نے فیصلہ کر دیا ہے الذین امنوا ولم یلبسوا ایمانھم بظلم۔ ذکر چونکہ شرک کا ہورہا ہے اس لئے شرک ہی مراد ہے۔ بعض دفعہ قرینے کی بناء پر بھی معنی متعین ہوجاتا ہے۔ اس واسطے سباق سے پتہ چلتا ہے کہ یہاں یہی مراد ہے۔ باقی اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ لَبَسَ کے معنی خلط ملط کے ہوتے ہیں۔ شرک تو ایمان کے ساتھ خلط ملط ہو ہی نہیں سکتا۔ اس کی کیا وجہ ہے۔

اس کا حافظ نے جواب یہ دیا ہے کہ پہلے وہ ایماندار تھے۔ پھر کافر ہوگئے۔ یہ معنی نہیں کہ ایک ہی زمانے میں وہ مسلمان بھی ہیں اور ساتھ ہی مشرک بھی ہیں ــــ یا ایمان کا مخصوص معنی لیا جائے ایمان سے مراد صرف اللہ تعالیٰ کے وجود کا اقرار ہو۔ اس صورت میں وجود باری کے اقرار کے ساتھ شرک جمع ہوسکتا ہے۔ وما یؤمن اکثرھم باللہ الا وھم مشرکون۔

مولانا محمود الحسن کا نقطہ نظر

فیض الباری میں لکھا ہے کہ مولوی محمود الحسن نے یہ جواب دیا ہے کہ ایک ہوتا ہے خلط اُردو زبان میں ایک ملنا ہوتا ہے اور ایک ہوتا ہے رَلنا ان میں فرق ہوتا ہے ملنے میں تو تمیز باقی نہیں رہتی۔ جیسا کہ پانی اور دودھ ملادو۔ دوسرا ہوتا ہے رَلنا جیسا کہ گندم اور جو کے دانے ملادو۔ یہ ایک دوسرے میں مل تو نہیں جاتے الگ الگ ہی رہتے ہیں اس طرح شرک توحید کے ساتھ رَل سکتا ہے۔ دانہ گندم اور جو کی طرح دودھ میں پانی کے ملنے کی طرح مل نہیں سکتا یہ فضول بات ہے ــــ کیونکہ شرک کا محل بھی وہی ہے جو توحید کا ہے یعنی ایمان بھی دل کے اندر ہے شرک اس کے اندر کیسے آسکتا ہے۔ شرک اس میں آئے گا تو ایمان اُٹھ جائے گا۔ ایمان اس میں آئے گا تو شرک نہیں رہے گا۔ کیونکہ ایمان تو تصدیق الرسول بما علم مجیئہ بالضرورۃ کا نام ہے اس میں سب چیزیں ہیں شرک کو اس میں داخلے کی گنجائش ہی نہیں۔ شرک آئے گا تو تصدیق اُٹھ جائے گی۔ لہذا یہ رَلنے اور ملنے کا مطلب فضول ہے۔

البتہ پہلا معنی ہوسکتا ہے ایک یہ کہ پہلے ایماندار تھے پھر بعد میں کافر ہوگئے دوسرا معنی یہ کہ صرف

اللہ تعالیٰ کے وجود کا اقرار ہو۔ اس کے ساتھ شرک جمع ہوسکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایمان سے مراد یہ ہے کہ یہ مانتا ہو کہ اللہ تعالیٰ ہے۔ وما یومن اکثرھم باللہ الا وھم مشرکون۔ صرف اللہ تعالیٰ کے وجود کا اقراری ہے رسول کو نہیں مانتا۔ تمام مشرک اللہ کو مانتے تھے مگر رسول کو نہیں مانتے تھے۔ لہٰذا یہی صورت ہوسکتی ہے جس میں ایمان اور شرک کا اجتماع ہوسکتا ہے۔

باب علامۃ المنافق

کفر، ظلم کا ذکر ہوا۔ چونکہ کفر ایمان کی ضد ہے اسی طرح نفاق بھی ضد ہے جیساکہ عام محدثین کا خیال ہے ایمان کے لئے تین چیزوں کا ہونا لازم ہے۔ دل، زبان اور جوارح سب کا اتحاد ہونا چاہیئے۔ دل میں تصدیق ہو۔ اللہ اور اس کے رسول کی محبت ہو۔ بغض فی اللہ، حب فی اللہ۔ زبان پر اقرار بھی ہو پھر متابعت یعنی عمل بھی ہو۔ ان تینوں کا ہونا ضروری ہے۔ اگر ان تینوں میں سے ایک نہ ہو۔ مثلاً التزام متابعت کا نہیں کرتا پھر بھی کافر ہوجاتا ہے۔ اس کو کفر عناد کہہ دیتے ہیں۔ ابوطالب، ہرقل اور یہودیوں وغیرہم کا کفر یا زبان سے اقرار نہیں کرتا جیساکہ عام یہود تھے۔ یعرفونہ کما یعرفون ابناءھم میں وہ داخل تھے۔ اگر دل میں تصدیق نہیں کسی ذاتی مفاد اور غرض یا مصلحت کے پیش نظر مسلمان ہوا ہے اور مسلمانوں کو دھوکہ دینے کے لئے ایمان لایا ہے تو منافق ہے۔ متردد ہو یا مکذب دونوں صورتیں ہوسکتی ہیں۔ نفاق بھی اصل میں ایمان کی ضد ہے۔

علماء نفاق کی دو قسمیں کرتے ہیں۔ ایک نفاق ایمان کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے۔ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ فاسق میں نفاق عملی ہے اس کا فرق یہ ہے کہ فاسق کے جوارح جو ہوتے ہیں۔ ان میں شریعت کی مخالفت ہوتی ہے بخلاف منافق کے۔ منافق خواہ عملی ہو اس کے دل میں کوئی چیز نہیں ہوتی۔ اگر ترک تصدیق ہو پھر تو نفاق حقیقی ہوگیا۔ کیونکہ تکذیب آگئی۔ دوسرا جو وظیفہ ہے کہ محبت جتنی ہونی چاہیئے۔ اتنی نہیں ہے اللہ اور اس کے رسول کی۔ فقدان کسی وظیفہ قلب کا۔ سوائے وظیفہ تصدیق کے اس کو نفاق عملی کہتے ہیں۔ اس طرح یہ فاسق اور منافق کا فرق ہوگیا۔ نفاق اگر اصلی ہو پھر تو وہ کافر ہوگیا۔ کیونکہ اس میں دراصل تصدیق نہیں تکذیب ہے یا تردد ہے۔ اور اگر ضعیف الایمان ہو یعنی اس میں اللہ تعالیٰ کی محبت اتنی غالب نہ ہو۔ اس قسم کا نفاق عملی ہے۔ عام طور پر علماء تو نفاق عملی اور فسق میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ سمجھتے ہیں کہ فاسق کو ہی منافق کہا گیا ہے۔

اگلی حدیث

اس جگہ آیۃ المنافق میں واحد کا صیغہ آیا ہے۔ یہاں جنس مراد ہے۔ وہ چیزیں تین ہیں۔ ہر ایک چیز علامت ہے ہوسکتا ہے یہ مطلب ہو کر مجموعہ تین ہیں۔ تینوں مل کر ایک چیز بنتی ہو۔ اذا حدث کذب۔ مگر اگر نفاق حقیقی مراد لیا جائے تو اس صورت میں بعض کہتے ہیں کہ اس زمانے میں ایک منافق تھا۔ اس میں یہ چیزیں پائی جاتی تھیں جس شخص میں یہ

چیزیں پائی جائیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ منافق ہو جاتا ہے یہ چیزیں تو اصل منافق میں تھیں۔ نفاق کی اصل وجہ تکذیب تھی۔ یہ چیزیں چونکہ اس میں پائی جاتی تھیں۔ اس واسطے آپ نے پہچان کے لئے یہ علامات بتا دی ہیں۔ جیسا کہ کوئی شخص کہے کہ طالب علم بڑا چور ہے کوئی پوچھے بھائی وُہ کون ہے وُہ جواب دے وہ لمبا آدمی ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے جو لمبا ہوتا ہے چور ہوتا ہے یہ مطلب صرف یہ ہے کہ اس کی علامت ہے۔ اگر نفاق حقیقی مراد لیا جائے تو اُن کو بصورت علامات قرار دیا جائے گا۔ اگر نفاق عملی مراد لیا جائے تو پھر ٹھیک ہے۔ اور یہ چیزیں نفاق عملی کی شکل میں ظاہر ہوتی ہیں خواہ اس کا تعلق قلب کے ساتھ ہی ہے۔ مگر اس میں یہ چیزیں ضرور ہوتی ہیں جب وہ بات کرتا ہے جھوٹ بولتا ہے۔ بعض نے اس کا یہ معنی بھی کیا ہے کہ اس سے حقیقی نفاق مراد ہے۔ اس صورت میں یہ اذا کو تعمیم کے لئے لیتے ہیں۔ جب بات کرے جھوٹ بولے۔ اس میں لا الٰہ الا اللہ پڑھنا بھی آ گیا۔ پھر تو خواہ مخواہ منافق بن گیا۔ نفاق اعتقادی جو ہے وُہ تو ہے۔ مفوت وظیفۂ تصدیق۔ مصدق نہ ہو کذب ہو یا متردد ہو پھر تو نفاق حقیقی ہُوا۔ نفاق عملی یہ ہے کہ وہ مکذب نہیں اور نہ متردد ہے بلکہ منوت ہے وظیفۂ قلب کا سوائے تصدیق کے یعنی اُس کو اللہ اور اس کے رسول کی اتنی محبت نہیں، بہر حال یہ تو علامات رکھی گئی ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کا کا نام نفاق ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کے دل میں اللہ اور اس کے رسول کی محبت نہیں۔ اعتقادی ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس میں یہ علامات پائی جاتی تھیں۔ یہ تو الگ مسئلہ ہے جیسا کہ لمبا ہونے کی مثال سے توضیح کر دی گئی ہے۔ یہ چیز ہمیشہ کے لئے نہیں ہے بلکہ ایک خاص زمانے کی بات تھی۔ اگر نفاق عملی کی بات ہو تو پھر یہ ہمیشہ کے لئے ہے۔ معلوم ہُوا کہ جس میں اللہ اور اس کے رسول کی محبت غالب نہیں اس میں یہ چیزیں ضرور ہوتی ہیں اس کے عمل سے یہ چیز ظاہر ہوتی ہے —— جب بات کرتا ہے جھوٹ بولتا ہے۔ جب کسی سے عہد کرتا ہے غدر کرتا ہے۔ عہد کے معنی ہیں امن دینا۔ امان دے کر پھر دھوکے سے اس کا مال چھین لیتا ہے اس طرح بدامنی کا مرتکب ہوتا ہے یا اُسے مار دیتا ہے۔ جب جھگڑتا ہے تو بکواس کرنی شروع کر دیتا ہے گالی گلوچ دیتا ہے۔ گویا ان تینوں چیزوں کا ذکر کر کے اصل میں اس کے ظاہر اور باطن کے فساد کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ امانت میں خیانت۔ کہ کسی کا مال ظاہری کسی جگہ رکھ لیا۔ یہ جوارح کا کام ہوا۔ حدث کذب زبان کی بات ہو گئی۔ عاہد غدر تو اسی وقت ہو گا جب عہد کے وقت بھی ارادہ ہو کہ امن دے کر پھر مال چھین لے گا۔ بالفعل اس کو عہد دیدے۔ واذا خاصم فجر۔ یہ چوتھی چیز ہو گئی۔ فجور اور اذا حدث کذب دونوں زبان کی ہو گئیں۔ باقی کسی کا دل کے ساتھ تعلق ہے اور کسی کا اور کسی سے بعض جگہ تین بھی آتی ہیں جیسا کہ پہلی حدیث میں تین

ہیں۔ اذا حدث کذب، اذا وعد اخلف۔ خلاف وعدہ اس وقت گناہ گار ہوگا۔ جب وعدے کے وقت اس کا ارادہ ہو کہ اس وقت تو بچاؤ کر لیتا ہوں بعد میں اس کے خلاف کر لوں گا۔ جس طرح آج کل عام طور پر لوگوں نے ان شاء اللہ کو بنا لیا ہے۔ یہ تین چیزیں ہیں دوسری میں چار ہیں بعض میں پانچ ہیں پانچ بھی بن جاتی ہیں۔ واذا اؤتمن خان۔ اذا خاصم فجر۔ اذا عاھد غدر۔ غدر اور چیز ہے اور وعدہ خلافی اور چیز ہے۔

اگلی حدیث پہلی میں نفاق کی علامت تھی۔ اس میں خالص نفاق ہو گیا۔ خالص نفاق ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ نفاق عملی ہے کیونکہ تکذیب میں خلوص اور عدم خلوص کوئی معنی نہیں رکھتا اور خواہ مخواہ منافق ہو گیا۔ خلوص عملی میں ہی ہو سکتا ہے۔ خالص ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عملی میں تو اس کے مراتب ہو سکتے ہیں۔ بخلاف دل کے جو فعل ہیں تردد اور تکذیب اس میں تو مراتب نہیں ہیں۔ اس حدیث میں شعبہ نے اعمش سے متابعت کی ہے۔

باب قیام لیلۃ القدر من الایمان لیلۃ القدر کا قیام حالانکہ مستحب چیز ہے یہ بھی جزو ایمان ہے گویا بخاری واجبات اور مستحبات سب کو ایمان کے اجزاء قرار دیتا ہے۔ قیام لیلۃ القدر بھی ایمان کی جزء ہے۔

اگلی حدیث ایمانا واحتسابا۔ مفعول لہٗ ہے۔ مفعول لہٗ جو ہوتا ہے بعض وقت اس کا حصول فعل کی علت ہوتا ہے۔ قعدت عن الحرب جبنًا۔ جبنًا مفعول لہٗ ہے گویا جبن باعث ہے قعود کے لئے۔ بعض وقت اس کی تحصیل کے لئے فعل ہوتا ہے۔ ضربتہ تادیبًا۔ مارا اس کو ادب حاصل کرنے کے لئے۔ تاکہ اس کو ادب آجائے۔ اس جگہ ایمانا واحتسابًا بولا گیا ہے گویا اس کے قیام کے لئے ایمان باعث تھا۔ اس طرح خلوص سمجھا گیا۔ اگر یہ معنی کیا جائے ایمانًا کہ ایمان باعث بنا ہے۔ تو احتسابًا کا معنی بھی یہی ہو گا۔ اس صورت میں تکرار ہو جائے گا۔ اس لئے ایمانًا کا معنی یہ کرنا چاہیئے کہ ایمان کو حاصل کرنے کے لئے گویا قیام لیلۃ القدر جزو ایمان ہے آگے احتسابًا کا معنی خلوص آگیا۔ ثواب طلب کرنے کے لئے کرتا ہے۔ دکھاوے کے لئے نہیں کرتا۔ تاسیس اولیٰ ہے تاکید سے:۔ التاسیس اولیٰ من التاکید۔ تاسیس اسی وقت بنے گی جب ایمان کو حصول کے لئے نہ لیا جائے بلکہ ایمان حاصل کرنے کے لئے وہ کرتا ہے تاکہ میرا ایمان کمل ہو جائے۔

پہلے قیام لیلۃ القدر کا ذکر ہے اور بعد قیام رمضان درمیان میں جہاد کا ذکر آگیا۔ حافظ نے وجہ مناسبت یہ ذکر کی ہے کہ مجاہد کا مقصد شہادت ہے جو کبھی حاصل ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی اسی طرح قائم لیلۃ القدر کا مقصد ہوتا ہے۔ لولک لیلۃ القدر جسے کبھی وہ حاصل کر لیتا ہے۔ اور کبھی حاصل نہیں کرتا۔

مگر میرا خیال ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ایک مجاہد کا ذکر کیا کہ وہ اسّی سال تک جہاد میں رہا لوگوں نے تعجب کیا کہ ہم کو یہ فضیلت کیسے حاصل ہو سکتی ہے تو اللہ تعالیٰ نے لیلۃ القدر کی فضیلت نازل فرمائی۔ باب تطوع قیام رمضان من الایمان۔ اس میں پہلی صورت ہی ہے۔ باب صوم رمضان احتساباً من الایمان والی۔

باب الدین یسرٌ مطلب یہ ہے کہ دین میں انسان کو ایسا نہیں کرنا چاہیئے کہ جو دین کے انتہائی مقامات ہیں ان کے حصول کی کوشش کرے۔ خواہ اس کی اپنی طاقت سے باہر ہی کیوں نہ ہو۔ دین یسر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جتنا انسان برداشت کر سکتا ہے اُس کے مطابق عمل کرے۔ وقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم احب الدین الی اللہ الحنیفیۃ السمحۃ احب خصائل الدین یا احب الادیان۔ یعنی جتنے دین ہیں ان میں سے سب سے زیادہ یہ دین حنیف اللہ تعالیٰ کو پیارا اور محبوب ہے دین حنیف۔ ملت حنیفیۃ اس کی نسبت حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف ہے اور سمحۃ سے مراد ہے کہ اس میں سماحت ہے۔ اسلام کو ملتِ ابراہیمی ہی ایک فرد سمجھنا چاہیئے۔ یہودی اور نصرانی بھی ویسے تو ملت ابراہیمی کے پیروکار تھے۔ لیکن ان کے مزاج کی مناسبت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے کچھ احکام نازل کئے۔

تمام انبیاء کے اصول ایک ہی ہیں جیسا کہ اس سے پہلے بتایا جا چکا ہے۔ طہارت۔ اخبات الی اللہ۔ سماحت اور عدالت اور عقائد بھی سب کے ایک ہی ہوتے ہیں۔ لیکن ان کی تشریح جو ہوتی ہے کہ مثلاً طہارت کس طرح ہوتی ہے اس کا کیا رنگ ہونا چاہیئے۔ اخبات الی اللہ کی شکل کیا ہو سماحت اور عدالت کی نوعیت اور صورت کیا ہے۔ جیسا کہ اسلام میں چیزیں ہیں۔ ان میں کچھ فرق ہے یہ فرق بھی اصل میں قواعد و ضوابط میں ہوتا ہے۔ مثلاً تہذیب النفس، طہارت اور اخبات الی اللہ کے متعلق۔ جو قاعدہ اسلام نے مقرر کیا ہے۔ اس میں سماحت، سہولت، اعتدال ان کا لحاظ رکھا جائے گا۔ یہ قاعدہ کلیہ ہے۔ بخلاف یہودیوں کے ان میں یہ چیز نہیں ہے۔ ان کے لئے احکام بڑے سخت کر دیئے گئے ہیں۔ جیسا کہ ان کا حکم تھا کہ جب عورت حیض والی ہو جائے تو اسے گھر سے نکال دو۔ وہ گھر میں نہیں رہ سکتی۔ تورات پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے احکام بڑے سخت تھے۔ اگر کوئی شخص جنبی ہو جائے اور وہ کسی بستر پر بیٹھ جائے تو وہ بستر نجس ہو جاتا تھا۔ دوسرا کوئی شخص اس پر بیٹھ جائے تو وہ بھی پلید ہو جاتا تھا۔ اس طرح کی باتیں یہود میں تھیں۔

گویا تہذیب النفس کے متعلق اور سماحت و عدالت اور اعتدال کے بغیر افراط و تفریط کے جو احکام اسلام میں ہیں وہ یہودیت اور نصرانیت میں نہیں۔ نصرانیت میں یہودیت کی نسبت زیادہ چھوٹ اور کھل ہے۔ یہودیوں میں زیادہ سختی ہو گئی کیونکہ ان میں افراط و تفریط زیادہ ہو گئی اسی

طرح معاشی یا اعیاد کے جو مسائل ہیں اُن کی روش اسلام میں مصالح پر رکھی گئی ہے یعنی مصلحت کو پیش نظر رکھتے ہوئے احکام جاری کئے گئے ہیں اسی طرح اعیاد ہیں۔ ان کی اور ہماری اعیاد میں واضح فرق ہے عادات ہیں ان میں بھی نمایاں فرق ہے۔ اسلام میں ہندوؤں اور دیگر مذاہب کی طرح سختی نہیں رکھی گئی۔ ہندو مت میں راہب ہوتے ہیں جو دنیا سے اپنا تعلق منقطع کر لیتے ہیں۔ ازدواجی زندگی سے ان کو کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ بعض چھلے چڑھا دیتے ہیں تاکہ بالکل ہی وہ نامرد ہو جائے اس طرح کسی قوت کو بالکل باطل کر دیتے ہیں ظاہر ہے جو دنیا سے علیحدہ رہے گا اسے اپنی قوت کو خواہ مخواہ باطل کرنے کی ضرورت رہے گی۔ اس طرح کی زندگی گزارنا اسلام میں جائز نہیں۔ اس بنار پر یہ کہنا نہایت بجا ہے کہ اسلام کے قواعد ملت ابراہیمی کا عین ہیں۔ بعض کہتے ہیں بالکل وہی ملت ہے۔ بعض کہتے ہیں اس کے قواعد وہی ہیں بخلاف یہود و نصاریٰ کے۔

اگرچہ اصول سب کے ایک ہی ہیں مگر قواعد جن کی بنا پر احکام مقرر کئے جاتے ہیں وہ قواعد یہودیت و نصرانیت کے اور ہیں اسلام میں ملت ابراہیمی کے قواعد بالکل منطبق ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ تھوڑا بہت فرق زمانے کے اعتبار سے ان میں بھی ہو جائے۔ وہ الگ چیز ہے۔ وہ شریعت چونکہ معدوم ہو گئی ہے اس لئے اس کا صحیح پتہ نہیں چلتا۔ کچھ لوگوں نے کچھ باتوں کی اگرچہ نشاندہی بھی کی ہے ان میں سے ایک رفع الیدین بھی ہے۔ یہ شاہ عبدالعزیز نے لکھا ہے کہ یہ مسئلہ ملت ابراہیمی سے چلا آ رہا ہے۔ رفع الیدین تو سبھی کرتے ہیں کوئی پہلے کر لیتا ہے اور کوئی بعد میں دوبارہ بھی کر لیتا ہے اور قرآن مجید میں محرمات کے مسائل پہلے سے سارے چلے آ رہے ہیں (احب خصال الدین یا احب الادیان بھی ہو سکتا ہے۔

اگلی حدیث دین آسان ہی ہے۔ جو شخص دین کو شدت کے ساتھ یعنی اس کے اعلیٰ درجہ کو حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ نماز فرض کو اس کے واجبات کے ساتھ ساتھ نوافل بھی ادا کرے اور فرضی روزوں کے علاوہ صوم داؤدی کا بھی اہتمام کرے یعنی ایک دن چھوڑے اور ایک دن رکھے اس پر ہر ایک کو اس کے انتہائی حالت میں اختیار کرنے کی کوشش کرے تو ظاہر ہے اس طرح دین اس پر غالب آ جائے گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایسا نہ کرو۔ فسددوا وقاربوا! سیدھے چلو اور قریب قریب رہو۔ وابشروا اور اس پر خوش ہو جاؤ۔ اور ان تین وقتوں میں مدد لو۔ صبح کے وقت۔ نماز فجر کے بعد طلوع آفتاب تک ذکر اذکار کا وقت ہوتا ہے۔ روحہ۔ دوپہر کے وقت۔ جب دھوپ زرد ہو جاتی ہے۔ عصر کے بعد اور کچھ اندھیرے میں ان تینوں اوقات کو غنیمت سمجھو۔

عرب میں سخت گرمی پڑتی ہے اس لئے عرب صبح کو سفر کرتے تھے اور یہ وقت سفر کے

لئے موزوں اور مناسب تھا اسی طرح دوسرے اوقات بعد از دوپہر اور عصر کے بعد بھی سفر کے لئے بہترین وقت ہوتا ہے۔ دنیا کو ایک تشبیہ دی ہے کہ یہ بھی ایک سفر ہے جسے تم طے کر رہے ہو اور مدت تک یہ سفر طے کرتے رہوگے۔ لہٰذا ان اوقات کو غنیمت سمجھو اور ان میں ذکر اذکار کر لو۔

باب الصلوٰۃ من الایمان

یعنی نماز بھی جزو ایمان ہے۔ قرآن مجید نے لفظ ایمان سے مراد ہی نماز لیا ہے اگرچہ بعض دوسرا معنیٰ بھی کرتے ہیں۔ نماز کے بارے میں شبہ تھا کہ تحویلِ قبلہ سے پہلے بیت المقدس کی طرف منہ کر کے جن لوگوں نے نمازیں پڑھیں اور ان میں سے کچھ وفات بھی پا گئے ہیں انکی نمازوں اور ہماری نمازوں کا کیا حال ہوگا وہ نمازیں فوت ہونے والوں کی تو ضائع ہو گئیں۔ حالانکہ وہ ایماندار تو تھے۔ ایمان تو اُن میں سے کسی کا ضائع نہیں ہوا تھا۔ اس وجہ سے شبہ تھا اس لئے اس کی تعبیر ایمان کے ساتھ کی گئی ہے یہ ظاہری معنیٰ جو بخاری نے کئے ہیں وہ بھی ٹھیک ہیں یعنی ایمان سے مراد ہی نماز کی جائے۔

عند البیت سے مراد یہ ہے کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم بیت اللہ میں تھے اس وقت بھی بیت المقدس کی طرف رخ کر کے ہی نمازیں پڑھتے تھے۔ آپ بھی اور صحابہ کرام بھی۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب آپ بیت اللہ میں رہتے تھے۔ بعد میں جب مدینے میں تشریف لے گئے۔ تو اس وقت تحویل قبلہ ہوا۔ ۱۶، ۱۷ ماہ تک تو وہی قبلہ رہا ہے اس کے بعد پھر بدلا ہے۔ گویا یہ اشارہ کرتے ہیں۔ عبداللہ بن عباس کے قول کی طرف کہ ان کا مطلب یہ ہے کہ پہلے جب نماز فرض ہوئی ہے تو اس وقت آپ بیت المقدس کی طرف ہی رُخ کر کے نماز پڑھتے تھے۔ لیکن ایسا کرتے تھے کہ بیت المقدس کی طرف منہ اس طرح کرتے تھے کہ بیت اللہ سامنے آ جائے۔ مکے میں تو یہ ممکن تھا مگر مدینے میں یہ ممکن نہیں تھا۔ کیونکہ مدینے سے بیت المقدس اور مکہ دائیں بائیں طرف پڑتے ہیں اس لئے یہاں ایسا کرنا ناممکن تھا۔ ایک جنوب کی طرف ہے دوسرا شمال کی طرف اس صورت میں دونوں کی طرف تو منہ نہیں ہو سکتا اس لئے بیت المقدس کی طرف ہی منہ کر سکتے تھے۔ اس طرح بیت اللہ کی طرف پیٹھ ہو جاتی تھی اس طرح سترہ مہینے، سولہ مہینے یا ساڑھے سولہ مہینے تک نماز پڑھی۔ پھر تحویل قبلہ کا حکم آ گیا۔ فول وجهك شطر المسجد الحرام۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ حکم حالتِ نماز ہی میں آیا ہے۔ اگر نماز سے پہلے آیا ہو تو جو نماز آپ نے پڑھی وہ نماز ظہر تھی۔ اس کے بعد عصر کی نماز پڑھی بعض کہتے ہیں کہ یہ نماز مسجد نبوی میں پڑھی تھی اور بعض کہتے ہیں جب آپ بنی سلمہ میں نماز پڑھ رہے تھے اس وقت آیت اتری۔ وہ عصر کی نماز تھی۔ ان کو یہ اطلاع کہ قبلہ بدل گیا ہے اس وقت ملی جب وہ حالتِ نماز میں تھے۔ وہ نماز ہی میں پھر گئے۔ اسی طرح اہلِ قبا کو جب اطلاع ملی تو اسی وقت پھر گئے۔ اس میں اختلاف ہے کہ کون سی نماز تھی جس میں یہ لوگ پھرے۔ تحویل قبلہ کی یہ اطلاع

مسجد نبوی میں ہوئی یا بنی سلمہ میں ہوئی۔ ضعیف روایات ہیں اتنی قوی نہیں ہیں۔ بعض کا یہ خیال بھی ہے کہ تحویل قبلہ کا حکم ظہر کی نماز سے پہلے آیا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ درمیان میں ہوا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ درمیان ہونا بالکل ہی غلط ہے۔

اگلی حدیث ابو اسحاق کہتا ہے کہ جب پہلے مدینہ میں تشریف لائے اور اپنے ننھیال کے ہاں فروکش ہوئے۔ یعنی عبد المطلب کے ننھیال تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نہیں تھے۔ یہ نسبت اس طرح کر دی۔ اپنے اجداد یا اپنے اخوال ان کو کہا ہے۔ عبد المطلب کی بیوی بنی خزرج سے تھی یا اس کی والدہ۔ سترہ یا ساڑھے سولہ ماہ بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز آپ نے پڑھی۔ یہ بات آپ کو پسندیدہ تھی کہ قبلہ بیت اللہ ہو۔ اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ کو بیت اللہ کی طرف قبلہ کی تحویل کیوں اچھی لگتی تھی۔ انبیاء تو اللہ تعالیٰ کے حکم کے تابع ہوتے ہیں۔ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جو حکم نازل کرتا ہو اس کا کچھ نہ کچھ پرتو نبی پر پڑ جاتا ہے اس واسطے آپ کو یہ بات اچھی معلوم ہوتی تھی۔ کبھی کبھی یہ بات غیر نبی پر بھی ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ حضرت عمرؓ پر منافق کی نماز کے بارے میں ہوا تھا۔ کیونکہ منافق کی نماز جنازہ کی ممانعت آنے والی تھی۔ ان کے دل پر پہلے ہی انکشاف ہو گیا تھا اسی وجہ سے انہوں نے جرأت بھی کی۔ اور آپ کو منافق کی نماز جنازہ پڑھنے سے روک دیا یہ انکشاف کی وجہ سے جرأت کی تھی۔

آپ نے تحویل قبلہ کے بعد پہلی جو نماز پڑھی وہ عصر کی نماز تھی اور پوری نماز تھی۔ اگر ظہر میں تحویل قبلہ ہوا ہے تو پھر اس کا مطلب یہ ہو گا کہ آپ نے نماز پڑھی اور ایک قوم نے بھی آپ کے ساتھ نماز پڑھی۔ ایک آدمی نماز سے فارغ ہو کر نکلا اور اس کا گذر ایک مسجد والوں پر ہوا یہ مسجد بنی سلمہ کی تھی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم خود تو وہاں موجود نہ تھے جیسا کہ عام مشہور ہے کہ آپ وہاں جنازے کے لئے تشریف لے گئے تھے۔ تو وہاں نماز پڑھی تھی۔ آپ وہاں پر امام نہیں تھے۔ ایک شخص نے انہیں جا کر اس حالت میں کہا جب وہ حالت رکوع میں تھے کہ قبلہ بدل چکا ہے۔ اس نے کہا: اشهد بالله۔ لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مكة۔ جب ان لوگوں نے اس کی یہ شہادت کی آواز سنی تو اسی حالت سے پھر گئے۔ اور مکہ کی طرف رخ کر لیا اس واسطے اس مسجد کو مسجد قبلتین کہتے ہیں۔

یہود کو تحویل قبلہ ناپسند تھا وکانت اليهود۔ یہود کو بیت المقدس کی طرف رخ کرنا زیادہ پسندیدہ تھا اس سے پہلے آپ بھی چونکہ بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے رہے تھے اور اہل کتاب (یہودی) بھی اسی طرف کر کے پڑھتے تھے جب آپ نے بحکم الٰہی تحویل قبلہ کے بعد اپنا چہرہ بیت اللہ کی طرف کر لیا تو یہود نے اسے برا تصور کیا۔ ان کے دل نے اسے پسند نہ کیا

آگے حدیث میں آتا ہے۔ انہ مات علی القبلۃ۔ تحویل قبلہ سے پہلے چند آدمی وفات پا گئے تھے۔ اور کچھ جام شہادت بھی نوش کر گئے تھے۔ حافظ قتل کا نشان نہیں دے سکا۔ انصار کا ایک آدمی بیعت کر کے آیا تھا وہ فوت ہو گیا۔ بعض انصاری کہتے تھے کہ وہ مسلمان تھا اس کے اسلام میں بھی اختلاف ہے۔ فلم ندر، ہم نہیں جانتے کہ ہم ان کے بارے میں کیا کہیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اتار دی۔ ان اللہ لایضیع ایمانکم۔

اس جگہ انور شاہ صاحب نے ایک نکتہ بیان کیا ہے وہ بھی سمجھ لینا چاہیئے۔ انہوں نے کہا کہ قبلے کی جو پہلے تقسیم تھی وہ ضلعی تقسیم تھی۔ پہلے جو دو قبلے تھے۔ ان میں سے اہل شام کے لئے قبلہ بیت المقدس تھا اور اہل مکہ کے لئے بیت اللہ تھا۔ جب آپ مدینہ میں تشریف لائے۔ یہاں جو یہود آباد تھے۔ وہ دراصل شامی تھے اس واسطے اس طرف منہ کر لیا۔ یہاں کے لوگوں کا گویا قبلہ یہاں تھا۔ یہ کوئی نیا حکم نہیں آیا تھا۔ پھر آخرکار جب تحویل قبلہ کا حکم آ گیا۔ تو قبلہ تبدیل ہو گیا۔ گویا یہ تقسیم جو ہے بلاد کی تقسیم ہے یہ فضول سا نکتہ ہے جس پر نکتہ آفرینی فرمائی ہے۔

مدینہ منورہ بیت اللہ کی طرف زیادہ قریب ہے۔ یہود کو بھی چاہیئے تھا کہ اس طرف منہ کرتے کیونکہ یہ مدینہ میں ہی تو آباد تھے۔ اور بیت المقدس کی بہ نسبت مکہ انہیں قریب بھی پڑتا تھا۔ لیکن یہود بیت المقدس کی طرف ہی رخ کر رہے تھے۔ لہذا تقسیم بلاد کا مسئلہ بھی من گھڑت ہے۔ اس کا منشا یہ ہے کہ نسخ میں ذرا کمی ہو جائے۔ یہاں آپ نے اس لئے منہ نہیں کیا تھا بیت المقدس کی طرف اللہ تعالیٰ کا حکم آیا تھا۔ حالانکہ قرآن مجید میں صاف حکم آتا ہے وما جعلنا القبلۃ التی کنت علیھا۔ جس قبلے پر پہلے تھے اسے ہم نے ہی مقرر کیا تھا۔ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ۔ یہ تو امتحانی بات تھی کہ کون مسلمان ثابت قدم رہتا ہے اور کون نہیں رہتا۔ اس واسطے یہ بات ایسی معقول نہیں ہے۔

باب حسن اسلام المرأ

اس کے مراتب مختلف ہوتے ہیں اس واسطے ایمان کی گویا کمی اور زیادتی کی طرف اشارہ ہے۔ حسن اسلام کے معنی میں اختلاف ہے کہ اس کی حقیقت کیا ہے۔ بعض تو کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ صحیح طور پر مسلمان ہو، دل و جان سے، ظاہر و باطن سے یہ معنی ہے حسن اسلام کا۔

حافظ ابن حجر جو کہتے ہیں کہ اس کا مطلب وہی ہے جو حدیث جبریل میں آتا ہے۔ ما الاحسان؟ قال ان تعبد اللہ۔ کانک تراہ فان لم تکن تراہ فانہ یراک۔ یہاں وہ مرتبہ مراد ہے جو بہت اعلیٰ اور ارفع ہے اس میں اسلام کا جو نتیجہ بیان کیا گیا ہے وہ تو یہی ہے کہ سب گناہ معاف ہو جائیں اس کے لئے اتنا کافی ہے کہ پچھلے گناہوں سے باز آ جائے۔ قل للذین کفروا ان ینتھوا یغفر

لهم ماقد سلف۔ قرآن مجید سے بھی تائید ہوتی ہے کہ اس مرتبے اور مقام کا حاصل ہوتا کوئی ضروری نہیں کیونکہ وہ تو بہت اعلیٰ اور بلند ترین مقام ہے۔ نووی کہتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب ٹھیک معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن ٹھیک ہو جائے خلوص ہو۔ نفاق نہ ہو۔ نفاق کی صورت میں تو اس کا مطلب ہی کچھ نہیں بعض اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ حسن اسلام کا مفہوم یہ ہے کہ اسلام سے پہلے جو حالت تھی اس میں تبدیلی پیدا ہو جائے۔ اگر تبدیلی پیدا نہ ہو اس کا مطلب یہ ہو گا۔ اوپر سے ہی مسلمان ہوا قلب ضمیر کی انتہاء گہرائیوں سے مسلمان نہیں ہوا۔ جیسا کہ بعض لوگ محض نام کے مسلمان ہوتے ہیں۔ نماز روزہ سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ اگر تبدیلی پیدا ہو جائے تو یہ ایک قسم کی توبہ ہی ہوتی ہے۔ توبہ کے ساتھ تو سب گناہ معاف ہو ہی جاتے ہیں۔

اس جگہ بخاری نے معلق روایت کی ہے نسائی وغیرہ میں یہ روایت متصل بھی آتی ہے۔ امام مالک تک اس کے بعض نے بہت سے طرق بیان کئے ہیں اخرجہ الدار قطنی من طرق اخریٰ عن مالک۔ لیکن اس روایت میں کچھ اختلاف ہے۔ سفیان ثوری تو متصل بیان کرتا ہے۔ امام مالک موصول بیان کرتے ہیں۔ مالک چونکہ سب سے اقویٰ ہیں اس لئے امام مالک کی روایت زیادہ معتبر ہے۔ ویسے متفرد ہے۔ تفرد مالک بوصلہ۔ مؤطا کے بعض رواۃ نے اس حدیث کو ابو ہریرۃ سے بیان کیا ہے مگر وہ روایت شاذ ہے۔ یہاں جو روایت ابو سعید خدری سے آرہی ہے اسی سے روایت ہے۔

حدیث | زلف۔ زلف۔ ازلف۔ تینوں کے معنی ایک ہی ہیں۔ یعنی جو پہلے کر چکا ہے۔ قدم کے معنی بھی جو برائی پہلے کر چکا ہے کے آتے ہیں۔ اسے اللہ تعالیٰ دور کر دیتے ہیں۔ معاف فرما دیتے ہیں۔ دوسرا ٹکڑا بخاری نے ذکر نہیں کیا۔ یہ روایت بیان ہی معلق کی ہے۔ کیونکہ اس کے وصل اور ارسال میں اختلاف ہے اور جتنی احادیث غیر ابی سعید کی آتی ہیں کسی میں بھی وہ ٹکڑا نہیں آتا۔ وہ روایت عبداللہ بن مسعود سے بھی آتی ہے اور حضرت ابو ہریرۃ سے بھی۔ لیکن اس میں یہ ٹکڑا نہیں۔ جس کو بخاری نے یہاں حذف کر دیا ہے۔ نسائی وغیرہ دوسری کتابوں میں موجود ہے معلوم ہوتا ہے کہ بخاری نے اسے عمداً حذف کیا ہے وہ ٹکڑا یہ تھا کہ اگر اس کا اسلام اچھا ہو گا تو اس کی تمام برائیاں دور ہو جائیں گی۔ اور جو نیکی کرتا رہا وہ بھی اس کی لکھی جائے گی۔ بخاری نے اس ٹکڑے کو ذکر نہیں کیا۔ کیونکہ یہ ٹکڑا اس بات کے مخالف ہے کہ کافر کا عمل مقبول نہیں ہوتا۔ فقدمنا الیٰ ما عملوا من عمل فجعلناہ ھباءً منثوراً جب کافر کا عمل مقبول ہی نہیں تو جب اس کا اسلام اچھا ہو جائے تو پھر کیوں قبول ہو جائے گا۔ یہ چونکہ قطعیات کے مخالف تھا اس لئے بخاری نے عمداً اسے حذف کر دیا ہے۔ اگرچہ امام نووی وغیرہ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی خلاف نہیں ہے جیسا کہ اہل کتاب کے متعلق آیا ہے کہ اگر وہ مسلمان ہو جائیں تو ان کو دوہرا اجر ملے گا۔ حالانکہ اگر اسی

حالت میں مرجائیں تو ان کا عمل سارا ھباءً منثوراً ہو جائے گا۔ مسلمان ہونے کے بعد ان کے وہ اعمال جو انہوں نے حالت کفر میں کئے تھے (عیسائیت میں) اللہ تعالیٰ ان کو مقبول کر لیتا ہے۔

خیر اس کا تو جواب ہو سکتا ہے کہ عیسائی جو ہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے گویا وہ اسی مذہب کے مقلد تھے۔ ان کا ایمان بعیسیٰ صحیح بات تھی۔ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور ان کو آپ کی آمد کی خبر پہنچی اسی وقت وہ مسلمان ہو گئے تو ان کا پہلا ایمان معتبر ہونا چاہیئے وہ کافروں کی طرح تو نہیں ہو سکتے۔ البتہ اس قسم کے عیسائی جنہیں آپ کی دعوت پہنچی اور پھر بھی وہ اپنے سابقہ مذہب پر مصر رہے اس کے بعد وہ مسلمان ہوں ان پر تو اعتراض ہو سکتا ہے بعض کہتے ہیں کہ اہل کتاب کے مسلمان ہونے کی حدیث عام ہے اس صورت میں ایسے عیسائی بھی داخل ہیں قیامت تک یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ سلسلہ ختم ہو گیا ہے۔ جب آپ تشریف لے آئے اور جس کو آپ کی بعثت کی خبر پہنچی۔ فمن یکفر بالایمان فقد حبط عملہ فمن یکفر بہ من الاحزاب فالنار موعدہ۔ وہ تو کافر ہو گئے۔ کافر کا عمل مقبول نہیں ہوتا۔ نووی نے یہ جواب دیا ہے کہ تفضلاً اللہ تعالیٰ ان کے اعمال کا ثواب دیدے۔ یعنی اپنی جناب سے ایک احسان کرے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے کہ جب ایک آدمی بیمار ہو جائے تو اس کا صحت کی حالت کا عمل لکھا جاتا ہے حالانکہ اس نے کوئی عمل نہیں کیا۔ تفضل پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر حالتِ کفر میں ہی رہے تو اللہ تعالیٰ اس کے سب اعمال کو ضائع کر دیتے ہیں اگر مسلمان ہو جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا احسان ہو جیسا کہ حکیم بن حزام کی روایت بھی آتی ہے کہ حالت کفر میں میں نے بہت سے صدقات وغیرہ کئے ہیں۔ فرمایا اَسْلَمْتَ علی ما اسلفت من الخیر اس کی اگرچہ لوگ تاویل کرتے ہیں کہ پہلے صلہ رحمی، عتق وغیرہ جو کرتا تھا ان کی وجہ سے ایمان نصیب ہوا ہے یہ مطلب نہیں کہ اس کے سابقہ اعمال منظور ہیں۔ تفضلاً اگر اللہ تعالیٰ قبول کر لے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اگرچہ یہ ٹکڑا بخاری نے اسی بناء پر حذف کیا ہے۔

وکان بعد ذٰلک القصاص قصاص کان کا اسم ہے۔ کان تامہ ہو یا ناقصہ بعد ذالک خبر ہو جائے گی۔ اس کے بعد عوض معاوضہ کی شکل ہو گی۔

قصاص کی تفسیر آگے خود بیان کر دی ہے۔ قصاص کے معنی ہوتے ہیں۔ کٹ کٹا، مقابلہ۔ الحسنۃ بعشر امثالھا یہ صورت ہو گی یعنی دس گنا لکھی جائے گی۔ سات سو ضِعف تک اور سیئہ جو ہے اس کی مثل ہو گی۔ اگر اللہ تعالیٰ درگزر فرما دے تو الگ چیز ہے۔ بعض روایات میں سات سو سے بھی زیادہ آتا ہے اور بعض کا خیال ہے کہ سات سو سے اوپر نہیں کیونکہ "الیٰ" کا لفظ آیا ہے انتہا یہاں تک ہو گی۔ بعض میں الیٰ اضعاف کثیرۃ بھی آیا ہے۔ اس لئے حافظ نے کہا ہے اسے ثقہ کی زیادتی سمجھ کر

قبول کر لینا چاہیئے۔

باب احب الدین الی اللہ عزوجل ادومہ

اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ مقبول عمل وہ ہوتا ہے جس میں دوام یعنی ہمیشگی کی جائے۔

دوام کا مطلب یہ ہے کہ انسان اتنا عمل نوافل سے اختیار کرے جس پر دوام کر سکتا ہو۔ ایسا نہ ہو کہ ایک رات تو ساری بیداری میں گذار دے اور اس کے بعد بالکل چھوڑ دے۔ ہمیشہ ساری شب بیداری پر انسان عمل پیرا نہیں رہ سکتا۔ علیکم من العمل ما تطیقون۔ حتی المقدور، اپنی بساط بھر جس پر مداومت کر سکتا ہو وہ کرے۔ مداومت کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص تہجد کے نوافل پڑھتا ہے تو اس پر مداومت کرے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ شب روز لگا رہے۔ مطلب یہ ہے کہ ایک دن چند رکعتیں پڑھی ہیں تو دوسرے دن بھی پڑھے۔ تیسرے دن بھی پڑھے چوتھے دن بھی پڑھے۔ دن رات پڑھتا تو علیکم ما تطیقون کے خلاف ہے یہ الگ بات ہے کہ کسی کو فرصت ملتی ہے تو ثواب لینے کے لئے کر لے مثلاً لیلۃ القدر کی مقدس رات ہے اس رات عبادت کر لے۔ مطلب یہ ہے کہ بعض بعض لوگ ساری ساری رات جاگنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اُسے نباہ نہیں سکتے۔ عاجز آجاتے ہیں۔

لیلۃ القدر میں ساری رات جاگنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ثابت ہے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ کسی رات بھی مکمل رات نہیں جاگے۔ لیلۃ القدر اس سے مستثنیٰ ہے۔ کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ تیسرے دن جب آپ نے قیام کیا تھا تو صحابہ ڈرتے تھے۔ ان یفوتنا الفلاح کہ سحری فوت نہ ہو جائے۔ اس کے بعد گھر تشریف لے گئے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ساری رات ہی جاگے تھے۔

اگلی حدیث آپ داخل ہوئے حضرت عائشہؓ پر اس وقت ان کے پاس ایک عورت بیٹھی ہوئی تھی۔ آپ نے دریافت فرمایا کہ یہ کون عورت ہے۔ حضرت عائشہ نے عرض کیا فلانۃ۔ فلانۃ کہنا علم سے کنایۃ ہوتا ہے اس واسطے غیر منصرف ہے۔ فلانۃ نہیں کہا جاتا ھذا اللفظۃ کنایۃ عن کل علم مؤنث فلا ینصرف۔ ایک حدیث میں اس کا نام حولا بنت تویت آیا ہے۔ بعض روایتوں میں آتا ہے کہ جب آپ تشریف لائے تو اس وقت وہ عورت جا رہی تھی۔ اس میں ہے کہ وہ بیٹھی ہوئی تھی۔

حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ یہ اس طرح ہوتا ہے کہ جس وقت آپ نے دروازے میں قدم رکھا ہو اس وقت وہ بیٹھی ہو اور جب آپ اندر تشریف لائے ہوں تو اس وقت اٹھ کر چل دی ہو۔ اس واسطے دونوں روایتوں میں کوئی تناقض نہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ دو واقعات ہوں گے مگر حافظ کا خیال ہے کہ ایک ہی واقعہ ہے۔ حولا بنت تویت اس کا نام ہے یہ ایک مشہور عورت تھیں۔ زیادہ عبادت کیا کرتی تھیں۔ فلانۃ کسی راوی نے کہا ہے اسے اس کا نام یاد نہیں رہا ہو گا۔ دوسری روایت میں اس کا نام آگیا ہے۔ تذکر من صلوتھا۔ اس کی نماز کے تذکرے تھے۔ بڑی نمازن عورت تھی۔ قال مہ

اصل میں مَہْ مَہْ لفظ ہے۔ مختصر کر کے مَہْ بنا دیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ رُک جا۔ اسم فعل ہے۔ مَہْمَہْ یُمَہْمِہُ اگر وہ ہوتا تو مَہْمہ ہوتا۔ علیکم ما تطیقون۔ لازم پکڑو اس کو جس کی تم طاقت رکھتے ہو۔ ہمیشہ برداشت کے مطابق کام کرو۔ اس طرح کی نماز پڑھنے کی انسان میں ہمیشہ طاقت نہیں ہوتی۔ فو اللہ لا یَمَلّ اللہ حتی تملوا۔ اللہ کو ملال نہیں۔ ملال کہتے ہیں کہ کسی شخص کو پہلے کسی سے پیار ہو بعد میں اس سے نفرت ہو جائے۔ کسی چیز سے اکتانے کو بھی ملال کہتے ہیں۔ گویا محبت کے بعد نفرت۔ یہ لفظ اس معنی میں اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی میں تو نہیں بولا جا سکتا۔ اس لئے بعض کہتے ہیں کہ یہ لفظ مشاکلت کے رنگ میں آیا ہے۔ ملال سے مراد ترک عمل ہے جب انسان اُکتا جاتا ہے تو کسی کام کو ترک کر دیتا ہے، اللہ تعالیٰ کے بارے میں مطلب یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ تمہارا اجر ترک نہیں کرتا۔ یہاں تک کہ تم کو خود ہی ملال آ جائے اور اُکتا جاؤ۔ اُکتا کر اگر عمل کرو گے تو اس وقت اللہ تعالیٰ اجر دینا چھوڑ دیتا ہے یعنی ایسا عمل اللہ تعالیٰ کی نگاہ میں پسندیدہ نہیں۔ حالت نشاط میں عمل کرنا چاہیئے۔ انسان کی طبیعت خوش ہو۔ مسرت و انبساط ہو۔ فرحت و تازگی ہو گی، دل و دماغ حاضر ہو۔ طبیعت کا میلان ہو۔ بعض کہتے ہیں "حتی" کے معنی "و" کے ہیں اپنے معنی مراد نہیں۔ معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہیں اکتاتا اور تم اکتا جاتے ہو۔ یہ معنی بھی کر لیتے ہیں۔ بہر حال اللہ تعالیٰ پر لفظ ملال استعمال نہیں ہوتا۔ لا یَمَلّ تو نفی ہے حتی کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ شائد ملال ہو جاتا ہو۔ اس لئے تاویل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مشاکلت کے طور پر آیا ہے جیسا کہ جزاء سیئة سیئة مثلها۔ جزاء تو سیئہ نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ تو اس کی صورت ہوتی ہے اس واسطے سیئہ کہہ دیا ہے۔ آگے فرمایا:

وکان احب الدین الی اللہ مادام علیہ صاحبہ یہاں دین سے مراد طاعت ہے اعمال ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو سب سے پیارا عمل اور محبوب اطاعت وہ ہے جس پر انسان مداومت کرے۔ ہمیشگی کرے اس کا اثر اچھا رہتا ہے جو شخص ایک دفعہ عمل کر کے چھوڑ دے۔ وہ ایسا ہے جیسا خدمت کرنے کے بعد انسان اعراض کرے یہ اچھی چیز نہیں ہوتی۔ اس واسطے انسان تھوڑا عمل کرے اور اس پر مداومت کرے۔ مداومت کا یہ معنی ہے۔ مثلاً ایک شخص فوت ہو گیا ہے اس کی طرف سے صدقہ کرنا خیرات کرنا اس پر مدامت کے معنی تو یہ ہیں کہ ہر میت سے صدقہ کرنا یہ اس کی مداومت ہے۔ مداومت کا اس سلسلے میں یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر روز صدقہ کرتا رہے اور یہ بھی اس کا مطلب نہیں ہے کہ دن کا تعین کرنا یہ تو بدعت کی شکل ہو جاتی ہے وہ جائز نہیں۔

ایک بدعتی نے رسالہ لکھا ہے اس میں لکھا ہے کہ ہم ہر میت کے لئے اس واسطے کرتے ہیں کہ حدیث میں آیا ہے کہ جس عمل پر مداومت کی جائے وہ عمل اللہ تعالیٰ کو بڑا محبوب ہے اس واسطے

ہم نے تیسرا دن معین کر لیا۔ اور اسی دن پر مداومت کرتے ہیں حالانکہ مداومت صدقہ پر ہونی چاہیئے تاکہ دن کے تعین پر۔ دن پر مداومت تو ایک قسم کی تشریع ہو گئی اور اس کو شریعت بنا لیا۔ شریعت بنانا کسی صورت بھی جائز نہیں۔ ام لھم شرکاؤا شرعوا لھم من الدین مالم یاذن اللہ۔ ثابت ہوا کہ شریعت نہ بنائے۔ اس کے بغیر مداومت کرے یہ دونوں الگ الگ ہیں۔ شریعت بنا لینے کا نام مداومت رکھنا غلط ہے۔ مولوی خلیل احمد نے اس کتاب الانوار الساطعہ کا جواب دیا ہے اس کتاب میں بدعات کی الگ الگ تعریفیں لکھی ہیں۔ مولوی خلیل احمد نے جواب میں کہا ہے کہ تم لوگ ہمیشگی جو کرتے ہو۔ یہ غلط ہے۔ اس کا جواب بریلوی نے وہی مداومت والی حدیث سے دیا ہے بہرحال یہ جواب اپنی جگہ درست ہے۔ اصل مطلب تو یہ ہے کہ مداومت ہر چیز کی اپنے نہج پر ہوتی ہے۔ مداومت کا یہ مطلب نہیں کہ ہمیشہ کے لئے تیسرے دن کو شریعت بنا لو۔ اور اس پر سختی سے قائم رہو اور اس پہ قائم رہنا ازبس ضروری ہو۔

باب زیادۃ الایمان ونقصانہ

اب ایمان میں زیادتی اور نقصان کا ذکر کیا ہے تین دفعہ آیا ہے پہلی دفعہ کہا کہ استطراداً آیا میں نے بتایا تھا کہ مطلق زیادتی اور نقصان۔ اس کا سبب نہیں بتایا تھا۔ پھر تفاضل اہل الایمان فی الاعمال۔ اگر اس کو بھی زیادتی کے متعلق قرار دیا جائے۔ پھر اس کا سبب بتایا کہ عمل کی وجہ سے ایمان زیادہ ہوتا ہے خواہ تصدیق زیادہ ہو یا مجموعہ عمل ایمان زیادہ ہو۔ اس جگہ تصدیق بیان کرنا مقصود ہے۔ حافظ ابن حجر نے تو یہ سمجھا ہے۔

ابن تیمیہ نے بہت سی وجوہات بیان کی ہیں۔ ایک وجہ حافظ نے ان میں سے ابن تیمیہ کی بیان کی ہے وہ زیادہ چسپاں ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ مشروع کے زیادہ اور کم ہونے سے بھی ایمان کم و بیش ہوتا ہے۔ یعنی ایک شخص کے لئے اس کے واجبات کم ہیں۔ مثلاً امیر آدمی ہے اس پر زکوٰۃ فرض ہوتی ہے غریب پر نہیں ہوتی۔ حج فرض نہیں ہوتا۔ نیز اس میں اجمال تفصیل کا فرق ہوتا ہے مامور بہ ہیں۔ امیر آدمی پر حج کے تفصیلی احکام پر ایمان لانا فرض ہو جاتا ہے اسی طرح زکوٰۃ کے تفصیلی احکام سیکھنے ضروری ہو جاتے ہیں مامور بہ کا جو اجمال اور تفصیل ہے اس لحاظ سے بھی کمی بیشی ہو جاتی ہے۔ یہ فرق امر واقعہ کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ ورنہ غریب آدمی پر فرق نہیں ویسے ہی ایک غریب آدمی حج اور زکوٰۃ کے تفصیلی احکام سیکھ لیتا ہے۔ جس طرح طلباء علوم دینیہ پڑھتے ہیں اور حج اور زکوٰۃ کے تفصیلی احکام سیکھ لیتے ہیں۔ ظاہر ہے ہر طالب علم صاحب استطاعت اور امیر تو نہیں ہوتا ہے اکثریت ان میں سے غریب ہوتی ہے سیکھنے والے کا ایمان نہ سیکھنے والے سے زیادہ ہو جائیگا اور دوسرے کا کم ہو گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مشروع کے لحاظ سے بھی ایمان میں کمی بیشی ہو جاتی ہے۔ بخاری کا منشا اور مقصود یہ بیان کرنا ہے یہاں مشروع کے اعتبار سے ہے وہاں مجرد ایمان کے اعتبار سے ہے مجرد عمل جو ہوتا ہے مشروع کی شکل میں اس وقت ہے جو وقت فی الاعمال کا تھا

کیا جائے جیسا کہ حافظ نے کیا ہے۔

فی سببیہ بنایا ہے یا ظرفیہ۔ اگر تفاضل اہل ایمان کا یہ معنی کیا جائے تو یہ اصل ہیں دفع دخل مقدر ہے۔ دفع دخل مقدر کا مطلب یہ ہے کہ ابو سعید خدری کی روایت سے جو استدلال کرتے ہیں کہ ایمان میں اعمال داخل نہیں بلکہ ایمان سے مراد صرف تصدیق بالقلب ہے یا زیادہ سے زیادہ اقرار ہے اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث میں عمل کا کوئی ذکر نہیں۔ اس کے الفاظ ہیں۔ اخرجوا من کان فی قلبہ مثقال ذرۃ۔ جب قلبہ مثقال ذرہ ہی ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان پھر تصدیق فی القلب ہے زیادہ سے زیادہ اقرار ہے۔ عمل اس میں داخل نہیں۔ اس جگہ بخاری نے جواب دیا ہے کہ ایمان میں زیادتی کمی معلوم ہوتی ہے۔ ایمان قائم بالقلب ہے۔ وہ کمی زیادتی عمل کی وجہ سے ہے وہ حدیث اگرچہ ذکر نہیں کی مسلم میں وہ حدیث موجود ہے بخاری میں بھی آگے آئے گی۔ حافظ نے ایک اور حدیث نیچے ذکر کی ہے۔ اس کے الفاظ ہیں۔ اخرجوا من کان قال لا الٰہ الا اللہ وعمل ما یزن ذرۃ۔ جب اس سوال کا جواب ہے تو پھر اس وقت اس کا زیادتی اور کمی نقصان کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ تفاضل اہل الایمان کا دراصل مطلب یہ ہے کہ یہ جو تفاوت ہے ایمان قائم بالقلب میں ہے اور عمل کی وجہ سے ہے۔ کیونکہ عمل تو ختم ہو جاتے ہیں اور اپنا اثر چھوڑ جاتے ہیں اور یہ چھوڑا ہوا اثر قلب میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ امام طیبی وغیرہ نے کہا ہے اگر یہ صورت ہو پھر اس میں کوئی تکرار نہیں ہوتا۔ یعنی پہلے جو ایمان میں زیادتی نقصان کا ذکر ہے۔ وہ مطلق زیادتی اور نقصان بیان کرنا تھا دوسرے میں اس سوال کا جواب ہے اور تیسرے میں بھی زیادتی نقصان ہے۔ اب یہ زیادہ مشروع کے اعتبار سے بیان کرنا چاہتے ہیں یا عام رکھنا چاہتے ہیں۔ خواہ تصدیق میں کمی بیشی ہو یا مشروع کے اعتبار سے ہو مشروع کے اعتبار سے بھی دو صورتیں ہو گئیں۔ یا تو اس کی وجہ سے تصدیق میں زیادتی ہو جائے گی یا مجموعہ میں زیادتی ہو گی۔ دونوں صورتیں ہو سکتی ہیں اس واسطے دونوں قسم کی روایتیں جمع کر دی ہیں اور دونوں قسم کے دلائل دے دیئے ہیں۔ پہلی صورت نزدنٰھم ھُدًی اس کا تعلق دل کے ساتھ ہوا۔ لیزداد الذین اٰمنوا ایمانا۔ تصدیق بڑھ گئی یہ بھی زیادتی ہوئی۔

کمال ایمان آگے الیوم اکملت لکم دینکم مشروع کے اعتبار سے ہو گئی۔ پہلے ایمان تھوڑا تھا۔ کیونکہ تھوڑے احکام تھے آہستہ آہستہ دین کی تکمیل ہو گئی۔ جو لوگ مکمل دین پر عمل کریں گے ان کا ایمان زیادہ ہو گا بہ نسبت ان لوگوں کے جن کے اعمال کے افراد تھوڑے ہوں گے باقی یہ اس قسم کی کمی بیشی نہیں جس کی وجہ سے جن لوگوں نے پہلے عمل نہیں کیا ان میں کوئی نقص پیدا ہو جائے اس واسطے کہ اس وقت جتنے احکام تھے ان کے مطابق انہوں نے عمل کر لیا۔ وہ اسی کے مامور تھے۔ ان لوگوں کے عمل کا وقت آیا تھا تو انہوں نے اس پر بھی عمل کر لیا۔ یہ زیادتی کمی دراصل اس قسم

کی نہیں ہے کہ قابل ملامت ہو۔ جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے وقت ان کی بھی شریعت بھی تھی اسکے بعد اسلام سب سے اکمل شریعت ہے لیکن ان کے زمانے میں انہیں جو ملی تھی ان کے لئے وہ کمال ہے جیسا کہ قرآن سے شہادت ملتی ہے۔ تماما علی الذی احسن۔ بہر حال قابل ملامت کوئی چیز نہیں۔

یہاں کمال کے دو معنی کرتے ہیں ایک تو یہ کہ پہلے مسلمانوں کی حکومت نہیں تھی۔ اب ان کو حکومت مل گئی۔ الیوم اکملت لکم دینکم یعنی پہلے عمل کرنے کے لئے بڑی دقت تھی۔ اب اللہ تعالیٰ نے تمہیں موقع دیدیا ہے۔ حکومت مل گئی ہے۔ جمیع احکام پر عمل کر سکتے ہو۔ ان میں سے سیاسی احکام بھی ہیں۔ ان پر بھی عمل ہو جائے گا کیونکہ بعض اعمال ایسے بھی ہیں کہ جب تک انسان کے ہاتھ میں حکومت نہ ہو ان پر انسان عمل نہیں کر سکتا۔ اس معنی کو بھی بعض کمال کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ الیوم یئس الذین کفروا من دینکم۔ اب ناامید ہو گئے ہیں سمجھتے ہیں کہ اب ان کا پورا مکمل کعبہ پر قبضہ ہو گیا ہے۔

دوسرا معنی الیوم اکملت لکم دینکم کا مشرع کے اعتبار سے یہ ہے کہ جس قدر احکام کی ضرورت تھی۔ وہ اللہ تعالیٰ نے سارے کے سارے نازل کر دیئے ہیں۔ اس کے بعد کوئی آیت حکم کی نازل نہیں ہوئی۔ واتقوا یوما ترجعون فیہ الی اللہ۔ یہ آیت بعد میں نازل ہوئی ہے اصل بات یہ ہے کہ آیت ربوا کا تتمہ آخر میں اترا ہے۔ اگرچہ اس کا نزول متاخر ہی ہے۔ لیکن یہ سب سے آخری آیت نہیں ہے۔ احکام میں سب سے آخری آیت تو کلالہ کی ہے۔ یستفتونک قل اللہ یفتیکم فی الکلالۃ الآیۃ۔ سورۂ نسا کی آخری آیت ہے۔ سورتوں میں سب سے چھوٹی صورت اذا جاء نصر اللہ ہے اور بڑی سورتوں میں سورۂ توبہ ہے اور آیات میں سے علی الاطلاق واتقوا یوما ترجعون فیہ الی اللہ۔ اس طرح اصل میں آخریت ایک نسبی چیز ہے۔

الیوم اکملت لکم دینکم آیت پاک کا مطلب یہی ہے کہ احکام پورے مکمل ہو گئے ہیں اس کے بعد حکم کی کوئی آیت نازل نہیں ہوئی۔ اس سے بعض استدلال کرتے ہیں کہ دین کے مسائل تو بہت ہیں مجتہدین نے ان کو استنباط کیا ہے پھر الیوم اکملت لکم دینکم کا مطلب کیا ہے۔ اس کا جواب یہی دیتے ہیں کہ مجتہدین نے جو مسائل استنباط کئے ہیں وہ اس طریقے سے کئے ہیں جو قرآن و حدیث میں بتا دیئے گئے ہیں۔ یعنی قیاس کے ذریعہ جیسا کہ یمن میں گورنر متعین کرتے وقت حضور علیہ السلام نے معاذ سے پوچھا کہ بما تقضی قال بکتاب اللہ۔ ثم بسنۃ رسول اللہ۔ پھر عرض کیا۔ اقضی برائی۔ آپ نے فرمایا الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس سے مسائل استنباط کئے ہیں۔ رائی سے یہاں قیاس ہی مراد ہے۔ یہ قضا کا مسئلہ ہے اس لئے بعض کہتے ہیں کہ یہ فتوے سے متعلق نہیں ہے۔ حضورؐ نے معاذ کو قاضی بنا کر بھیجا تھا

قاضی کے پاس جب مدعی اور مدعا علیہ آئے تو حکم یہی ہے کہ مدعی گواہ پیش کرے اگر مدعی گواہ پیش نہ کر سکے تو مدعا علیہ پر قسم آجائے گی اور کبھی دونوں ہی مدعی ہو جاتے ہیں۔ ایک چیز دونوں کے ہاتھ میں ہوتی ہے یا تیسرے کے پاس ہوتی ہے۔ دونوں میں سے کوئی بھی گواہ پیش نہیں کرتا۔ ایسی صورت میں دونوں کے بیانات لئے جائیں گے اس صورت میں فیصلہ نہ گواہوں کی گواہی پر ہوتا ہے اور نہ قسم پر۔ بنحو ما اسمع والی بات ہے۔ جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ انکم تختصموا الیّ۔ تم میرے پاس جھگڑا لاتے ہو۔ اقضی بنحو ما اسمع کے مطابق میں فیصلہ کر دیتا ہوں۔ اگر میں کسی شخص کے متعلق فیصلہ کروں وہ غلط ہو تو ملزم اس سے یہ نہ سمجھے کہ نبی نے فیصلہ کیا ہے لہذا میرے لئے یہ چیز جائز ہو گی۔ آپ نے فرمایا اقطع لہ قطعۃ من النار۔ یہ آپ نے قضا کے متعلق فرمایا ہے۔ فتوے کے متعلق نہیں۔

شاہ ولی اللہ کا ارشاد

شاہ ولی اللہ نے کہا ہے۔ والرأی فی القضاء مکرمۃ وفی الدین تحریف دین میں رائے چلانا دین کی تحریف ہے اور قضا میں یہ عزت و تکریم کی بات ہے۔ یعنی قضا میں انسان رائے چلا سکتا ہے۔ قاضی اپنی رائے عقل اور فراست کے ساتھ بھی ان کے بیانات سن کر فیصلہ دے سکتا ہے کہ حقیقت کیا ہے۔ جیسا کہ حضرت علی کے زمانے میں انہوں نے یہ سوچا کہ گواہ متضاد اور موافق دونوں طرح کے بیان دے سکتا ہے مثلاً ایک گواہ بیان دیتا ہے۔ دوسرا سنتا رہتا ہے اور اس کے بیان کو یاد کر لیتا ہے اور اسی طرح گواہی دے دیتا ہے۔ اس طرح دونوں کی گواہی متفق ہو جاتی ہے۔ لہذا انہوں نے سوچا کہ گواہوں کو الگ کرنا چاہیئے۔ الگ الگ گواہی لی جائے۔ پھر پتہ چلے گا کہ بات صحیح کون سی ہے اور غلط کون سی ہے اس سے معلوم ہوا کہ انسان ایسے موقع پر عقل سے بھی کچھ کام لے سکتا ہے۔ تفریق کی شکل میں اتفاق ذرا مشکل ہوتا ہے۔ اگر بات بناوٹی ہو گی تو اتفاق اور مشکل ہو جائے گا اور اگر صحیح بات ہو گی تو اتفاق کا امکان ہے۔

ابن حزم کی تحقیق

حضرت معاذ کی روایت کا مطلب یہ ہے کہ قیاس سے کام لیا جا سکتا ہے۔ ابن حزم جو قیاس کا سرے سے کسی صورت میں بھی قائل نہیں ہے۔ ابن حزم کہتا ہے کہ قیاس میں اگر علت منصوص ہو جیسا کہ اما السن فعظم۔ ہڈی ہونا دانت کی علت ہے اگر حدیث نہ ہو تو ہر ہڈی کے ساتھ منع ہو گا۔ لیکن یہاں تو حدیث موجود ہے ہڈی کے متعلق الگ حدیث میں آیا ہے۔ اسی طرح حدیث میں آتا ہے لا تختصوا لیلۃ الجمعۃ بقیام من بین اللیالی۔ جمعہ کی رات کی تخصیص نہ کرو۔ دوسری راتوں میں۔ اس قیام کے منع ہونے کی وجہ تخصیص ہے۔ اگر تخصیص نہ ہو تو قیام کر سکتا ہے۔ خواہ جمعہ کی رات ہو۔ اور جہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تخصیص کر دی۔ وہ تو الگ چیز ہے۔ پیر کے دن جمعرات کو آپ ہمیشہ روزہ رکھتے تھے۔ پوچھا گیا کہ آپ روزہ کیوں

دیکھتے ہیں آپ نے مختلف جواب دیئے ہیں۔ ایک روایت میں آتا ہے کہ اسد ن اعمال اللہ کے حضور پیش ہوتے ہیں یہ صورت الگ ہے گویا جو علت منصوص ہو اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ کسی کام کو ہم خاص نہیں کر سکتے۔ لیالی فاضلہ سمجھ کر اس رات زیادہ قیام کر لیا جائے یا یہ دن فاضل ہے اس لئے اس دن عبادت کر لی جائے جو غیر ثابت عمل ہے وہ بھی ہم کر لیں۔ یہ جائز نہیں تخصیص یہ علت منصوص ہے۔ اس طرح اگر علت منصوص ہو یا علت بدیہی ہو جیسا کہ لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ہے۔ پانی میں پیشاب کرنے کی بظاہر علت یہی ہے کہ پیشاب پلید اور نجس ہوتا ہے۔ اگر پیشاب کر کے پانی میں گرائے تب بھی اس کا مطلب یہی ہے۔ براز اس سے بھی زیادہ شدید ہے وہ بھی منع ہونا چاہیئے۔ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ نص اگر آگئی ہے تو اس سے اوپر نہیں جانا چاہیئے۔ پیشاب گرانے کی حدیث نہیں آئی۔ بلکہ پیشاب کرنے کی آئی ہے تو پیشاب پانی میں کرنا تو منع ہے اور گرانا جائز۔ یہ ٹھیک نہیں ہے۔

قیاس صحیح اور غیر صحیح

علت منصوص ہو یا بدیہی یا مقطوع بنفی الفارق کی شکل ہو ایسی صورت میں تو قیاس جائز ہے اور اگر صورت ایسی ہو کہ علت منصوص بھی نہیں اور نہ بدیہی ہے اور نہ مقطوع بنفی الفارق کی شکل تو پھر قیاس صحیح نہیں۔ مقطوع بنفی الفارق کا مطلب یہ ہے کہ مقیس اور مقیس علیہ میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں ایک جنس کے ہیں جیسا کہ ربویات کے متعلق قیاس کرتے ہیں کہ ایک ہی قسم کی چیزیں ہیں۔ آپس میں ملتی جلتی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اگر وہمی چیز ہو اس پر قیاس جائز نہیں وہم کی بنا پر کہہ دینا کہ یہ علت معلوم ہوتی ہے شاید یہ علت ہو پھر اس علت پر آگے مسائل استنباط کرنا اور انہیں لکھنا۔ جیسا کہ مولانا اسمٰعیل شہید نے کہا ہے کہ یہ تو تکلف ہے یہ نہیں ہونا چاہیئے ایسی علت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

حنفی قیاس میں ذرا سختی کرتے ہیں۔ سختی کا مطلب یہ ہے کہ وہ قیاس بہت کم تسلیم کرتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک علت مؤثرہ ہونا ضروری ہے۔ علت مؤثرہ وہ ہے جس کی تاثیر کتاب، سنت اور اجماع سے ثابت ہو اور جس کی تاثیر ثابت نہیں اس پر قیاس جائز نہیں سمجھتے۔ بخلاف شوافع کے وہ قیاس کو بڑی توسیع دیتے ہیں۔ انہوں نے دوران کے ساتھ۔ بسر کے ساتھ علت معلوم کرنے کی قسمیں بیان کرتے ہیں۔ احناف نے تو یہی قسمیں بیان کی ہیں۔ کہ علت منصوص ہونی چاہیئے یا اجماعی ہو اس کے معتبر ہونے کا مطلب اُن کے ہاں یہ ہے کہ شریعت نے اس پر کوئی حکم مرتب کیا ہو۔ جیسا کہ ولایت نکاح کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ اس کی علت کیا ہے۔ صغر ہے اور ثیب اور بکر ہونا علت نہیں کیونکہ یہ علت معتبر ہے کیونکہ دوسری جگہ شریعت نے اس پر حکم مرتب کیا ہے۔ جیسا کہ فرمایا ہے۔ ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قيما۔ جو سفہاء ہیں چھوٹے بچے یا عورتیں ان کو اموال نہ دو۔ کیونکہ متولی جو ہے وہ اموال پر قبضہ رکھے گا۔ انہیں مال نہیں دے گا۔ قرآن کا حکم آگیا ہے اس میں علت صغر ہونا ہے

سفیہہ ہوتا ہے سفاہت صغر کی وجہ سے یا ویسے انسان بیوقوف ہو اس کا مطلب بھی یہی ہے۔ ولا تؤتوا السفہاء اموالکم التی جعل اللہ لکم قیما معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح وہاں بھی علت صغر ہونی چاہیئے نہ کہ بکارت۔ شافعی کہتے ہیں کہ چونکہ یہ (بکر) علت منصوص ہے اس واسطے اس کا لحاظ رکھنا چاہیئے۔ منصوص کے مقابلے میں قیاس کی ضرورت نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حنفی قیاس کے اتنے قائل نہیں جتنے شافعی ہیں۔

علت ملغیٰ سب کے نزدیک باطل ہے

شوافع میں بدعات کا زیادہ رواج ہے۔ بدعات کی بنیاد در اصل قیاس پر ہوتی ہے۔ جو شخص بدعت ایجاد کرتا ہے وہ قیاس کی بنا پر ہی کرتا ہے۔ بعض یہ سمجھتے ہیں کہ دن معین کر لیا جائے تو اس میں فائدہ ہوتا ہے کہ لوگوں کے ذہن نشین رہتا ہے کہ فلاں دن ہم نے صدقہ کرنا ہے تو یہ چیز دل و دماغ پر سوار رہتی ہے کہ کب وہ دن آئے تو ہم یہ انتظام کریں۔ بدعتی لوگ اس طرح کی علتیں بیان کرتے ہیں۔ حالانکہ علت کے متعلق بتایا تھا کہ جو علت ملغیٰ ہو وہ سب کے نزدیک باطل ہے۔ علت کے لئے ملغیٰ نہ ہونا۔ پہلی شرط ہے۔ اگر شرع نے اس کا الغاء کر دیا ہو۔ پھر قیاس اس پر باطل ہوتا ہے۔ جیسا کہ کفارہ قسم کے متعلق شریعت نے یہ بتایا ہے "او" کے ساتھ۔ تین چیزوں کو "او" کے ساتھ بیان کیا ہے۔ کفارہ اس کا کیا ہے دس مساکین کو کھانا کھلانا یا کپڑے پہنانا یا تحریر رقبہ (غلام آزاد کرنا) اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اھلیکم او کسوتھم او تحریر رقبۃ۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اگر کوئی امیر آدمی ہے تو تحریر رقبہ کرے۔ کیونکہ اسے دس مساکین کھلانے سے کیا ہوتا ہے۔ اوسط درجہ دس آدمیوں کو کپڑے دیدے لیکن اس علت کا الغاء ہو چکا ہے۔ "او، او" کے ساتھ شریعت نے اس کے خلاف حکم صادر کر دیا ہے۔ مکلف کو اختیار دے دیا ہے۔ وہاں پر اس علت کا کوئی لحاظ نہیں رکھتا۔ اسی طرح الغاء وہ علت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پائی جائے اور اس پر عمل کرنے سے کوئی مانع نہ ہو پھر شارع نے عمل نہ کیا ہو۔ یہ بھی الغاء کی صورت ہے۔ جیسا کہ نماز عیدین میں اذان نہیں۔ حالانکہ اذان کے ہونے کی علت موجود ہے کہ لوگوں کو بلایا جائے۔ جمع ہونے کی دعوت دی جائے۔ اس موقع پر مانع بھی اذان کہنے سے نہیں تھا۔ اور بعد میں کوئی نئی علت بھی پیدا نہیں ہوئی۔ اس لئے اذان کہنی بدعت ہے۔ کیونکہ اس کا الغاء ہو چکا ہے۔ الغاء کا مطلب یہ ہے کہ مانع کے نہ ہوتے ہوئے اس کا نفاذ نہیں کیا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا الغاء ہو چکا ہے۔ یا بعد میں علت نکلی ہو جیسا کہ قرآن مجید کے جمع کرنے کے لئے یہ علت ہوئی کہ میدان جنگ میں بہت قاری جام شہادت نوش کر گئے۔ اس سے حضرت عمرؓ کو یہ خیال پیدا ہوا کہ ایسا نہ ہو آہستہ آہستہ قاری شہید ہوتے جائیں اور سارے کا سارا قرآن یا اس کا بہت بڑا حصہ ضائع ہو جائے۔ اس لئے قرآن کو جمع کر لینا چاہیئے۔ ظاہر ہے کہ یہ علت حضور

صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد پیدا ہوئی ہے۔ شریعت کی حفاظت کا حکم تو قرآن مجید میں بھی ہے کہ تم کو شریعت (دین) کی حفاظت کرنی چاہیئے۔ اس کا ظہور بعد میں ہوا ہے۔ کیونکہ اس وقت قاری موجود تھے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی موجود تھے۔ اس وقت ضائع ہونے کا خطرہ نہیں تھا۔ یہ ضرورت اس وقت پیش آئی جب قاری اسلامی معرکوں میں کثرت سے میدان کارزار میں شہید ہو گئے۔ اور قرآن حکیم کے ضائع ہونے کا اندیشہ پیدا ہو گیا۔ اس واسطے حکم دے دیا کہ اسے لکھو۔ تاکہ محفوظ ہو جائے۔

معلوم ہوا کہ اگر علت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہو اور اس میں مانع کوئی نہ ہو۔ نئی علت پیدا نہیں ہوتی۔ اس پر حکم لگانا جائز نہیں۔ کیونکہ اس کا شریعت نے الغاء کر دیا ہے۔ اس کا اعتبار کرنا ہوتا تو شریعت کرتی کہتی کہ اذان کہا کرو۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ لوگوں میں سستی پیدا ہو گئی ہے اس واسطے یہ کہہ دو۔ یہ فضول سی بات ہے۔ اگر معصیت عباد کسی شئے کی علت ہو تو اسے دور کرنا چاہیے نہ یہ کہ اس پر حکم لگانا چاہیئے۔ جیسا کہ بعض بنو امیہ نے ایسا کیا کہ عید کا خطبہ نماز سے پہلے کر دیا کیونکہ نماز کے بعد سارے لوگ اٹھ کر چلے جاتے تھے۔ اس طرح انہوں نے سوچا کہ لوگ خطبہ ضرور سنیں گے۔ کیونکہ نماز تو انہوں نے پڑھنا ہی ہوتی تھی۔ اس لئے نماز سے پہلے جو کچھ کہنا ہے پہلے ہی کہہ لو۔ یہ چیز جو نکہ معصیت عباد کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی۔ کیونکہ لوگ خود نہیں سنتے تھے۔ اس لئے گنہگار ہوتے تھے۔ یا یہ صورت ہوگی کہ حکمران ایسی باتیں کرتے تھے جنہیں عوام سننا گوارا نہیں کرتے تھے۔ یہ حکمران اہل بیت کی مذمت کرتے تھے۔ اس لئے عوام نے سوچا کہ ان کا خطبہ سننا بے معنی اور بے سود ہے چاہیئے تو یہ تھا کہ یہ حکمران اس معصیت کی اصلاح کرتے اپنی روش میں تبدیلی پیدا کرتے اپنا طرز عمل اور رویہ بدلتے تاکہ لوگ خوشی سے ان کی باتیں سنتے۔ اس کے بجائے انہوں نے احکام میں تبدیلی کر دی۔ خود نہیں بدلتے۔ شریعت کو بدل دیتے ہیں تاکہ ان کا الو سیدھا رہے۔

معصیت عباد علت نہیں کہ بندگان خدا کسی معصیت کا ارتکاب کرنے لگیں اور وہ علت قرار پائے ایسا شریعت میں نہیں ہے۔ اصل بات یہ تھی کہ بنی امیہ کے حکمران اہل بیت کو گالی گلوچ اور سب و شتم کرتے تھے۔ یہ معصیت تھی چاہیئے تو یہ تھا اس معصیت کو چھوڑ دیتے تاکہ عوام کی بدظنی اور بدگمانی امراء و وزراء سے دور ہو جاتی اور توجہ اور انہماک سے ان کی باتیں سنتے اور ان پر عمل پیرا ہوتے اور اذیت اور تکلیف سے ان کو چھٹکارا مل جاتا۔

آج کل بھی نماز عید سے پہلے لمبی، لمبی تقریریں شروع کر دیتے ہیں جواز کا بہانہ یہ تلاش کرتے ہیں کہ ہم حالات حاضرہ پر روشنی ڈالتے ہیں اور بعد میں عربی میں مصنوعی خطبہ پڑھ کر چند لمحوں میں ختم کر دیتے ہیں اس طرح گویا جان چھڑانے کی کوشش کرتے ہیں یہ درست نہیں۔ سنت رسول ﷺ کے خلاف ہے۔

آپ کے عہد سعادت میں کسی کام کی علت موجود ہو اس کا مانع کوئی نہ ہو یا آپ کے عہد میں علت تو تھی مگر مانع موجود تھا، جیسا کہ تراویح ہے۔ آپ نے تراویح تین دن با جماعت پڑھی ہیں۔ اس پر مداومت نہیں کی کیونکہ آپ نے فرمایا تھا۔ خشیت ان یکتب علیکم کہ کہیں یہ تم پر فرض نہ ہو جائیں یہ ڈر آپ کی وفات کے بعد جاتا رہا۔ اس وقت مانع تھا۔ وہ مانع مرتفع ہو گیا۔ بعد میں جب لوگوں نے انفرادی اور متفرق طور پر تراویح پڑھنا شروع کیں تو حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ لو جمعت ھؤلاء علی قاریٔ واحد لکان امثل فجمعھم علی ابی بن کعب۔ تراویح کے متعلق بحث آگے آئے گی۔ اسی طرح قرآن کے جمع کرنے کے متعلق بھی علت پیدا ہو گئی۔ علت اگر آپ کے زمانے میں ہو، مانع مرتفع ہو گیا ہو تو اس کا کرنا جائز ہے۔ کیونکہ یہ تو ثابت ہے کہ آپ نے تین دن تراویح پڑھائی ہیں۔

حضرت عمرؓ نے تین طلاقیں نافذ کر دیں۔ اس کا مطلب تو اسے سزا دینا تھا، حکم نہیں تھا۔ قاضی کو سزا دینے کا اختیار تھا۔ قاضی اگر سمجھے کہ زوجین کسی معصیت پر رضامند ہو گئے ہیں تو ان کا نکاح توڑ سکتا ہے۔ صحیح بات یہی ہے کہ یہ سیاسی اور شرعی مسئلہ نہیں بلکہ قضائی اور تعزیری مسئلہ ہے۔ ایک آدمی نے حضرت علیؓ سے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو سو طلاق دی ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ تین طلاقوں سے تیری بیوی حرام ہو گئی باقی طلاقوں کو اپنی دوسری بیویوں پر تقسیم کر دو۔ بہرحال یہ مسئلہ قضائی اور تعزیری ہے خواہ مخواہ کھینچ تان کر شرعی یا سیاسی یا اور کسی نوعیت کا بنانا قرینِ انصاف نہیں۔

جمعہ کی پہلی اذان کی علت

حضرت عثمانؓ نے جمعہ کی پہلی اذان جو شروع کی ہے اس کی علت یہ ہے کہ اس بارے میں بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ابتدا میں مشورہ ہوا تھا کہ میں چاہتا ہوں کہ لوگوں کی نماز ایک جگہ اکٹھی ہو۔ اس اکٹھ کے لئے صورت کیا ہو۔ گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارے میں صحابہ سے مشورہ لیا۔ بعض نے کہا کہ جھنڈا کھڑا کر دیا جائے۔ کسی نے کہا آگ روشن کی جائے۔ کسی نے مشورہ دیا کہ ناقوس بجایا جائے اس طرح یہ مجلس مشاورت کسی فیصلہ پر پہنچے بغیر ختم ہو گئی۔ رات کو ایک شخص کو فرشتہ نظر آیا۔ اس نے اذان کہی پھر اقامت کہی۔ اس شخص نے خدمت رسالت میں اپنے خواب کی روئیداد سنائی کہ فرشتہ اسے نظر آیا ہے اس نے اذان کہی پھر اقامت کہی۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ تمہارا خواب ٹھیک ہے، جاؤ بلال سے کہو کہ اس طرح اذان کہے، بلال نے اذان کہہ دی۔ اس سے بہرحال اس کی علت سمجھ میں آسکتی ہے دو چیزیں ہو گئیں۔ ایک تو اس کی ترتیب۔ اس میں کمی بیشی نہیں کر سکتے کہ کچھ الفاظ کا اضافہ کر دیں یا کچھ الفاظ کم کر دیں۔ لیکن کسی ضرورت کے لئے اس میں تعدد ہو سکتا ہے۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ کے زمانے میں مدینہ کی آبادی بڑھ گئی تھی۔ خطبے کی اذان سن کر لوگ آتے تھے تو ان کے پہنچنے تک خطبہ ختم ہو جاتا تھا اس واسطے انہوں نے لوگوں کو اطلاع کرنے کے لئے ایک اور اذان مقرر کر دی تاکہ

لوگ خطبہ سے پہلے پہنچ سکیں جیسا کہ اب مجتہدین نے بھی کہا ہے جیسا کہ شافعی کہتے ہیں کہ اگر کوئی بڑی مسجد ہو تو اس کے ایک زاویے میں ایک مؤذن کھڑا ہو جائے دوسرے زاویے میں دوسرا، تیسرے میں تیسرا اور چوتھے میں چوتھا۔ گویا اس طرح ایک ہی مسجد میں چار مؤذن تک اذان دے سکتے ہیں۔ اگر مسجد بہت ہی بڑی ہو تو درمیان میں اونچی جگہ کھڑا ہو کر بھی کہہ دے اگر آواز نہیں پہنچتی اور اس کی ضرورت ہے۔ عہد عثمانی میں پہلی اذان اسی مصلحت کے تحت ہوئی تھی۔

بہرحال یہ ماننا پڑے گا کہ اذان میں کچھ نہ کچھ رائے کو دخل ہے اس لئے اس میں رائے چلائی جا سکتی ہے۔ بعض لوگ یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ خلفائے راشدین کا مقام منصب دیگر مجتہدین سے ذرا اونچا ہے۔ اس لئے وہ کسی رائے کی بنا پر کسی چیز کو مقرر کر سکتے ہیں۔ دوسرے مجتہدین قیاس کے بغیر نہیں کر سکتے۔ ان کے پاس کوئی نہ کوئی مقیس علیہ ہونا چاہیئے۔ یہاں مقیس علیہ موجود ہے۔ علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین بھی دلیل بن سکتی ہے۔ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ سنة الخلفاء الراشدین سے سیاسی احکام مراد ہیں۔

الیوم اکملت لکم دینکم کا اگر یہ معنی لیا جائے کہ تم کو حکومت مل گئی ہے تو اس سے بھی کمی وبیشی پر استدلال ہو سکتا ہے۔ کیونکہ حکومت کی شکل میں بعض مسائل ایسے ہیں جن پر عمل کر سکتے ہیں۔ ان کو اگر چھوڑ دیا جائے تو خواہ مخواہ دین کامل نہیں ہو گا۔ ناقص ہو گا۔ اگر اس سے آدمی کو گناہ نہیں ہوتا۔ بہر صورت نقصان تو ہے۔ حکومت ملنے کے بعد اگر دیدہ دانستہ عمل نہ کرے پھر تو نقصان واضح اور بین ہو گا اور قابل مذمت ہوا جس طرح آج کل عام لوگوں کا طرز عمل ہے۔

اکملت کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ جتنے احکام تھے وہ سارے کے سارے اللہ تعالیٰ نے نازل کر دیئے۔ اب مزید کسی حکم کی ضرورت نہیں۔ اہل ظاہر تو کہتے ہیں کہ کسی چیز کی ضرورت نہیں۔ اہل قیاس کہتے ہیں کہ قیاس کی ضرورت ہے۔ قیاس میں مختلف فریق ہیں۔ اہلحدیث تین طرح کا قیاس جائز سمجھتے ہیں۔ وہ اصل میں قیاس نہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ دلالت النص ہے تو یہ بھی کہا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ بعض اوقات نصوص سے پورے احکام معلوم ہو سکتے ہیں۔ ان تین قسم کے قیاس کو دلالت النص کی طرح سمجھا جائے۔ پھر تو بات ٹھیک ہو جاتی ہے۔ اہل ظاہر تو ان تین قسم کے دلائل کو بھی نہیں مانتے۔ باقی مجتہدین قیاس کے قائل ہیں۔ شافعی زیادہ ہی توسع کرتے ہیں۔ اس لئے ان میں بدعات کا زیادہ رواج ہے۔ بریلوی حضرات نے بھی شافعیوں سے بدعات سیکھی ہیں۔

امام ابن تیمیہ کی رائے

ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ امام شافعی کا یہ مسلک نہیں ہے جیسا کہ بعض شافعی کہتے ہیں۔ لیکن ان میں مشہور تعریف تو یہی ہے امام شافعی نے تو تعریف یہی کی ہے کہ بدعت ایک حسنہ ہوتی ہے اور ایک بدعت سیئہ ہوتی ہے۔ دو لفظ انہوں

نے بولے ہیں۔ مذمومہ اور محمودہ۔ وہ کہتے ہیں جو چیز نئی پیدا ہو۔ کل ما احدث دخالف کتاب او سنۃ او اجماعًا او اثراً فھو بدعۃ مذمومۃ۔ وکل ما احدث ولم یخالف کتاباً ولا سنۃ ولا اجماعًا ولا اثراً فھو بدعۃ محمودۃ۔ ان کی یہ تعریف ہے۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں۔ دوسری تعریف اسی طرف لے آئے ہیں۔ اس لئے کہ کتاب سنت میں بدعت کی مذمت موجود ہے۔ لہذا جو بدعت نکالی جائے گی۔ وہ کتاب و سنت کے خلاف ہی ہو گی۔ لیکن امام شافعی تو یہی سمجھتے ہیں کہ اچھی چیز کوئی ہو اگر وہ کسی قاعدے کلیے کے ضمن میں داخل ہو جائے۔ تو اس کے جواز کے لئے کسی خاص دلیل کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح بریلوی کہتے ہیں سا تو اں وغیرہ بھی صدقہ ہی ہے اور صدقہ کے فرد ہیں۔ حنفی مالکی وغیرہ کہتے ہیں کہ یہ دراصل صدقے کا فرد نہیں ہے۔ صدقے کا فرد وہ ہوتا ہے جس کو شریعت نہ بنایا جائے۔ جس صدقہ کا ذکر ہے کہ میت کے لئے کرو اس کا یہ فرد نہیں۔ یہ مسئلہ ذرا مشکل سا ہے کہ فرد ہے یا نہیں۔ یہ تو منطقی مسئلہ ہے۔ میر زاہد وغیرہ نے لکھا ہے کہ زید انسان کا فرد ہے اس وقت جب اس میں تشخص کو ملحوظ نہ رکھا جائے۔ یعنی یہ سمجھا جائے کہ حیوان ناطق معروض بہذا التشخص۔ تشخص کو عارض قرار دیا جائے۔ اور معروض کا نام اگر زید رکھا جائے تو اس صورت میں یہ انسان کا فرد ہو گا۔ اور اگر حیوان ناطق مع ہذا لتشخص رکھا جائے تو اس صورت میں فرد نہیں ہو گا۔ پھر وہ متباین چیز ہو جائے گی۔ یہ ایک اور چیز اس میں بڑھ گئی۔ وہ فرد نہیں ہو گا۔ معروض التشخص کی صورت میں ہو گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دن کی جو قید لگائی گئی ہے۔ تیسرے یا پچیں کی اس کو اگر صدقہ کے لئے صرف ظرف قرار دیا جائے۔ پھر تو بدعت نہیں۔ اگر مجموعہ کو ملحوظ رکھا جائے یعنی صدقہ مع ہذا الیوم تو اس صورت میں بدعت ہو جائے گا۔ اس واسطے بریلوی کہتے ہیں کہ ہم قید کو سنت نہیں سمجھتے اسی لئے مولوی اسماعیل شہید نے بھی ذرا توقف کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں ایسے آدمی کو بدعتی نہیں کہہ سکتے۔ جو اُسے سنت نہیں کہتا۔ بدعت حکمی ہے وہ بتدعی نہیں ہے۔

ایمان میں کمی اور زیادتی کی مزید بحث

فان ترك شيئًا من الكمال فهو ناقص۔

اگر کمال میں کوئی شے چھوڑ دے گا تو ناقص ہو گا۔ اصل بات یہ ہے۔ نهادخهم هدى ديزداد الذين میں تو دل میں جو کمی بیشی ہوتی اس کا ذکر کیا ہے۔ اور اس میں شرح میں کمی بیشی کا ذکر کیا ہے۔ حافظ ابن حجر کا خیال ہے کہ شروع میں جو آگئے کی بیشی ذکر کرتی تھی۔ پہلے جو زدنہم کا لفظ بولا ہے یہ زیادتی میں نص تھا۔ اس واسطے اسے مقدم کیا ہے۔ اکملت زیادتی میں نص نہیں اس میں تو یہ ہے کہ دین کامل کر دیا گیا ہے۔ آگے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر چھوڑے گا تو ناقص ہو گا۔ نہ چھوڑے گا تو نقصان کی ضد کیا ہے نقصان کی ضد زیادتی ہے تو اس میں زیادتی ہو گی۔ زیادت اور نقصان گویا استنباطی مسئلہ ہے پہلے

چونکہ منصوص تھا۔ اس لئے اس کا ذکر کر دیا ہے۔ لیکن یہ بات ایسی ہی معلوم ہوتی ہے۔ میں نے جو ذکر کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں قسم کی زیادتی بیان کرنا مقصود ہے۔ مشروع کے اعتبار سے بھی اور تصدیق کے لحاظ سے بھی۔ تصدیق کے لحاظ سے زدنٰھم ھدًی کہہ دیا وہ مشروع کے اعتبار سے نہیں ہے۔ انھم فتیۃ آمنوا بربھم وزدنٰھم ھدًی یہ گویا تصدیق میں زیادتی ہو گئی۔ سورہ مدثر میں آتا ہے۔ انیس فرشتے جو ہیں ان کے متعلق اہلِ کتاب سنیں گے تو کہیں گے کہ یہ ہمارے علم کے مطابق ہے۔ ایمانداروں کا ایمان بڑھے گا۔ ویزداد الذین اٰمنوا ایمانا ولا یرتاب الذین اوتوا الکتاب والمؤمنون۔ اصل میں صورت یہ ہے۔

اگلی حدیث اس حدیث کی روایت میں قتادہ کا شاگرد ابان آیا ہے پہلی میں ہشام۔ ہشام چونکہ ابان سے اقوی ہے اس لئے امام بخاری انہیں پہلے لائے ہیں اس کے بعد متابعت میں ذرا کمزور راوی بھی لائے جا سکتے ہیں۔ ابان ویسے ثقہ ہیں مگر ہشام سے ذرا کمزور ہے۔ پہلے خیر کا لفظ آیا ہے۔ دوسری جگہ ایمان کا لفظ ہے۔ چونکہ وہ روایت اقوی تھی اس لئے اُسے پہلے لائے ہیں اور یہاں انس کی روایت ہے اسے بعد میں لائے ہیں۔ پہلے ابوسعید خدری کی روایت لائے ہیں اور یہاں انس کی روایت لائے ہیں۔ یہاں ایمان قائم بالقلب کے متعدد مراتب ذکر کر دیئے ہیں۔ وزن برۃ۔ شعیرۃ وغیرہ۔ وہاں مراتب ذکر نہیں کئے۔ وہاں عمل کی وجہ کمی بیشی مراد ہے اور یہاں ایمان قائم بالقلب کی ہوگی۔ یہ نکتہ بھی دراصل ایک تکلف ہی ہے۔

ایمان قائم بالقلب میں جو کمی بیشی ہے وہ عمل کی وجہ سے ہے۔ اعمال اپنا اثر چھوڑ جاتے ہیں۔ باقی یہ کہنا کہ عملِ قلب ہو گا اس سے کمی بیشی ہے یہ بھی تکلف کے سوا اور کچھ نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ سب سے آخر میں اپنے دستِ مبارک سے جن لوگوں کو دوزخ سے نکالے گا اُن کے متعلق آتا ہے۔ لم یعملوا خیرا پہلے والے اصحاب اعمال ہی ہیں۔ ان کے متعلق یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ جوارح کا عمل ہے نہ یہ کہ دل کا عمل ہے یہ تو غلط بات ہے۔ قاضی عیاض وغیرہ نے اسے دل کا عمل بتایا ہے۔

اگلی حدیث یہود نے اس آیت الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا۔ کے متعلق کہا تھا کہ اگر یہ آیت ہم میں اترتی تو ہم اس دن کو عید کا دن بنا لیتے۔ بہترین آیت ہے جس میں دین اسلام کی تکمیل کی بشارت اور خوشخبری سنائی گئی ہے تورات میں کوئی ذکر نہیں۔ بلکہ تورات کے بعد متعدد انبیاء کا آنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مکمل نہیں۔ انجیل میں مسیح علیہ السلام کا قول ہے کہ میں تورات کو منسوخ کرنے کے لئے نہیں آیا بلکہ اس کو کامل کرنے کے لئے آیا ہوں۔ پھر آگے چل کر یہ بھی آیا ہے کہ "میں تم کو

پوری باتیں بتانے نہیں آیا"۔ یہودی کہتے تھے کہ اگر یہ آیت ہم میں نازل ہوتی تو ہم اس دن کو عید بنا لیتے۔ اس کے جواب میں حضرت عمرؓ نے فرمایا تم تو خود اس دن کو بناتے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل ہی اس دن نازل کی ہے جس دن ہمارے لئے مکانی عید بھی اور زمانی عید بھی تھی۔ یعنی جمعہ کا دن تھا اور عرفہ کا دن تھا۔ جمعہ کا دن زمانی عید ہو گئی اور عرفہ کا دن مکانی عید ہو گئی۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں موقع ہی نہیں دیا کہ ہم اپنی طرف سے کوئی بات بنائیں۔

باب الزکوٰۃ من الاسلام

وقولہ تعالیٰ وما امروا الا لیعبدوا اللہ الآیہ سے یہ استدلال کیا ہے کیونکہ اس آیت میں عبادت کا ذکر ہے اس کے بعد نماز قائم کرنے کا پھر زکوٰۃ دینے کا اس کے بعد فرمایا۔ وذالک دین القیمۃ ہے یعنی دین الملت القیمۃ ہے۔ ملت قیمۃ کا یہ دین ہے۔ یہاں ملۃ کا لفظ محذوف ہے۔ ویسے سمجھا جائے تو ملت اور دین ایک ہی چیز ہے اور دین کی یہ صفت ہے۔ دین قیم کو ملۃ قیمۃ سے تعبیر کیا گیا ہے اس وقت یہ اضافت بیانی ہو جائے گی۔ ملت قیمۃ جسے کہا جاتا ہے۔ یہی ہے دراصل عبادت اخلاص سے کرنا، نماز پڑھنا، زکوٰۃ دینا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ جزو ایمان ہے کیونکہ دین۔ ایمان اور اسلام بخاری کے نزدیک ایک ہی چیز ہیں۔

جمعہ منصرف ہے یہ کوئی خاص دن تو نہیں ہر ہفتہ میں جو جمعہ آتا ہے وہی مراد ہے۔ البتہ یوم عرفہ کے دن جمعہ خاص تھا اس کا اگر تعین ہو اور عَلَم کی طرح ہو پھر تو غیر منصرف ہو سکتا ہے اور یہ عَلَم نہیں ہے۔ جنس ہی ہے جس طرح دوسرے نام ہیں سبت وغیرہ۔

اگلی حدیث

ایک آدمی آیا اس کا نام یہاں نہیں بتایا۔ بعض کہتے ہیں کہ دوسری جگہ جو آتا ہے۔ شاید وہی ہو۔ اہل نجد کا اضافہ ابوذر نے کیا ہے۔ ثائر الراس پراگندہ بالوں والا۔ سر تو پراگندہ نہیں ہوتا ہے۔ بالوں کے لحاظ سے پراگندہ ہوتا ہے اس لئے ثائر الراس کا معنی پراگندہ بالوں والا کیا ہے۔ یسمع دوی صوتہ۔ اس کی آواز کی گنگناہٹ سنی جا رہی تھی۔ یعنی گُن گُن کا پتہ چل رہا تھا۔ یہ معلوم نہیں ہوتا تھا کہ کیا کہہ رہا ہے۔ دُور سے معلوم ہوتا تھا کہ جیسے دل ہی دل میں باتیں کرتا ہُوا آ رہا ہے کہ میں یہ سوال کروں گا۔ ما یفقہ ما یقول۔ مگر سمجھ میں نہ آتا تھا کہ کیا کہہ رہا ہے۔ یہاں تک کہ وہ قریب آ گیا اور معلوم ہُوا کہ ناگہاں اس نے اسلام کے بارے میں سوالات شروع کر دیئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ پیچھے سے یہی سوال دل میں دہراتا ہوا آ رہا تھا۔ چنانچہ اس نے سوال کیا کہ اسلام کیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پانچ نمازوں کا نام ہے۔ الاسلام خمس صلوات فی الیوم واللیلۃ۔ اس نے دریافت کیا کہ ھل علیّ غیرھا۔ اس کے علاوہ بھی مجھ پر کچھ ہے آپ نے فرمایا کوئی نماز فرض نہیں ہے۔

اہل ظاہر کا اعتراض

اس پر اہل ظاہر وغیرہ نے اعتراض کیا ہے کہ صرف پانچ نمازیں ہی فرض ہیں۔ زیادہ نہیں ہیں۔ لیلۃ المعراج میں بھی پانچ نمازیں ہی فرض ہوئیں۔ پھر حضور علیہ السلام نے یہ کیوں فرمایا ہے۔ خشیت ان یکتب علیکم او تر۔ خشیت ان یکتب علیکم صلوٰۃ اللیل۔ اسکا مطلب کیا ہوگا۔ اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ تراویح کے لئے کہیں جماعت شرط نہ ہو جائے۔ یا مسجد شرط نہ ہو جائے یا رمضان میں اسے خصوصیت کے ساتھ فرض قرار دے دیا جائے آٹھ پہر یعنی شب و روز میں صرف پانچ نمازیں ہی فرض ہیں۔ نماز عیدین اور کسوف وغیرہ کے بارے میں بعض کہتے ہیں کہ یہ واجب ہیں۔ سال میں دو دفعہ عیدین کی نمازیں یا کسوف کی نماز وغیرہ اس معنی میں تو ایک واجب چیز ہو سکتی ہے۔ لیکن ہمیشہ یوم ولیل میں صرف پانچ نمازیں ہی فرض ہیں اور یہی فرض رہیں گی۔ یہ صرف رمضان کی خصوصیت ہو جائے گی۔ یہ ڈر تھا۔ یہ مطلب نہیں کہ فرض تو اللہ تعالیٰ نے پہلے کہہ دیا تھا۔ لا یبدل القول لدی ھن خمس وھن خمسون۔ میری بات نہیں بدلتی۔ اب پانچ نمازیں ہی فرض رہیں گی۔ احناف تو کہتے ہیں کہ نہیں اور بھی فرض ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ مدینہ میں آکر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا۔ ان اللہ زادکم صلوٰۃ ھی خیر لکم من حمر النعم اللہ تعالیٰ نے ایک نماز کا اضافہ کر دیا ہے اور وہ عشاء اور فجر کے مابین ہے۔ بعض حنفی کہتے ہیں۔ یہ چھ فرض ہو گئے۔ وتر کو فرض نہیں کہتے بلکہ واجب کہتے ہیں۔ واجب اس لئے کہتے ہیں کہ ثبوت کے لحاظ سے اس میں ظنیت آگئی۔ ورنہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر تو فرض ہی ہونی چاہیئے۔ یا جس نے آپ سے سنا اس پر فرض ہونی چاہیئے۔ ویسے تو فرض ہی ہونا چاہیئے۔ فرض اور واجب کا یہ مطلب ہے صیغہ کے اعتبار سے حنفی مذہب میں فرق نہیں ہوتا۔ فرض جو ہوتا ہے وہ ثبوت کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی سند کے اعتبار سے بعض حنفی یہ جواب دیتے ہیں کہ نمازیں چھ ہیں بعض کہتے ہیں پانچ ہیں۔ وتر اصل میں عشاء کا ہی جز ہیں۔ یہ بات مشکل ہے جیسا کہ آپ نے فرمایا تھا کہ جو نماز بڑھائی گئی ہے وہ عشاء اور فجر کے درمیان ہے اس سے تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ الگ نماز ہے۔ حنفی تو کہتے ہیں کہ تین وتر پڑھنے چاہئیں درمیان میں سلام نہیں ہونا چاہیئے۔ کیونکہ اگر سلام ہو جائے گی تو اس وجہ سے دو نمازیں ہو جائیں گی۔ پہلی رات میں عشاء پڑھی اور پچھلی رات وتر پڑھے وہ ایک کس طرح بن گئی۔ جب سلام پھیرنے سے ایک نماز نہیں رہتی۔ چونکہ وحدت نماز اور تعدد نماز کی بنا تکبیر تحریمہ اور سلام کے متعدد اور ایک ہونے پر ہے جب تکبیر تحریمہ متعدد ہو گئیں۔ وتر سے پہلے کی نماز سلام سے ختم ہو گئی ہے۔ اب ایک نماز کس طرح بن گئی۔ اس واسطے تین ایک سلام سے پڑھنے چاہئیں۔ تبھی ایک نماز ہو گی۔ یہ مطلب اگر ہے تو پھر یہاں کیسے ہوئی۔ یہ معاملہ اور ذرا مشکل ہے بہر صورت اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ الا کے لفظ سے۔ فرمایا مگر جو تم تطوع کرو۔ اس سے

استدلال وتروں پر تو نہیں ہوسکتا ہے۔ ویسے اس مسئلہ پر ہوسکتا ہے کہ نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتے ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک نفل پڑھنے شروع کرے تو واجب ہو جائیں گے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ نمازیں صرف پانچ ہی فرض ہیں۔ اس میں اضافہ نہیں ہوسکتا۔ الا مستثنیٰ منقطع ہے حافظ ابن حجر کا یہ خیال ہے کہ منقطع ہی ہونا چاہیئے۔ کیونکہ متصل تو حنفی مذہب میں بھی نہیں ہوسکتا۔ چونکہ فرض اور چیز ہیں اور واجب اور چیز ہیں۔ مگر میں نے پہلے بتایا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک فرض اور واجب میں فرق چونکہ صیغہ کے لحاظ سے نہیں۔ اس واسطے ان کا استدلال درست ہونا چاہیئے۔ حافظ نے ایک حدیث پیش کی ہے کہ نفل شروع ہونے سے فرض نہیں ہوتے۔ کہتے ہیں کہ حدیث میں آتا ہے کہ ایک شخص نے روزہ رکھا ہوا تھا۔ دوسرے کسی شخص نے دعوت کی۔ اس روزہ دار سے بھی کہا کہ کھانا کھالو۔ اس نے کھالیا بعد میں کہنے لگا میرا تو روزہ تھا۔ فرمایا تو قضا دے رہا ہے۔ اس نے کہا نہیں۔ آپ نے فرمایا یہ تمہاری مرضی ہے۔ ان شئت تضیت وان شئت لم تقض۔ اس طرح کے لفظ ہیں۔ چاہے قضا دے چاہے نہ دے۔ اس سے حافظ نے استدلال کیا ہے کہ شروع کرنے سے بھی چیز فرض نہیں ہوتی۔ کیونکہ اسے کہہ دیا تھا کہ تیری مرضی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع کرنے سے بھی شئے واجب نہیں ہوتی۔ حنفی کہتے ہیں کہ واجب ہو جاتی ہے۔ دلیل دیتے ہیں کہ قرآن میں ارشاد ہے۔ لا تبطلوا اعمالکم۔ اپنے اعمال باطل نہ کرو۔

انور شاہ صاحب کا استدلال درست نہیں

اس کا جواب انور شاہ صاحب نے دیا ہے کہ اس آیت سے استدلال کرنا درست نہیں۔ اس آیت کا مطلب تو یہ ہے۔ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالکم۔ اللہ اور اس کے رسول کے فرمان کے مطابق عمل کرو۔ ان کے خلاف کرو گے تو ضائع ہو جائیں گے۔ یہ مطلب نہیں ہے۔ کہ شروع کرنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اس آیت کا شانِ نزول تو یہ ہے۔

ایک اور استدلال کرتے ہیں کہ نذر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قولی اور دوسری فعلی۔ قولی نذر کے ساتھ اس قسم کی شئے واجب ہو جاتی ہے تو پھر فعل سے بھی ہونی چاہیئے۔

اس کا جواب انور شاہ صاحب نے یہ دیا ہے کہ یہ اس جگہ چسپاں نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ یہاں وہ فرائض مراد ہیں جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں۔ نذر کا معاملہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے تو نہیں ہے نذر تو انسان کے قول، فعل سے لازم ہوتی ہے وہ اس کا اپنا معاملہ ہے اس حدیث میں وہ داخل نہیں وہ الگ مسئلہ ہے کہ نذر فعلی کے حکم میں ہے شروع کرنا یا نہیں۔ نذر فعلی کے حکم میں شروع کرنا نہیں ہے اس واسطے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کئی دفعہ نماز شروع کرتے تھے۔ اس میں بڑی سورت شروع کرتے تھے پیچھے سے بچے کے رونے کی آواز سن کر مختصر کر دیتے تھے۔ جب کہ آپ کی نیت بھی یہی ہوتی

تھی کہ ساری سورت پڑھوں اس کے باوجود درمیان میں ہی چھوڑ دیتے تھے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ شروع کرنے کے ساتھ نذر فعلی کا حکم وہ نہیں ہوتا جو نذر قولی کا ہوتا ہے۔ ان دونوں میں فرق ہے۔ آپ نے سورت شروع تو کر دی اور ارادہ بھی یہی تھا کہ ساری سورت ختم کروں گا۔ مگر بچے کے رونے کی آواز سن کر درمیان میں ختم کر دیتے تھے۔ اس سے صاف اور واضح طور پر معلوم ہوا کہ کسی کام کے شروع کرنے سے وہ شے فرض نہیں ہوتی۔ اور اس پر نذر فعلی کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ اہل ظاہر تو کہتے ہیں کہ کوئی چیز فرض نہیں ماسوا پانچ نمازوں کے نذر اگر مانے گا تو وہ الگ مسئلہ ہے۔

اِلَّا اَنْ تَطَوَّعَ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصیام رمضان۔ قال هل علیّ غیرها۔ کچھ اور بھی ہے۔ قال لا الا ان تطوع۔ یہاں بھی الا ان تطوع کے الفاظ بولے ہیں۔ فذکر له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الزکوۃ۔ زکوۃ کا ذکر بھی آپ نے کیا۔ قال هل علیّ غیرها۔ اس نے دریافت کیا۔ کیا اور بھی کچھ ہے۔ قال لا الا ان تطوع فرمایا کچھ نہیں۔ البتہ نفل ہیں۔ یعنی فرائض یہی ہیں۔ قال فادبر الرجل اس میں حج کا ذکر نہیں ہے یا تو اس وقت فرض نہیں ہوا تھا۔ بعض کہتے ہیں ممکن ہے راوی سے چھوٹ گیا۔ کیونکہ بعض روایتوں میں آتا ہے کہ آپ نے اس کو شرائع اسلام کا بھی حکم دیا تھا۔ شرائع اسلام میں حج بھی آجاتا ہے فادبر الرجل وهو یقول واللہ لا ازید علی هذا ولا انقص۔ اس پر نہ میں زیادہ کروں گا اور نہ کم کروں۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ فرضوں کے علاوہ نفل میں نہیں پڑھوں گا۔ اور فرائض میں کمی نہیں کروں گا۔ پانچ نمازیں ضرور پڑھوں گا۔ سنتیں اور نوافل وغیرہ میں نہیں پڑھوں گا۔ ایک اور روایت میں لا اتطوع آتا ہے یعنی لا انقص من الفرائض ولا اتطوع۔ نفل میں نے نہیں پڑھنے یہ الفاظ اس نے بولے حالانکہ یہ لفظ اسے نہیں بولنے چاہیئے تھے کہ میں نفل نہیں پڑھوں گا۔ نیکی اور بھلائی کے کام میں قسم نہیں کھانی چاہیئے کہ میں فلاں نیکی نہیں کروں گا۔ اس کا مقصد چونکہ یہ تھا کہ جو بوجھ آپ نے مجھ پر ڈالا ہے اسے تو میں ضرور کروں گا۔ اس سے زیادہ مجھ سے نہیں ہو سکتا۔ اس پر آپ خاموش ہو گئے۔ بلکہ اس کی تعریف کی۔ تعریف بھی معلق ہے فرمایا افلح ان صدق واللہ کا لفظ آیا ہے۔ بعض روایتوں میں وابیہ کا بھی لفظ آیا ہے۔ یعنی افلح وابیہ۔ ابیہ کے متعلق اختلاف ہو گیا ہے کہ آپ نے یہ لفظ کیوں کہا۔ جب کہ خود آپ نے فرمایا ہے۔ لاتحلفوا بآباءکم من کان حالفا فیحلف باللہ اولیصمت۔ اس ممانعت کے باوجود آپ نے وابیہ کا لفظ بول دیا ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ یہ اصل میں واللہ ہوگا۔ واللہ کا وابیہ بن جانا بڑی بات نہیں۔ رواۃ سے غلطی ہو گئی۔ لکھا ہوا اصل واللہ تھا غلطی سے وابیہ پڑھ لیا گیا۔ دوسرا جواب یہ دیتے ہیں کہ آپ نے

لا تحلفوا باباء کم کا حکم دیا تھا وہ بعد کا ہو گا۔ اور دابیہ کی قسم پہلے کھائی ہو گی۔ بعض کہتے ہیں کہ قسم کی دراصل دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم تعظیم ہوتی ہے محلوف بہ کی۔ انسان کو اس میں خطرہ ہوتا ہے کہ اگر میں جھوٹی کھاؤں گا تو میرے مال اور اولاد پر کچھ وبال پڑ جائے گا۔ قسم کے متعلق اگر اس قسم کا خیال ہو پھر تو شرک ہے۔ کیونکہ اس میں تصرف کا خیال آ گیا۔ اگر وہ صرف تاکید کے لئے ہو اس صورت میں وہ دراصل قسم نہیں تاکیدی جملہ ہے چونکہ صورت قسم کی ہوتی ہے اس لئے قسم کہہ دیتے ہیں یہ وہ قسم نہیں جس کی ممانعت کی گئی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ آپ کی زبان مبارک پر ایسے ہی کلمہ چڑھ گیا ہو کیونکہ اس زمانے میں عام طور پر لوگوں کی زبانوں پر یہ کلمہ چڑھا ہوا تھا۔ اس لئے تکیہ کلام مروّجہ کی وجہ سے کہہ دیا ہو۔ یہ آخری جواب صحیح معلوم ہوتا ہے کہ یہ قسم نہیں صرف تاکیدی جملہ ہے جس قسم کو شرک قرار دیا گیا ہے اس میں محلوف بہ کی تعظیم مقصود ہوتی ہے اور یہ مقصد ہو کہ اگر میں نے جھوٹی قسم کھائی تو میرے مال و اولاد پر وبال پڑ جائے گا۔ یعنی لات ومنات اور عزّیٰ بڑے متصرف ہیں یا جیسے والدین کی قسم کھاتے ہیں تعظیم کے لئے یہ اس قسم کی تعظیم نہیں بلکہ ایک استدلالی جملہ ہے جیسے قرآن نے استدلالی قسمیں کھائی ہیں والشمس والضحٰها والقمر اذا تلٰها۔ اس قسم کی استدلالی قسم ہے۔ یعنی اتنا بڑا سمجھدار آدمی ہے باپ کا بچہ ہی معلوم ہوتا ہے۔ الولد سرّ لابیہ۔ اس کا باپ بھی ایسی طرح کا ہو گا۔

افلح ان صدق آپ نے فرمایا ہے اگر اس نے سچ کہا پانچ نمازوں کی پورے طور پر حفاظت کرنا انسان پر بڑا مشکل ہے۔ اس لئے فرائض کے ساتھ نوافل بھی رکھے گئے ہیں کہ فرائض کی ادائیگی میں جو نقص اور کمی رہ جائے اسے پورا کرنے اور اس نقصان کے جبر کے لئے نوافل رکھے۔ سنتیں ماوراء النہر کے علماء نے عوام پر لازم کر دی ہیں۔ ان علماء کو سنن کو عوام پر لازم اور ضروری نہیں کرنا چاہیئے تھا۔ عشاء کی سترہ رکعتیں کون پڑھے۔ اور جو مارے باندھے پڑھتے ہیں ان کی سبک رفتاری اور تیز گامی پر ذرا غور کریں کہ کتنی جلدی اور سرعت سے رکعات کی تعداد پوری کرتے ہیں خواہ آداب نماز ملحوظ رہیں یا نہ رہیں۔ خشوع وخضوع تعدیل ارکان کا ملحوظ رہے یا نہ رہے۔ جو کچھ پڑھ رہے ہیں اسے سمجھیں یا نہ سمجھیں۔

باب اتباع الجنائز من الایمان

اتباع سے یہاں یہی معلوم ہوتا ہے کہ جنازہ کے پیچھے چلنا چاہیئے جیسا کہ حنفیہ کا خیال ہے شافعی کہتے ہیں کہ جنازے کے آگے چلنا بہتر ہے۔ ویسے آگے چلے یا پیچھے یا ساتھ قریب قریب ہو پھر تو ٹھیک ہے لیکن بہت پیچھے رہ جانا یا بہت آگے نکل جانا۔ دونوں صورتوں میں دراصل جنازے کی معیت تصور نہیں ہوتا۔ ولیس معہا من تقدام والجنازۃ متبوعۃ لیست بتابعۃ۔ اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ جنازے کے ساتھ ساتھ چلے۔ ساتھ ساتھ چلنے کا ایک فائدہ تو یہ ہو گا۔ کہ میت

کو اٹھانے میں مدد کرے گا۔ قدرے آگے ہوگا پھر بھی کرے گا۔ بہت آگے نکل جاتے یا بہت پیچھے رہ جانے کی صورت میں یہ تعاون اور مدد نہیں کرسکتا۔

جنازے کے ساتھ جانے والوں کے بارے میں بعض نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ وہ میت کو الوداع کہنے جارہے ہیں اور یہ بھی عام دستور ہے کہ الوداع کہنے والے پیچھے ہوتے ہیں جسے الوداع کر رہے ہوتے ہیں وہ آگے ہوتا ہے۔ بعض نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ شفاعت کے لئے جارہے ہیں، شفاعت کرنے والے چونکہ آگے ہوتے ہیں۔ اس لئے میت کو سپرد خاک کرنے کے لئے جانے والوں کو آگے آگے چلنا چاہیئے۔ بہر حال یہ سب باتیں اور آراء اپنی سمجھ بوجھ کے مطابق کی گئی ہیں۔ جن میں سے کسی ایک پر پابندی کرنے والا کسی خلافِ اولیٰ فعل کا مرتکب قرار نہیں دیا جاسکتا۔ کیونکہ سلف کا دستور یہی تھا کہ وہ جنازے کے قریب قریب آگے پیچھے اور ساتھ ساتھ چلتے تھے۔ یہ کبار صحابہ کرام کا عمل ہے اس میں کوئی حرج نہیں۔

اتباع کا بظاہر مفہوم تو یہی مترشح ہوتا ہے کہ جنازے کے ساتھ ساتھ ہو آگے نہ ہو۔ ساتھ جانے کو بھی اتباع کہہ دیتے ہیں یہ کوئی ایسا لفظ نہیں ہے۔ جنازہ دراصل متبوع ہے۔ تابع نہیں ظاہر ہے جانے والا جنازے کے لئے جارہا ہے جب جانے کی غرض یہی ہے تو پھر ساتھ ہو ذرا آگے ہو یا قدرے پیچھے ہو اس میں قباحت کا کوئی پہلو نہیں نکلتا۔

اگلی حدیث اس حدیث میں قیراطین کا ذکر ہے جہاں قیراط سے دنیا کی قیراط مراد نہیں جو چھوٹی چھوٹی ہوتی ہیں گویا درہم کا بارہواں حصہ۔ یہ ہے دنیا کی قیراط۔ آخرت کی قیراط اُحد پہاڑ جتنی بڑی بڑی ہیں۔ احد پہاڑ بہت بڑا ہے۔ میلوں میں اس کی وسعتیں پھیلی ہوئی ہیں۔ مفہوم و مدعا کو عام فہم کرنے اور ذہن نشین کرنے کی خاطر قیراط کا لفظ بولا گیا ہے۔ ورنہ ایک رتی وزن کی حقیر سی چیز کیا اہمیت رکھتی ہے۔ مقصود صرف تفہیم ہے کہ آخرت کا اجر و ثواب بے پایاں اور بے حد حساب ہوگا۔ اس لئے کہ آخرت کا مقام ساری دنیا سے زیادہ ہے۔ خیرٌ من الدنیا و ما فیہا۔

ایماناً سے مراد یہ ہے جنازے میں شرکت کا باعث ایمان ہو یا اس شرکت کو ایمان کی جز سمجھتا ہو۔ کہ اس سے میرا ایمان مکمل ہو جائے گا خلوص کے ساتھ طلبِ ثواب کے لئے جارہا ہوں۔ یہاں ایماناً مفعول لہٗ۔ اس کا حصول فعل کی علت ہوتا ہے یا وہ فعل اس کی تحصیل کے لئے ہوتا ہے۔ ایماناً کا لفظ بھی اسی طرح ہے۔ ایماناً میں دونوں معنی ہو سکتے ہیں یہ کہ اس میں ایمان تھا اس لئے جنازے کے ساتھ جارہا ہے یا یہ کہ جنازے کے ساتھ شرکت و اتباع کو ایمان کا حصہ سمجھتا ہے جس سے اس کے ایمان کی تکمیل ہو جائے گی۔ پہلے کے معنی خلوص کے ہوئے۔ جس کے ایمان باعث ہے احتساباً سے وہ معنی سمجھا جاتا ہے۔ اس لئے تاسیس تاکید سے اولیٰ ہے۔ اور اس وقت تک جنازے کے ساتھ رہتا ہے

کہ جنازہ پڑھا جاتا ہے اگر تو اس سے فارغ ہونے کے بعد ہی واپس آجاتا ہے تو اسے ایک قیراط ثواب ملے گا اور نماز جنازہ کے ساتھ میت کے دفن کرنے تک ساتھ جاتا ہے اور پھر واپس ہوتا ہے تو اس صورت میں اُسے دو قیراط اجر ملے گا۔

باب خوف المؤمن ان یحبط عملہ وھو لا یشعر

یہ مرجئہ کا رد ہے جو کہتے ہیں کہ جب کسی انسان میں تصدیق پیدا ہو جائے پھر وہ ارتکاب گناہ کر بیٹھے تو اس گناہ سے ایمان میں کوئی نقصان نہیں پہنچتا ہے جیسا کہ کفر کے ساتھ اس کی کوئی نیکی مفید اور سود مند نہیں ہو سکتی۔ بعینہٖ اسی طرح ایمان کے ساتھ کوئی معصیت مضر نہیں ہو سکتی۔ پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ایماندار معصیت کے ساتھ دوزخ میں چلا جائے تو اس صورت میں ایمان بھی دوزخ میں چلا جائے گا۔ اس پر بحث پہلے گزر چکی ہے۔

بعض نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جہنم میں داخلہ سے پہلے ایمان کو قلب سے نکال کر دفتر میں داخل کر لیں گے۔ پھر اسے دوزخ میں داخل کیا جائے گا۔ گویا اس طرح کورا چٹا کافر ہو کر دوزخ میں داخل ہو گا۔ یہ جواب عجیب سا ہے۔ اس بارے میں مرجئہ کا مسلک درست نہیں ہے۔

حبطِ عمل سے مومن کو خائف رہنا چاہیئے

بہرحال مومن کو اس بات سے ڈرنا چاہیئے کہ اس کا عمل حبط نہ ہو جائے۔ حَبَط، یَحْبَط عمل کا حبط ہو جانا۔ اس کی ایک صورت تو وہ ہے جو معتزلہ کا مسلک ہے کہ کبیرہ گناہ سے انسان کے سارے اعمال حبط ہو جاتے ہیں یہ لوگ کبیرہ گناہ کو کفر کی طرح سمجھتے ہیں۔ کفر کے متعلق تو سب کا اتفاق ہے۔ فمن یکفر بالایمان فقد حبط عملہ کہ اس کے سارے اعمال اکارت جاتے ہیں۔ اسی طرح ایمان لانے میں بھی اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے سارے گناہ معاف فرما دیتا ہے۔ ان ینتھوا یغفرلھم ما قد سلف۔ ایمان کے ساتھ گناہوں کا احباط ہو گیا اور کفر کے ساتھ نیکیوں کا احباط ہو گیا۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ البتہ کبیرہ گناہ میں اختلاف ہے معتزلہ اور خوارج کا یہی مسلک ہے۔ اس کے مرتکب کے سارے عمل حبط ہو جاتے ہیں۔ اہل سنت کہتے ہیں کہ گناہ کبیرہ سے عمل حبط نہیں ہوتے۔ یہ بات دوسری ہے کہ حبط کے معنی اور بھی آتے ہیں۔ ایک معنی اس کے یہ بھی آتے ہیں کہ جس وقت میزان میں نیکی اور بدی کا توازن ہو گا اس وقت ہوتا ہے کہ اس کی بدیوں میں ایک بدی کا اضافہ ہو جائے۔ اس کی سزا اسے جہنم کی شکل میں مل جائے۔ جب اس کی سزا پوری ہو جائے تو اسے نیکیوں کا بدلہ بھی مل جائے، یہ بھی ایک قسم کا احباط ہے۔ توقف علی الانتفاع۔ گویا انسان ایک وقت میں اس سے فائدہ نہ اٹھا سکے۔ بلکہ سزا بھی اس کو مل جائے۔ یہ بھی ایک قسم کا ان نیکیوں کا حبط

ہوتا ہے۔ اہل سنت توقف عن الانتفاع کے اس معنی کے قائل ہیں۔ اس کے ان کے پاس اور دلائل بھی ہیں۔ اس لئے وہ اس پر عمل کر لیتے ہیں۔ معتزلہ بہر حال حبط اعمال کے قائل ہیں۔ اہل سنت کے دلائل کو وہ نہیں مانتے۔ قرآن مجید کی اس آیت سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ ان تحبط اعمالکم وا نتم لا تشعرون۔ اس جگہ حالانکہ دو چیزیں ذکر کی ہیں۔ لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی ولا تجھروا لہ بالقول کجھر بعضکم لبعض۔ آگے فرمایا۔ اَنْ تحبط اعمالکم وانتم لا تشعرون۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کبیرہ گناہ کے ساتھ عمل حبط ہو جاتا ہے۔ دلیل بالکل صحیح ہے۔ اسی طرح دوسری آیت لا تبطلوا صدقاتکم بالمن والاذی۔ یعنی احسان جتلانے سے صدقہ ضائع ہو جاتا ہے اس سے بھی ثابت ہوا کہ گناہ کبیرہ کے ساتھ انسان کے سابق اعمال ضائع ہو سکتے ہیں۔ اسی واسطے ابن قیم کا خیال ہے کہ محض اس بنا پر کہ یہ معتزلہ کا مسلک ہے۔ ترک کر دینا ٹھیک نہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے یہ بھی اس کے قائل ہو گئے ہیں۔ ابن قیم نے ایک حدیث بھی پیش کی ہے کہ ایک عورت نے زید بن ارقم کے ساتھ ایک لونڈی کا سودا کیا جتنے میں لی تھی۔ اس سے کم میں واپس کر دی اس کا علم حضرت عائشہ صدیقہ کو ہوا تو آپ نے فرمایا کہ بلغ زید ابن ارقم ان اللہ قد ابطل حجہ وجھادہ مع رسول اللہ ان لم یتب۔ اگر تائب نہ ہو گا تو اس کا حج جہاد سب ضائع ہو گیا۔ ابن قیم نے یہ دلیل پیش کی ہے اس سے ثابت ہوا کہ احباط کا قائل ہونا چاہیئے۔

اس سودے میں خرابی یہ تھی کہ مثلاً دس روپے کی چیز تھی۔ اس کے بعد خریدنے والا کہتا ہے کہ میں یہ چیز نہیں لوں گا۔ فروخت کرنے والا کہتا ہے کہ دس کی بجائے آٹھ روپے واپس کروں گا اور دو روپے لوں گا۔ بیع ابھی مکمل نہیں ہوئی کیونکہ بیچنے والے نے تا حال پیسے نہیں لئے تھے۔ اگر رقم وصول کی ہوتی پھر تو بیع مکمل ہو جاتی۔ یہاں پیسے تو فروخت کنندہ نے وصول نہیں کئے اس لئے سرے سے بیع بھی مکمل نہیں ہوئی۔ یہ تو خرید و فروخت کے باب میں اقالہ کہلاتا ہے۔ ان دونوں میں فرق ہے اس واسطے معلوم ہوتا ہے کہ احباط ہے۔

اہلسنت احباط اعمال کے قائل ہیں

اہلسنت احباط مع کے قائل تو ہیں یعنی توقف عن الانتفاع کی حد تک ہی مانتے ہیں۔ البتہ اس کے وہ قائل نہیں کہ اعمال سرے سے بھی حبط ہو جاتے ہیں۔ بلکہ نیکی سے ایک وقت تک فائدہ نہیں اٹھا سکتا ہے اس کے قائل ہیں۔ جب تک اسے اس بدی کی سزا نہ ملے۔ دلیل یہ ہے کہ پھر تو وہ کافر ہو گیا۔ ومن یکفر بالایمان فقد حبط عملہٗ۔ بخاری نے اس طرف اشارہ تو کیا ہے کہ انسان کو حبطِ اعمال کا ڈر اور خطرہ تو ہے۔

بعض یہ معنی لیتے ہیں کہ جو عمل کر رہا ہے اس میں کچھ شرائط نہ پائی جائیں تو عمل ضائع ہو

جاتا ہے یعنی وہ عمل سنت کے مطابق نہ ہو۔ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالکم کا یہی مطلب بیان کرتے ہیں۔ یعنی اللہ اور اس کے رسول کے مطابق تمہارے عمل ہونے چاہئیں اور مخالفت سے اپنے اعمال ضائع نہ کرو۔ لاتبطلوا اعمالکم کا مطلب یہی ہے کہ اگر اعمال مطابق سنت رسول نہیں ہوں گے تو ضائع ہو جائیں گے۔ یہ تاویل اس کے متعلق ہے کہ جو عمل کر رہا ہے وہی ضائع ہوں گے۔ حبط اعمال کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ جن اعمال میں متابعت سنت نہ پائی جائے گی وہ ضائع ہو جائیں گے۔ قرآن مجید میں ہے کہ نبی کی آواز سے آواز بلند نہ کرو۔ اس سے وہ اعمال تو مراد نہیں ہیں جو وہ فی الحال کر رہا ہے۔ ان تحبط اعمالکم میں تو عام اعمال ہی مراد ہیں ہاں کسی خاص عمل کے متعلق آیا ہو۔ جیسا کہ حدیث میں آتا ہے۔ من ترك العصر فقد حبط عمله اس کی تاویل تو ہو سکتی ہے کہ وہاں شرائط نہیں پائی گئیں یا اعلیٰ طریقہ پر ادا نہیں ہوئی۔ مگر یہ تاویل آیت میں نہیں ہو سکتی۔ بہرحال اہل سنت احباط بالکلیہ کے قائل نہیں۔

امام بخاریؒ کا موقف بخاری اشارہ کرتا ہے اس کا مطلب پھر یہ ہو گا کہ بعض وقت خطرہ ہوتا ہے کہ کبائر کا ارتکاب کرنے سے انسان کفر تک پہنچ جائے۔ کفر تک جب نوبت پہنچے تو خواہ مخواہ عمل ضائع ہو جائیں گے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ۔۔۔۔ آگے بخاری نے خوف کا جو لفظ استعمال کیا ہے اس سے مطلب یہ ہے کہ مومن کو ڈرنا چاہیئے کہ ایسا نہ ہو کسی کا اس پر وبال پڑ جائے اور اس کے دل سے ایمان خارج ہو جائے۔ یا تردد پیدا ہو جائے اس کی وجہ سے اس کے سارے اعمال ضائع ہو جائیں۔ یہ معنی بھی ہو سکتا ہے۔ قصہ مختصر یہ ہے کہ معصیت کا نقصان ضرور ہے۔ مرجئہ کا جو خیال ہے کہ معصیت کا کوئی ضرر نہیں ہوتا۔ یہ غلط ہے بخاری کا اصل منشا اور مقصد یہ ہے ابن قیم نے جس طرح دلائل دئے ہیں ان میں بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ کچھ نہ کچھ حبط تو ضرور ہے۔

وھو لا یشعر۔ بعض وقت انسان کو عمل کے نتیجے کا علم نہیں ہوتا۔ لیکن اس نتیجے کا عدم علم اس کے لئے عذر نہیں۔ کیونکہ عمل تو اس نے عمداً کیا ہے۔ نتیجہ تو اس کا بہرحال نکلے گا۔

حضرت ابراہیم تیمیؒ یہ تابعی ہیں بہت بڑے واعظ تھے۔ لوگوں کو وعظ کیا کرتے تھے۔ وعظ میں عموماً واعظ حضرات مبالغہ سے کام لیتے ہیں۔ اگر نیکی کا وعظ شروع کیا تو اسے اس کے انتہائی درجہ تک پہنچا دیا کہ اس طرح اور اس درجہ کا انسان کو نیک ہونا چاہیئے۔ حج کرے، یہ کرے وہ کرے۔ اس طرح جب چھوٹے چھوٹے گناہ سے بچنے کے لئے ان کی بڑی قدر بیان کرتے ہیں کہ بڑا گناہ ہوتا ہے۔ اس واسطے ابراہیم تیمی کہتے ہیں جب میں اپنے قول کو اپنے عمل پر پیش کرتا ہوں تو میں ڈرتا ہوں کہ میں مکذب نہ ہوں۔ مکذب کو مفعول کے معنی میں بھی کر لیتے ہیں اور مکذباً عملی

کے معنی بھی کرتے ہیں۔ مکذب مفعول کا مطلب تو یہ ہے کہ لوگ میری تکذیب کریں گے کہ کام کیا کرتا ہے اور وعظ کیا کرتا ہے۔ یہ میرا قول ہے اور یہ میرا عمل ہے۔ میرا عمل ہی میرے قول کا مکذب ہے۔ مکذب فاعل کی صورت میں یہ معنی ہو گا کہ ابراہیم تیمی باوجود نیک واعظ ہونے کے ڈرتے تھے کہ میں کہیں جھٹلانے والا نہ ہوں۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ فی نفسہٖ کوئی بُرے آدمی تھے۔ نہایت نیک اور متقی آدمی تھے۔ وقال ابن ابی مُلَیکہ۔ ابن ابی ملیکہ کہتے ہیں کہ میں نے تیس صحابہ کو پایا حضرت اُم المومنین عائشہ صدیقہؓ، حضرت ام سلمیٰؓ، حضرت علیؓ وغیرہ کو اپنی زندگی میں پایا۔ اگرچہ روایت ان سے نہیں آئی۔ یہ سارے کے سارے اپنے نفس پر نفاق سے ڈرتے تھے۔ خوفزدہ رہتے تھے کہ کہیں ہم منافق نہ ہوں۔ یہاں نفاق عملی مراد ہے۔ جس میں دل کے وظیفہ ماسوائے تصدیق کی تقویت ہوتی ہے اللہ اور اس کے رسول سے محبت شائد ہم میں نہ ہو اور ہم اس درجہ میں نہ پہنچے ہوں۔ ان میں سے کوئی بھی یہ نہیں کہتا تھا کہ اس کا ایمان جبریل اور میکائیل کے ایمان کی طرح ہے۔ مرجئہ کہتے ہیں کہ ایک عام آدمی کا ایمان اور جبریل کے ایمان میں کوئی فرق نہیں اور ان کا ایمان جبریل و میکائیل کے ایمان کی طرح ہے بلکہ ایک روایت امام ابو حنیفہ سے بھی نقل کرتے ہیں ان کے الفاظ مختلف ہیں۔ ایک تو درمختار میں ہے مسئلہ طلاق کے ضمن میں "ک" اور مثل کا فرق ہے۔ ایمانی کایمان جبریل۔ کایمان جبریل۔ میں کہہ سکتا ہوں مثل ایمان جبریل نہیں کہہ سکتا۔ اس کا مطلب تو ظاہر ہے کہ "ک" یہاں مطلق تشبیہ کے لئے ہے اور مثل میں مقدار کا اشارہ ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ جبریل کے ایمان جتنا تو نہیں لیکن اس کی طرح ہے۔

ایمانی کایمان الملائکۃ کا مطلب

دوسری عبارت یہ ہے۔ اقول لا ینبغی لرجل ان یقول ایمانی کایمان الملائکۃ یا مثل ایمان الملائکۃ۔ اس جگہ مثل کا لفظ آگیا ہے۔ مثل کا لفظ بھی نہیں بولنا چاہیئے۔ بل یقول اٰمنتُ بما اٰمن بہ الملائکۃ یہ کہے۔ یوں نہ کہے کہ میرا ایمان اُن کی طرح ہے۔ اس جگہ کاف کی بھی نفی کردی ہے۔ ایک جگہ آیا ہے کہ مثل کا لفظ بھی بول سکتا ہے۔ ایمانی مثل ما اٰمن بہ جبریل۔ آگے تفسیر کردی۔ اس کا مطلب یہی ہے کہ مثل اور "ک" میں فرق تو ہے۔ یہ فرق عالم آدمی تو کرسکتا ہے مگر عوام یہ فرق نہیں کرسکتے۔ اس لئے عوام الناس کے لئے "ک" اور مثل دونوں منع ہیں۔ عالم آدمی "ک" استعمال کرسکتا ہے مثل نہیں کہہ سکتا۔ اگر تفصیل کرے جیسے اٰمنت بما اٰمن بہ الملائکۃ۔ پھر کوئی حرج نہیں۔ وہاں مومن بہ مراد ہے۔ لیکن مرجئہ جو لفظ بولتے ہیں ان کا مطلب تو یہی ہے کہ تصدیق ہی دراصل سب کچھ ہے جب تصدیق کا وہ مرتبہ ہے جو شک سے بالاتر ہے اور وہ سب میں ایک ہی ہے کہنے میں کیا حرج ہے امام بخاری دراصل اس نظریہ کی

تردید کرنا چاہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کی تردید نہیں۔ لیکن امام ابوحنیفہ سے امام بخاری کا انحراف تو ذرا تھا ہی۔ ممکن ہے ان کا نام پہنچا ہو اور یہ کہہ دیا ہو۔ ایمانی کایمان جبریل۔ مرجئہ کی طرح امام ابوحنیفہ سے بسیط کا لفظ بھی آیا ہے کہ ایمان صرف تصدیق ہے۔ مقصد ان کا یہ نہیں ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ امام بخاری اتنے ذہین وفطین آدمی ہیں یہ امام ابوحنیفہ کی تردید نہیں کرتے اگر ان کا رد کیا ہے تو ہمارے پاس اس کا جواب موجود ہے۔

امام ابوحنیفہ کا ارشاد

امام ابوحنیفہ نے "ک" کا ذکر کیا ہے مثل کا ذکر نہیں کیا "ک" اور "مثل" میں فرق ہے "ک" مجرد تشبیہہ کے لئے ہے اور مثل مقدار کے لئے آتا ہے۔ اس واسطے امام ابوحنیفہ نے یہ نہیں کہا ایمانی مثل ایمان جبریل۔ وغیرہ یہ لفظ اگر انہوں نے بولا ہے تو اس کا مطلب وہی ہے جو پہلے بیان ہو چکا ۔۔۔۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایمان جبریل میں جو تشبیہ دی گئی ہے اس کا مطلب یہ ہو کہ یقین کا جو مقام جبریل کو حاصل ہے وہ مجھ کو بھی حاصل ہے اگرچہ جبریل نے جنت دوزخ کا مشاہدہ کیا ہے اور ہم نے مشاہدہ نہیں کیا، مگر علم الیقین ہمارا بھی اسی طرح ہے جس طرح ان کا ہے۔ حق الیقین ہے عین الیقین ہے یعنی عین الیقین اور علم الیقین میں کوئی فرق نہیں۔ جیسا کہ حضرت علیؓ نے کہا تھا۔ لو کشف الغطاء ما ازددت بصیرۃً یا ما ازددت یقیناً۔ اگرچہ پردہ اٹھا لیا جائے تو مجھے یقین زیادہ نہیں ہو سکتا۔ مطلب اس کا یہ ہوا کہ مجھے یقین کا انتہائی مقام حاصل ہو چکا ہے۔ اگرچہ عین الیقین نہیں نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ عین الیقین کے درجہ میں پہنچ گئے ہوں ان کو بھی وہ مقام حاصل ہو گیا جو جبریل امین کو حاصل ہے اور اپنے مقام کے لحاظ سے انہوں نے کہہ دیا ہو یا وہ تشبیہ۔ جو اصل میں اس طرح ہے کہ جس طرح جبریل کے ایمان میں زوال کا احتمال نہیں اس کی شہادت خود اللہ تعالیٰ نے دی ہے لا یعصون اللہ ما امرھم ویفعلون ما یؤمرون۔ امام ابوحنیفہ نے بھی ممکن ہے اس طرح خیال کر لیا ہو کہ میرا ایمان بھی اس قدر پختہ ہے کہ اس میں زوال کا احتمال نہیں جبریل کے ایمان کی طرح۔ اس پر یہ اعتراض تو آتا ہے کہ یہ بات صحیح نہیں ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللّٰھم ثبت قلبی علٰی دینك۔ یا اللہ میرے دل کو دین پر ثابت قدم رکھ۔ صحابہ کرام نے یہ سمجھا کہ شاید آپ ہمیں تعلیم دے رہے ہیں کہ ہم دین سے پھر جائیں گے۔ ہم نے عرض کیا کیا آپ ڈرتے ہیں کہ ہم دین سے پھر جائیں گے۔ آپ نے فرمایا انسانوں کے دل بین اصبعین من اصابع الرحمٰن یقلب کیف یشاء۔ اس سے استدلال کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے صحابہ کرام کو خیال تو آگیا تھا کہ ہم نہیں پھر سکتے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ کو بھی خیال آگیا کہ فرشتوں کی طرح میرا ایمان بھی زائل نہیں ہو سکتا۔ یا تقادم عہد تک تشبیہ دی ہو کہ میرا ایمان گویا جبریل کے ایمان کی طرح

ہے یعنی ازل والی جو بات تھی وہ ان کو یاد تھی۔ جیسا کہ شیخ سعدیؒ کہتا ہے ۔

الست از ازل ہمچناں شاں بگوش بفریاد قالوا بلیٰ در خروش

اس مقام پر پہنچ گیا ہوں۔ جب مطلق ایمانی کا یمان جبریل بولا جائے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا۔ کیونکہ "ک" تشبیہ کے لئے آیا ہے۔ تشبیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد مقدار ہی ہے۔ کوئی آدمی ایسا لفظ استعمال کرتا ہے۔ جس سے اس کی مراد کو عوام الناس کیا بعض خواص بھی نہیں سمجھتے تو وہ ایک قسم کا معمی ہے بلکہ تلبیس۔

دراصل مرجئہ کی تردید ہے جو بغیر سوچے سمجھے کہہ دیتے ہیں۔ ایمانی کا یمان جبریل اس طرح یہ کہنا کہ ان کے یقین کا مقام اتنا تھا جتنا مشاہدے کے یقین کا ہوتا ہے۔ حدیث لیس الخبر کالمعاینہ کے خلاف ہے کیونکہ مشاہدے کی بہرحال صورت اور ہوتی ہے۔

قصۂ موسیٰؑ و خضرؑ

چنانچہ خبر اور معاینہ میں فرق کے لئے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ ملاحظہ فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی تیری قوم والے گمراہ ہیں۔ یعنی بچھڑے کی پوجا کرنے لگے ہیں۔ تو اس وقت انہوں نے تختیاں نہیں پھینکیں۔ لیکن بوقت مشاہدہ پھینک دیں۔ بہرحال ثابت یہ ہوا کہ معاینہ اور خبر دونوں میں فرق ہے۔ لیس الخبر کالمعاینۃ۔ یہ حدیث ہے جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو فرمایا کہ تیری قوم گمراہ ہو گئی ہے۔ فانا قد فتنا قومك من بعدك و اضلهم السامری۔ واپسی پر واقعہ نقشہ الٰہی دیکھا تو والقی الالواح واخذ برأس اخیہ یجرہ الیہ۔ معلوم ہوا کہ مشاہدے کا اثر اور ہوتا ہے۔ یقین تو تھا مگر علم الیقین اور عین الیقین میں فرق ہے۔ امام ابو حنیفہ آگے چلے گئے تھے۔ یہ تو ایمان بالمشاہدہ کی شکل ہو گئی یؤمنون بالغیب سے وہ تجاوز کر گئے تھے۔ یہ بات ٹھیک نہیں کوئی دلیل ہونی چاہیئے۔

حضرت علی وغیرہ کا جو قول ہے وہ حدیث میں کہیں ثابت نہیں۔ بعض نے ویسے ہی اپنی کتابوں میں نقل کر دیا ہے۔ لوگ کتابوں میں موضوع روایات بھی نقل کر دیتے ہیں یہ تو ایسی بات نہیں ہے تقادم عہد کا مسئلہ تو بالکل فضول ہے اس میں تو خود اختلاف ہے کہ اس وقت کوئی معاہدہ ہوا بھی ہے یا نہیں۔ یہ تو ہے کہ آدم علیہ السلام کی پیٹھ سے نیک و بد سب نکالے گئے اور یہ بھی فرمایا گیا کہ یہ جنتی ہیں اور یہ دوزخی۔ آیا ان سے کوئی عہد لیا گیا ہے یا نہیں۔ ابن قیم کا خیال ہے کہ اس بارے میں کوئی صحیح دلیل نہیں قرآن مجید نے اس عہد کی وجہ یہ بیان کی ہے جس سے استدلال کرتے ہیں۔ ان تقولوا یوم القیامۃ انا کنا عن ھذا غافلین الآیہ تم کہو گے کہ ہمارے آباء نے شرک کیا ہے اے پروردگار! ہم ان کے تابع تھے اس واسطے ہم نے یہ عہد دے دیا کہ تم کو یہ عہد یاد رہے یہ عہد کسی کو یاد تو نہیں ہے۔ اخرجکم من بطون امھا تکم لا تعلمون

شیئاً۔ اللہ تعالیٰ شہادت دیتا ہے کہ جب انسان ماں کے پیٹ سے نکلتا ہے تو اس وقت کچھ نہیں جانتا۔ اس لئے یہ بات کچھ حقیقت نہیں رکھتی۔

اس کے برعکس بعض لوگوں کا خیال ہے کہ عہد ہوا ہے مگر کسی کو وہ عہد یاد نہیں رہا۔ فطرت میں اس کی کچھ نہ کچھ تصویر اور جھلک ہے۔ اس طرح تعادم عہد سے امام بخاری پر اعتراض کیا ہے امام بخاری نے تو یہ کہا ہے کہ ابن ابی ملیکہ کہتے ہیں کہ میں نے تیس آدمی ایسے دیکھے ہیں جن میں سے ایک بھی یہ نہیں کہتا تھا کہ میرا ایمان جبرئیل اور میکائیل کے ایمان پر ہے۔

مولانا رشید احمد صاحب کا مؤقف

مولوی رشید احمد صاحب نے کہا ہے کہ یہ کون سی دلیل ہے کو کسی نے بھی یہ نہیں کہا ہے۔ یہ کہتے ہیں جو بات پہلے نہ ہو وہ غلط ہوتی ہے۔ تم بخاری پڑھتے ہو اس میں تحویلات ہیں۔ عن، عن ہے۔ کسی نے حدثنا کہا ہے اور کسی نے عن کہا ہے یہ اعتراض کیا ہے۔ مولوی رشید احمد صاحب نے اتنا سمجھدار ہونے کے باوجود یہ اعتراض کر دیا ہے۔ حالانکہ امام بخاری کا جو اعتراض ہے وہ ایمان کے مسئلہ پر ہے۔ یہ مسئلہ محدث یعنی کوئی نیا مسئلہ نہیں۔ یہ شروع یعنی صحابہ کرام سے ہی اصولی مسئلہ ہے اگر ایمان میں کمی بیشی کا احتمال ہوتا یا سب کا ایمان برابر ہوتا تو وہ کہتے کہ ہمارا ایمان جبرئیل کی طرح ہے۔ بخلاف بخاری پڑھنے اور تحویلات اور عن، عن وغیرہ تو بعد کی اصطلاحات ہیں۔ مسئلہ ایمان کو ان پر قیاس کرنا تو قیاس مع الفارق ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ بات فضول ہے۔ امام بخاری کا مطلب بھی یہ نہیں کہ وہ امام ابوحنیفہ کا رد کریں۔ وہ تو ایک مسئلہ کا ذکر کر رہے ہیں۔ کہ انسان کو ڈرنا چاہیئے۔ بے خوف اور نڈر ہو کر نہیں رہنا چاہیئے کہ اب میں ایمان لے آیا ہوں لہٰذا اب معصیت کا مجھے کوئی ڈر اور خطرہ نہیں۔ استشہاد کے لئے صحابہ کرامؓ کا ذکر کر دیا ہے کہ باوجود نہایت متقی اور پارسا ہونے کے وہ بھی نفاق عملی سے ڈرتے تھے خوف زدہ رہتے تھے ان میں سے کوئی شخص یہ نہیں کہتا تھا کہ وہ جبرئیل و میکائیل کے ایمان پر ہے۔ ویذکر عن الحسن۔ حسن سے مراد حسن بصری ہیں۔ جو بہت بڑے فاضل آدمی تھے۔ صوفیوں کے جتنے طریقے ہیں وہ حسن بصری کے ذریعہ سے آگے جاتے ہیں۔ گویا تصوف میں سب کے امام ہیں (امام الصوفیین ہیں۔ ماخافہٗ اِلّا مومن۔ مومن کے سوا نفاق سے کوئی نہیں ڈرتا۔ یعنی مومن ہمیشہ ڈرتا ہے کہ میرا ایمان اس درجہ کا ہے جو میرے لئے مطلوب ہے یا نہیں۔

تصدیق کے مقامات

تصدیق کے چونکہ مقامات ہیں۔ پہلی تصدیق کو تصدیق عقلی کہتے ہیں دوسری کو تصدیق انفعالی اور آخری کو تصدیق قلبی کہتے ہیں۔ انفعالی کے بعد جس کے بہت سے مراتب ہیں، ہر انسان ڈرتا ہے کہ مجھے وہ مقام حاصل ہوا ہے یا نہیں۔ اس

واسطے امام احمد بن حنبل کہتے تھے کہ انا مومن حقاً نہیں کہنا چاہیئے۔ انا مومن ان شاء اللہ کہنا چاہیئے بعض کہتے ہیں انشاء اللہ کی بنیاد اور مسئلہ پر ہے۔ اشعری انشاء اللہ کہنے کا قائل ہے۔ حالانکہ وہ تصدیق قلبی کو ہی ایمان کہتا ہے۔ تصدیق قلبی کے اعتبار سے انشاء اللہ کہنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ تصدیق ہو تو انا مومن حقاً کہہ سکتا ہے۔ ماتریدی ان شاء اللہ کا قائل نہیں۔ حالانکہ ایمان کی دونوں ایک ہی تعریف کرتے ہیں۔ تصدیق الرسول بما علم مجیئہ بالضرورۃ۔ اس کے متعلق انسان کو پتہ چل سکتا ہے کہ اس میں تصدیق ہے یا نہیں۔ انا مومن حقاً کہہ سکتا ہے لیکن اشعری کہتا ہے کہ یہ نہیں کہہ سکتا کیونکہ ایمان معتبر ہے۔ جس پر خاتمہ ہو اور خاتمہ کا کسی کو پتہ نہیں ہے کہ اس کے ساتھ اب کیا ہونا ہے۔ بالفعل تو مومن ہے، تصدیق بھی ہے لیکن اصل ایمان وہ ہے جس پر خاتمہ ہو۔ اس معنی سے وہ ان شاء اللہ کے قائل ہیں —— بخلاف امام احمد بن حنبل کے ان کے نزدیک چونکہ اعمال ایمان کے اجزاء ہیں اور تصدیق کے بھی مدارج ہیں۔ اس واسطے وہ سمجھتے ہیں کہ تصدیق کا جو درجہ شرعاً مطلوب ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں مقبول ہے یا اعمال میں سے جمیع واجبات کا ادا کرنا ہے۔ اور جملہ برائیوں سے بچنا ہے۔ اس کا کوئی فرد بشر دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس نے یہ کام بحسن خوبی مکمل طور پر کر لیا ہے اگر اعتماد بھی ہو تاہم ان شاء اللہ کہنا چاہیئے۔

اَنَا مُؤمِنٌ حَقّاً

بخلاف مرجئہ کے جو انا مومن حقاً بلا جھجک اور بغیر تردد کے پورے وثوق اور اعتماد کے ساتھ کہہ دیتے ہیں۔ ماتریدی بھی اسی طرح کہہ دیتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک ایمان صرف تصدیق کا نام ہے اور تصدیق بالفعل پائی جاتی ہے لہٰذا انا مومن حقاً کہہ سکتا ہے اور اس کے کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ قرآن میں اُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا جو آیا ہے جو اس بات کی شہادت ہے کہ انا مومن حقاً کہا جا سکتا ہے۔

اس آیت سے استدلال ان لوگوں کا درست نہیں۔ کیونکہ قرآن نے یہ ان لوگوں کے بارے میں کہا ہے جن میں یہ صفات ہوں انسانوں میں سے تو کوئی یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس میں یہ سارے صفات پائے جاتے ہیں کہ وہ مومن ہے۔ پہلے تو یہ ہے۔ انما المؤمنون الذین اذا ذکر اللہ وجلت قلوبھم۔ اس کا ہر انسان میں متحقق ہونا ضروری نہیں کیا ہر انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا اسم گرامی لیا جائے تو اس کا دل کانپ اٹھتا ہے۔ سب سے پہلے یہ کیفیت ہونی چاہیئے کہ جب خدائے بزرگ و برتر کا اسم مقدس لیا جائے تو اس پر خشیت اور خوف طاری ہو جائے اور انسان یہ محسوس کرے کہ کس جلیل القدر اور عظیم ترین ہستی کا نام لے رہا ہے۔ پھر واذا تلیت علیھم ایاتہ زادتھم ایماناً۔ یقین ترقی کر جائے۔ وعلیٰ ربھم یتوکلون۔ توکل کا ارفع مقام حاصل ہو جائے توکل کا مقام و مرتبہ بہت بڑا ہے۔ پھر یقیمون الصلوٰۃ ومما رزقنھم ینفقون۔ انفاق کا

جو درجہ ہے اس سے انسان بہت جگہ کوتاہی کر جاتا ہے خرچ نہیں کرتا۔ یہ جملہ اوصاف جو شخص پورے کے پورے اپنے اندر مکمل نہ کر لے۔ اس وقت تک وہ کیسے کہہ سکتا ہے کہ وہ مومن حقا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایسے صفات کے حامل اشخاص کے بارے میں فرمایا ہے۔ اولئک ھم المومنون حقاً۔ اللہ تعالیٰ علیم و خبیر ہے وہ کہہ سکتا ہے کہ فلاں فلاں اس زمرہ میں آتے ہیں۔

ماخافہ' کی ضمیر نفاق کی طرف لوٹتی ہے۔ جیسا کہ دوسری جگہ مفصل ہے۔ ما معنی مومن ولا بقی الا وھو یخاف النفاق علی نفسہ ولا امنہ الا منافق۔ جو بے خوف ہے وہ منافق ہی ہے۔ امام بخاری نے متقدمین کے یہ الفاظ ترجمے کے پہلے جز کے متعلق نقل کئے ہیں۔ اب دوسری جز ایک ذکر کرتے ہیں۔ وما یحذر من الاصرار علی النفاق والعصیان۔ نفاق اور عصیان پر مصر رہنے سے خطرہ ہے کہ ان پر اصرار سے کہیں کافر نہ ہو جائے۔ اگر توبہ نہ کرے کیونکہ قرآن مجید میں آتا ہے ولم یصروا علی ما فعلوا وھو یعلمون۔ ایماندار گناہ پر مصر نہیں رہتے حالانکہ انہیں معلوم ہوتا ہے کہ جب وہ توبہ کریں گے تو اللہ تعالیٰ ان کے گناہ معاف کر دیں گے۔ یعلمون ان من تاب یغفر اللہ ذنبہ' انہیں علم ہے تو پھر وہ مصر نہیں رہتے۔ اصرار دراصل ایک بُری چیز ہے۔ اصرار سے ہی اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں کافر نہ ہو جائے۔ اس سے صاف واضح ہو گیا کہ معصیت کا نقصان ہوتا ہے۔ جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔ ولم یصروا علی ما فعلوا وھم یعلمون۔

اس آیت کا یہ معنیٰ نہیں ہے کہ وہ معصیت پر مصر نہیں رہتے۔ جب کہ انہیں علم ہو کہ یہ معصیت ہے۔ فعل جو ہے وہ تو فعل ہی ہے۔ معاف ہونا چاہیئے اس صورت میں ولم یصروا کہنے کی کوئی ضرورت نہیں کہ وہ اصرار نہیں کرتے کہنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ پھر تو یہ کہنا چاہیئے کہ حالتِ علم میں عملاً ان سے نہیں ہوتا پہلے علم تو ہو گیا مگر اصرار نہیں۔

معصیت پر اصرار کا مطلب

اصرار کا مطلب یہ ہے کہ پہلے انہیں علم تھا تبھی تو انہوں نے عمل کر لیا اور اللہ تعالیٰ نے انہیں معاف کر دیا۔ ولم یصروا۔ اگر یہ مطلب ہو پھر تو اصرار کریں نہ کریں۔ دونوں صورتوں میں ان کا گناہ معاف ہے۔ اگر علم ہی نہ ہو تو پھر اصرار کی قید لگانے کی کیا ضرورت ہے۔ ایک آدمی ایک کام یہ سمجھتے ہوئے کرتا ہے کہ اس نے یہ کام صحیح کیا ہے۔ ایک کو معلوم ہو کہ جو کام میں کر رہا ہوں وہ بُرا ہے پھر اس کو مواخذہ ہونا چاہیئے۔ جب انہیں علم ہوا کہ کام بُرا ہے پھر اصرار نہیں کرتے۔ مطلب گویا یہ ہوا کہ گناہ کر لیتے ہیں مگر اس پر اصرار نہیں کرتے۔ اگر انہیں پتہ ہی نہیں تو پھر گناہ کر کس طرح لیتے ہیں۔ پھر تو وہ گناہ ہی نہ ہوا۔ مطلب یہ ہے کہ فی نفسہٖ وہ بُرا کام ہے۔ انہوں نے جو پہلا کام کیا ہے غلطی سے کیا ہے۔ پھر اصرار کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جب وہ سمجھتے ہی نہیں کہ یہ کام غلط

ہے۔ بار بار کریں گے اور ضرور بار بار کریں گے۔ کیونکہ اُن کی دانست میں وہ کام بُرا نہیں ہے۔ تو اس بحث سے معلوم ہوا کہ وُہ گناہ پر اصرار نہیں کرتے۔ حالانکہ انہیں اس بات کا علم ہے کہ یہ گناہ ہی ہے ایک آدھ مرتبہ اُن سے گناہ ہو جائے تو ہو جائے لیکن اس پہ اصرار نہیں کرتے۔ حالانکہ انہیں علم ہے کہ اللہ تعالیٰ معاف کرتا ہے یہ مطلب ہے اس آیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انہیں پتہ ہی نہیں اگر پتہ نہ ہو پھر تو گناہ ہی نہیں۔

اگلی حدیث زبید کہتے ہیں کہ میں نے ابو وائل سے مرجئہ کے متعلق سوال کیا کہ اس فرقہ کا کیا حال ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مجھے عبداللہ نے حدیث سنائی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسلمان کو گالی دینا۔ فسوق یعنی فسق ہے، نافرمانی ہے۔ اور اس کے ساتھ لڑنا کفر ہے۔ یعنی معاصی میں بڑے سخت الفاظ آئے ہیں۔ مرجئہ تو کہتے ہیں کہ معاصی کا نقصان ہی کوئی نہیں اگر نقصان کوئی نہیں تو پھر فاسق اور کافر کہنا کس طرح درست ہو سکتا ہے۔ اگر کفر کا معنی اپنا حقیقی نہیں۔ بخاری جو حدیث لایا ہے وہ تو صرف اس لئے لایا ہے کہ کافر ہونے کا خطرہ ہے۔ وما یحذر من المعصیان۔ بلحاظ خطرے مؤول الیہ کے کفر کا ہے۔ بظاہر تو معلوم ہوتا ہے کہ لڑنا ہی کفر ہے جیسا کہ خوارج کا مذہب ہے۔ اس واسطے اس کی تاویل کرتے ہیں۔ بعض اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ قتال جو ہے وہ کافروں کا فعل ہے مسلمان کا فعل نہیں۔ فعل کی بناء پہ اس کو کافر کہا ہے پھر مسلمان کو مسلمان سے لڑائی نہیں کرنی چاہیے۔ مسلمانوں کے ساتھ لڑنا کافروں کا کام ہے یہ مطلب نہیں کہ فعل سے ہی کفر۔ قتال کرنے والا کافر نہیں ہوگا۔ البتہ کافروں کا سا کام کرے گا۔

من ترك الصلوٰة متعمداً فقد كفر اس میں بھی جو مسلمان سمجھتے ہیں یہی معنی کرتے ہیں اور جو مسلمان نہیں سمجھتے وہ تاویل نہیں کرتے۔

یہی تاویل امام بخاری نے کی ہے۔ کیونکہ پہلے باب المعاصی من امر الجاہلیۃ باب باندھ چکے ہیں ولا یکفر صاحبھا یارتکابھا الا بالشرك کے عنوان کے تحت وہ دلیل پیش کر چکے ہیں۔ یہ خوارج کا مسلک ہے۔ اہل سنت میں سے کسی کا مسلک نہیں ہے۔ کہ کسی کبیرے گناہ کے ارتکاب سے انسان کافر ہو جاتا ہے۔

ابن تیمیہ کا مذہب صرف اتنا ہے کہ ایسا شخص ایمان واجب سے خارج ہو جاتا ہے مقید ایمان رہ جاتا ہے۔ باقی سب اس کو مومن کہتے ہیں۔ امام احمد بن حنبل کا ارکان اسلام کے بارے میں ایک قول ہے کہ ارکانِ اسلام میں سے کسی کے چھوڑنے سے کافر ہو جاتا ہے۔ ان کے ماسوا اور کسی دوسرے امام کا قول نہیں ہے۔ جمہور نے اسے قبول نہیں کیا۔ لیکن اس بارے میں صحابہؓ سے بھی کچھ آثار آئے ہیں اور بعض مرفوع روایات بھی آئی ہیں مگر ان کی سند ضعیف ہے۔ اگرچہ کوشش

تو یہی کرنی چاہیئے کہ لوگ کافر نہ بنیں مگر دوسرے کو کافر کہنا دوسری چیز ہے۔ امام احمد بن حنبل کے قول کے مطابق تارک صلوٰۃ، تارک حج وصوم اور تارک زکوٰۃ سب کافر ہیں۔ دیگر ائمہ کہتے ہیں کہ انہیں کافر نہیں کہنا چاہیئے۔ کیونکہ اہلِ قبلہ ہیں۔ لیکن وہ تو کہتے ہیں جیسا کہ احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی شفاعت نہیں ہو سکتی۔ شفاعت اسی کی ہو گی جو نماز پڑھے گا، روزہ رکھے گا۔ حج کرے گا اور دیگر کئی گناہ بھی کرے ان کی شفاعت ہو گی۔ پھر بعد میں اللہ تعالیٰ کے ہاتھ سے نکالا جائے گا۔ یعنی اللہ تعالیٰ خود نکالے گا۔ اگر یہ ان میں داخل ہو۔ اوّلاً تو لا الٰہ الا اللہ کہنے والوں سے مراد اہلِ فترۃ ہیں یا کوئی اور ہیں۔ اہلِ فترۃ میں تو یہ داخل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ان اہلِ فترۃ لوگوں میں سے تو یہ نہیں ہے کیونکہ انہوں نے بعثت کا وقت بھی پا لیا اور ساری خبر بھی ان کو ہو گئی۔ اس حدیث کا تعلق دوسرے جز کے ساتھ ہے یعنی دما یحذر کے ساتھ۔

اگلی حدیث لیلۃ القدر والی اس حدیث کا تعلق ایک خاص سال کے متعلق ہے۔ یعنی جس سال آپ کو بتایا گیا ہے کشف ہوا ہو یا خبر۔ آپ کو خواب وغیرہ میں بتایا گیا ہو اس سے آپ نے سمجھا کہ اس مہینے میں فلاں رات ہو گی۔ جب لوگوں کو بتانے کے لئے آئے تو دو آدمیوں کو آپس میں جھگڑتے دیکھا تو وہ ذہن سے اتر گئی۔ جھگڑے کے نہ کرنے سے لوگوں کو جو فضیلت حاصل ہونی تھی کہ بغیر محنت سے وہ رات معلوم ہو جاتی وہ فضیلت اُٹھ گئی۔ آپ نے خود زبان مبارک سے فرمایا کہ میں نکلا تو تھا۔ اس ارادے سے کہ اس رات کی خبر دوں مگر دو مسلمان آپس میں جھگڑ رہے تھے اس وجہ سے وہ میرے ذہن سے اٹھالی گئی۔ یعنی اس کا علم اٹھا لیا گیا یہ مطلب نہیں ہے کہ لیلۃ القدر ہی اُٹھ گئی ہے۔ اُمید ہے کہ اس علم کا اُٹھ جانا تمہارے لئے بہتر ہو۔ کیونکہ اب تم ساری راتوں میں جاگو گے۔ پہلے تو ایک رات متعین ہوتی۔ صرف اسی رات میں جاگتے شاید یہی بہتر ہو اب تم اس رات کو پچھلی سات راتوں، نو راتوں، پانچ راتوں میں تلاش کرو زیادہ گمان یہ ہے کہ نو، سات، پانچ ہے۔ اس سے بعض تو کہتے ہیں۔ ستائیسویں یا انتیسویں یا پچیسویں راتیں مراد ہیں یا اس سے یہ مراد ہے کہ پوری پانچ، پوری سات اور پوری نو راتیں جاگتے رہو۔ گویا پچھلے دہاکہ کی پوری نو راتیں، پچھلی پانچ راتیں جو ہیں ان میں اس رات کا زیادہ گنجائش ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جھگڑنا ایک معصیت ہے اس معصیت کا ایک اثر یہ ہوا کہ لیلۃ القدر کے تعین کا علم اُٹھ گیا۔

باب ۱۵ سوال جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الایمان والاسلام والاحسان وعلم الساعۃ

بخاری چونکہ اس بات کا قائل ہے کہ ایمان، اسلام، دین ایک چیز سے عبارت ہے۔ جبریل

کی روایت میں چونکہ کئی سوال کئے گئے ہیں۔ اس لئے جب ایمان کا سوال ہوا تو اور جواب ملا۔ اسلام کا سوال ہوا تو جواب اور ملا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے۔ ایمان اور اسلام دو چیزیں ہیں۔ اس حدیث سے امام بخاری اس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

امام بخاری کا دراصل مطلب یہ ہے کہ ہمارے پاس ایسے دلائل ہیں۔ جن سے پتہ چلتا ہے کہ دین، ایمان، اسلام ایک ہی چیز ہیں۔ دلیل میں یہ آیت قرآنی پیش کی ہے ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دین، اسلام ہی ہے۔ اکملت لکم دینکم۔ ورضیت لکم الاسلام دینا۔ والی آیت میں اللہ تعالیٰ نے اسلام کو دین پسند کیا ہے ان الدین عند اللہ الاسلام۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اسلام دین ایک ہی چیز ہے۔ اس سے یہ تو ثابت ہو گیا کہ دین اور اسلام ایک ہی چیز ہے۔ باقی یہ کہ ایمان اور دین اور اسلام ایک ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ

وفدِ عبد القیس میں، جبریل کی روایت کی جو تفصیل آپ نے کی ہے وہ ایمان کی تفصیل تھی۔ اتدرون ما الایمان باللہ۔ قالوا اللہ ورسوله اعلم قال ان تشهد ان لا الٰه الا اللہ وان محمد الرسول اللہ۔ وتقیم الصلوٰۃ۔ وتوتی الزکوٰۃ وتصوم رمضان۔ یہ مجموعی الفاظ جو اسلام میں آئے تھے ایمان میں آ گئے۔ جب اسلام اور ایمان ایک ہے اور اسلام اور دین ایک ہے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اسلام، ایمان اور دین ایک ہے اب یہاں جبریل کی روایت میں جو فرق آیا ہے وہ کیوں آیا ہے۔

اسلام، ایمان اور دین میں فرق

یہ فرق مقامی ہے۔ اس کے دو معنی ہیں۔ ایک مطلب تو یہ ہے کہ جب دو لفظ اکٹھے آ جائیں تو ان میں فرق ہوتا ہے۔ اصطلاح میں اسے دلالت اقتران اور دلالت افراد کہتے ہیں جیسا کہ تقویٰ اور بر دو لفظ ہیں۔ دونوں اگر کسی جگہ اکٹھے مذکور ہوں تو دونوں میں معنوی فرق ہو گا۔ بر نیک اعمال کرنے کا نام ہو گا۔ اور تقویٰ بُرے اعمال سے بچنے اور اجتناب کرنے کا نام۔ اگر لفظ بر اکیلا آ جائے یا لفظ تقویٰ اکیلا آ جائے تو سب کو شامل ہو جائے گا۔ بر نیکی کرنے اور بُرے کام سے بچنے اور تقویٰ بھی نیک کام کرتے اور بُرے کام سے بچنے کا نام ہے گویا یہ دلالت اقتران اور دلالت افراد کا فرق ہے۔ اکٹھے آ جائیں تو مفہوم اور ہے جیسا کہ ان المسلمین والمسلمات والمومنین والمومنات۔ یہاں دونوں اکٹھے آ گئے ہیں اس لئے یہاں اسلام اور ایمان میں فرق ہونا چاہیے۔ جس جگہ صرف اسلام کا لفظ آ جائے۔ وہاں وہی معنی ہے جو ایمان کا ہے صرف ایمان کا لفظ آ جائے تو وہی معنی ہیں جو اسلام کے ہیں۔

تصدیق و قول و عمل، یعنی تصدیق اقرار اور عمل کے مجموعہ کو شامل ہے۔ اس میں کچھ خصوصیت نہیں

ہے۔ اس کا نام اسلام ہے۔ اس کا نام ایمان ہے۔ جبریل کی روایت میں یہ فرق ہے۔ چونکہ وہاں دو سوال تھے۔ بلکہ اعتراض یہ کرتے ہیں کہ اگر یہ صورت ہے جس وقت انہوں نے کہا تھا اسلام کیا ہے۔ آپ نے اس کا جواب دے دیا۔ آپ کو کیا علم تھا کہ اس نے ماالایمان بھی کہہ دینا ہے یا اس نے اگر پہلے ایمان کہا تھا۔ آپ نے اس کے متعلقات کے ساتھ جواب دے دیا اس وقت آپ کو کیا علم تھا کہ اس نے ماالاسلام بھی کہہ دینا ہے۔ سوال اگر اکٹھا ہوتا۔ مثلاً ماالاسلام وما الایمان۔ پھر تو ہو سکتا تھا۔ مگر اس جگہ تو الگ الگ سوال ہیں۔ اس واسطے یہ دلالت اقتران کی شکل نہیں کہ دونوں مقترن ہیں۔ اس لئے ان میں فرق ہونا چاہیئے۔ یہ معنی یہاں نہیں بنتا۔ اس میں تو یہی صورت ہو سکتی ہے کہ آپ اسے ایک اعرابی آدمی سمجھ رہے تھے اس لیئے آپ نے اسلام اور ایمان کے لغوی معنی کو ملحوظ رکھتے ہوئے اُن کی بعض چیزیں بیان کر دی ہیں۔ یعنی اسلام سلامتی سے ہے۔ جس کے لغوی معنی انقیاد کے ہیں جن چیزوں سے انقیاد حاصل ہوتا ہے ان کا ذکر فرما دیا۔ اگرچہ ان کے علاوہ اور چیزیں بھی ہیں خصوصیت کا ذکر پہلے ہو چکا ہے کہ انقیاد صرف ان چیزوں سے ہوتا ہے اسلام کے بعد جب اس نے انقیاد کا لفظ بولا اگر اسلام کا سوال پہلے تھا جیسا کہ بعض روایتوں میں ہے اس وقت آپ نے اس کے متعلقات کا ذکر کر دیا کہ ایمان کن چیزوں کا نام ہے اور کن چیزوں پر ایمان لانا ضروری ہے۔ یعنی ایمان باللہ۔ ایمان بالرسل، ایمان بالکتب، ایمان بالآخرۃ والقدر خیرہ وشرہ۔ یہ چیزیں ایمان کے لغوی معنی سے زیادہ مطابقت رکھتی تھیں اس لئے ان کا ذکر کر دیا۔ اسلام کا لغوی معنی انقیاد کے ہیں۔ اس لئے اس ضمن میں جو چیزیں معنوی مطابقت زیادہ رکھتی تھیں ان کا ذکر فرما دیا۔ یہ مقامی فرق اس معنی کے لحاظ سے ہے اس کے بعد حدیث کے الفاظ ہیں۔ جاء کم جبریل یعلمکم دینکم۔ اس ارشاد میں سب کو دین سے تعبیر فرمایا تو گویا ثابت ہوا کہ دین اور اسلام ایک ہی چیز ہیں علاوہ اگر جبریل اور سوال بھی کسی بارے میں کرتے تو آپ بتا دیتے جیسا کہ احسان کے متعلق سوال کیا ماالاحسان تو آپ نے اس کی بھی وضاحت فرما دی کہ ان تعبد اللہ کانک تراہ فان لم تکن تراہ فانہ یراک۔

امام بخاری کا منشاء اس ساری بحث سے بخاری کا منشاء اور مقصود یہ واضح کر دینا ہے کہ دین اور اسلام میں کوئی فرق نہیں۔ جو فرق بظاہر نظر آتا ہے وہ صرف مقامی فرق ہے۔ مقامی کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ دلالت اقتران کی شکل ہو ایمان میں تو اقتران ہو گیا۔ چونکہ ایمان کا ذکر بعد میں آیا یا اسلام کا بعد میں آیا اس میں بھی اقتران ہو گیا۔ پہلے میں نہیں ہو سکتا۔ پہلے جو سوال کیا تھا اس میں تو آپ نے حقیقت ہی بتائی ہو گی۔ دوسرے میں چونکہ اس نے سوال کر دیا ہے اس صورت میں دلالت اقتران کی شکل پیدا ہو سکتی ہے۔ ویسے ان

حدیثوں میں اختلاف ہے کہیں اسلام کا سوال پہلے مذکور ہے اور کہیں ایمان کا پہلے۔ احسان بہر حال آخر میں آتا ہے اور کسی جگہ احسان کا ذکر درمیان میں بھی آجاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی ترتیب ملحوظ نہیں رکھی گئی۔ جو سوالات جبریل امین نے کئے تھے۔ راویوں نے ان کے جواب نقل کر دیئے ہیں۔

بظاہر معلوم یہی ہوتا ہے کہ پہلے اسلام کا سوال ہی ہو گا پھر ایمان کا اس کے بعد پھر احسان کا۔ کیونکہ احسان سب سے اعلیٰ ہے۔ اسلام ادنیٰ درجہ ہے اس کے اوپر ایمان کا درجہ ہے اس کے اوپر احسان کا درجہ ہے۔ جیسا کہ امام احمد بن حنبل کا مذہب ہے۔ ان کے نزدیک اسلام اور ایمان میں فرق ہے۔ دلالت اقتران کی شکل میں تو فرق ہونا ہی چاہیئے۔

اقتران کا ایک تیسرا معنی اور بھی ہے وہ یہ کہ مخاطب کو دیکھ کر جواب میں کچھ فرق آگیا ہے۔ وہ فرق یہی ہے کہ جبریل کی روایت میں آپ نے یہی سمجھا تھا کہ کوئی اعرابی آدمی ہے جو سوال کر رہا ہے۔ آپ نے اسے اس کے مبلغ علم کے مطابق لغوی معنی کا لحاظ رکھ کر اس کے مناسب جن ارکان سے زیادہ مس تھا وہ بیان فرما دیے ——— وفد عبد القیس میں آپ نے خود سوال کیا تھا۔ اتدرون ما الایمان باللہ۔ وہاں اسلام کا جواب ہی دیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام اور ایمان ایک ہی چیز ہے۔ دونوں کی حقیقت الگ الگ نہیں۔ امام احمد بن حنبل تو کہتے ہیں کہ ایمان کا درجہ اعلیٰ ہے۔ اور اسلام کا دوسرا درجہ ہے۔ یہ زیادہ موزوں ہے الاسلام علانیۃ والایمان بالقلب۔ بعض روایتوں میں اس طرح بھی آتا ہے۔ بہر صورت امام بخاری نے اسے مقامی فرق بنا کر یہ جواب دیا ہے۔

اس کی تین صورتیں بتائی ہیں۔ ایک یہ کہ آپ نے موقع محل دیکھ کر فرق کر دیا ہے۔ ورنہ حقیقت میں فرق نہیں ہے۔ جبریل امین کا ایمان، اسلام اور احسان کے متعلق سوال کرنا اور قیامت کے علم کے متعلق۔ قیامت کے بارے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ نہیں بتایا۔ اکثریت کے لحاظ سے کہہ دیا۔ یا یہ مطلب کہ قیامت کے متعلق اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا ——— پھر آپ نے روئے سخن صحابہ کی طرف فرمایا کہ یہ جبریل امین تھے جو تمہیں دین کی تعلیم دینے کے لئے تشریف لائے تھے۔

جبریل امین نے چار سوال کئے تھے۔ اسلام، ایمان، احسان اور قیامت کے متعلق۔ قیامت کے بارے میں تو آپ نے ما المسئول عنھا باعلم من السائل۔ کہہ کر جواب دے دیا کہ جتنا تجھے علم ہے اتنا ہی مجھے۔ یہ حدیث بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ سے ہی آتی ہے۔ مسلم میں حضرت عمرؓ کی روایت بھی ہے۔ اس کی سند میں کچھ اختلاف ہے اس لئے امام بخاری نے اسے نظر انداز کر دیا ہے۔ دیگر صحابہ کرام سے بھی یہ روایتیں آئی ہیں۔ بخاری کے علاوہ دیگر کتب حدیث میں

عبداللہ بن عباس، انس سے، ابو عامر اشعری سے۔ ان سندوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ حسن ہیں ایک روایت میں ایک راوی متکلم فیہ ہے۔ تین چار صحابہ سے بھی یہ روایت ہے، مسلم میں جو روایت حضرت عمرؓ سے آئی ہے اس میں اسلام کا سوال مقدم ہے۔

اگلی حدیث یہ آخری عمر کا واقعہ ہے جیسا کہ حافظؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ واقعہ حجۃ الوداع کے بعد کا ہے اس وقت بعض لوگ باہر سے آتے تھے۔ ان کو پوچھنا پڑتا تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کون ہیں۔ اس لئے آپ نے اور آپ کے صحابہ کرامؓ نے مناسب سمجھا کہ آپ کی نشست کے لئے کوئی امتیازی اور نمایاں جگہ ہونی چاہیئے۔ جس سے باہر سے آنے والوں کو آسانی سے علم ہو جائے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم آپ ہیں۔ اب تو آنے والے نو واردوں کو پتہ نہیں چلتا کہ خدا کا رسول کون سا ہے ہر آنے والے کو آپ کی شخصیت کے بارے میں تعارف کے لئے لوگوں سے پوچھنا پڑتا ہے۔ اسی غرض اور سہولت کے پیش نظر مسجد کے صحن میں صحابہ کرامؓ نے ایک چبوترا نما تھوڑا سا مٹی سے بنا دیا۔ اس مخصوص نشست گاہ پر آپ جلوہ افروز تھے شمع رسالت کے پروانے ارد گرد جمع تھے۔ سراج منیر، آفتاب رسالت کی کرنیں حاضرین کے قلب و ضمیر کو ایمان کی تمازت سے گرما رہی تھیں کہ اعرابی کی شکل میں جبریل امین تشریف لائے حضرت عمرؓ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں۔ جاء رجل شدید سواد الشعر، شدید بیاض الثیاب، لا یعرف علیہ اثر السفر ولا یعرفہ احد منا۔

حدیثِ جبریل کی تشریح جبریل امین اعرابی کے بھیس میں آئے اور پہلے السلام علیکم کہا۔ اور آپ کے آگے بیٹھ گیا۔ آپ اس وقت دو زانوں بیٹھے ہوئے تھے آگے بڑھتے بڑھتے اسی طرح دو زانوں ہو کر بیٹھ گیا۔ آپ کے گھٹنوں سے اپنے گھٹنے ملا دیئے اور آپ کی رانوں پر اپنے ہاتھ رکھ لئے جس سے معلوم ہو کہ بڑا ہی سادہ لوح آدمی ہے جسے آدابِ مجلس کا کچھ پتہ نہیں۔ اس پوزیشن میں آپ سے سوال کرتا ہے۔ اس روایت کی رو سے اس نے پہلے آپ سے ایمان کے متعلق سوال کیا۔ اور آپ کا نام لے کر پوچھا تاکہ سامعین کو یہ اندازہ ہو کہ استفسار کرنے والا اجنبی اعرابی ہے۔ سوال کرتا ہے ما الایمان۔ ایمان کیا ہے؟ آپ نے ایمان کا ذکر اس کے متعلقات کے ساتھ کر دیا۔ جواب میں آپ نے وجودی ترتیب کا لحاظ رکھا یعنی پہلے اللہ، پھر اللہ کے رسول، پھر ملائکہ۔ پھر اللہ تعالیٰ کی لقاء قیامت پر ایمان۔ بعض جگہ تقدیر کا ذکر بھی آ جاتا ہے۔ بعض میں بالیوم الاخر آتا ہے بعض تو کہتے ہیں کہ ان تؤمن باللہ میں سارا اسلام آ جاتا ہے کیونکہ وفد عبد القیس کی روایت میں آتا ہے۔ اتدرون ما الایمان وہاں اسلام کی ساری باتیں بتا دی تھیں۔ اللہ پر ایمان

کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے لئے انقیاد مکمل طور پر ہو جائے۔ پھر اسلام ایمان کا جز ہو گیا اور ایمان بلحاظ مفہوم کے عام ہو گیا، اور بلحاظ مصداق کے خاص۔ مفہوم کے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسلام اس میں ہے جیسا کہ حیوان ناطق میں حیوان کا مفہوم آ جاتا ہے مفہوم میں تو انسان عام ہے حیوان کو بھی شامل ہے لیکن مصداق کے لحاظ سے وہ خاص ہے یعنی مصداق کے لحاظ سے دوسرے حیوان بھی ہیں حیوان ان کو بھی شامل ہے۔

ایمان اور اسلام میں عام خاص کی نسبت

اسی طرح یہاں ان تومن باللہ میں ایمان اور اسلام دونوں آ جائیں گے۔ گویا ان کے مابین عام، خاص کی نسبت ہے جیسا کہ امام احمد بن حنبل کا مذہب ہے۔ باقی سب چیزیں ذکر کی ہیں ——— ان تعبد اللہ کی تفسیر میں اختلاف ہے کیونکہ بعض روایات میں ان تعبد اللہ کی جگہ ان تشھد ان لا الہ الا اللہ وان محمدا رسول اللہ آیا ہے اس جگہ ان تعبد اللہ ولا تشرک بہ ہے۔ یہ روایت بالمعنی ہو گی۔ یعنی ان تشھد ان لا الہ الا اللہ وان محمدا رسول والی روایت۔ شہادت دل سے اقرار کرنے کو کہتے ہیں۔

جو دل سے اقرار کرے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت بھی کرے۔ اس لئے ان تعبد اللہ کہہ دیا ہے۔ حافظ ابن حجر نے تو ان تعبد اللہ کا معنی ان تعرف اللہ کیا ہے۔ یعنی اللہ کی معرفت مراد ہے۔ صرف دل کی معرفت ہی مراد نہیں بلکہ عمل کی رنگت بھی ہونی چاہیئے۔

ان تعبد اللہ، ولا تشرک بہ شیئا، وتقیم الصلوٰۃ۔ آگے الگ الگ ذکر کیا ہے۔ نماز کو درست کرو۔ غالباً حافظ نے ان تعبد اللہ کے معنی ان تعرف اللہ اس لئے کئے ہیں کہ نماز کا الگ ذکر آ گیا ہے جو عبادت کا خاص حصہ ہے۔ وتودی الزکوٰۃ۔ زکوٰۃ جو فرض ہے اسے ادا کرے۔ وتصوم رمضان۔ رمضان کے روزے رکھے۔ یہاں حج کا ذکر نہیں کیا ہے۔ بعض روایتوں میں اس کا بھی ذکر آتا ہے۔ ان تحج البیت ان استطعت الیہ سبیلا۔ ان دو سوالات کے جواب سن کر جبریل امین نے احسان کے بارے میں استفسار کیا کہ ما الاحسان۔ احسان کسے کہتے ہیں۔ آپ نے فرمایا ان تعبد اللہ کانک تراہ۔ احسان یہ ہے کہ تم اللہ کی عبادت اس طرح کرو کہ جیسا کہ تم اسے دیکھ رہے ہو۔ اگر تم اسے نہیں دیکھتے تو اللہ تعالیٰ تو تمہیں دیکھ رہا ہے۔ مطلب ایک ہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت اس طرح شعوری طور پہ کرو کہ تم اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہے ہو۔ اللہ کے سامنے اور رو برو کھڑے ہو۔ فرض کرو کہ تم اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہے ہو تو نہایت مؤدب، خضوع خشوع دست بستہ حالت، عجز و انکسار کے ساتھ کھڑے ہو گے۔ کوئی حرکت تم سے ایسی سرزد نہ ہو گی جو آداب بارگاہ الٰہی کے منافی ہو۔ نتیجہ یہ نکلا کہ نماز نہایت خشوع و خضوع اور طمانیت قلب اور

حاضر دماغی کے ساتھ پڑھنی چاہیئے۔ حالت نماز میں اس طرح پر سکون کھڑا ہونا چاہیئے جیسا بے حرکت لکڑی کھڑی ہوتی ہے گویا نماز میں اِدھر اُدھر حرکات نہیں ہونی چاہئیں۔ حضرت ابوبکر صدیق اسی طرح نماز پڑھتے تھے کہ حرکت بالکل نہیں کرتے تھے۔ خاموش، پر سکون، چپ چاپ، باوقار اور عجز و انکسار کے ساتھ کھڑے ہوتے جانور بھی سمجھتا کہ کوئی کھڑی ہوئی لکڑی ہے۔ کھڑی ہوئی لکڑی سمجھ کر پرندے ان پر بیٹھ جاتے۔

عبادت کی صحیح صورت

مطلب یہ ہوا کہ عبادت کی یہ صورت ہونی چاہیئے کہ جیسا تم کو دیکھنے کے وقت ہوتا ہے تم ہو گے یہ تو ذرا مشکل کام ہے لیکن یہ تو ہے کہ اللہ تعالیٰ تمہیں دیکھ رہا ہے جب یہ صورت ہے کہ اگر تم اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہے ہوتے تو اس وقت باادب کھڑے ہوتے۔ بہر حال اللہ تعالیٰ تو تم کو ہر صورت میں دیکھتا ہے۔ یہ پہلے جز کا ہی دراصل نتیجہ ہے۔ دو چیزیں نہیں ہیں۔ یہ مطلب بھی نہیں کہ دو درجے ہیں جس طرح صوفی لوگ باتیں کرتے ہیں ایک درجہ علم الیقین کا اور دوسرا عین الیقین کا۔ پہلے میں عین الیقین کا ذکر ہے۔ یہ ولایت صغریٰ ہے۔ یہ درجہ آدمی کو حاصل ہو جاتا ہے۔ اس طرح کہ نور حظیرۃ القدس سے انسان کے قلب پر اترتا ہے۔ تو اس سے دل پر ایک روشنی اترتی ہے جس سے ایک قسم کا باطنی مشاہدہ ہو جاتا ہے۔ صوفیوں کا اس طرف اشارہ ہے اور دوسرا اشارہ علم الیقین کی طرف ہے۔ علم الیقین کا یہ درجہ پہلے ہوتا ہے اور عین الیقین کا بعد میں ہوتا ہے اس لئے کہا ہے کہ اگر تم اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھتے تو اللہ تعالیٰ تو تمہیں دیکھتا ہے لہذا تمہیں اللہ تعالیٰ کے مطلع ہونے کا یقین ہونا چاہیئے۔ ان اللہ کان علیکم رقیبًا۔ صوفیوں کی یہ باتیں ہیں آنکھوں سے تو نہیں دیکھ سکتا۔ دل سے دیکھ سکتا ہے۔ دل کا دیکھنا کا نٹ متراہ آنکھوں کے دیکھنے کی طرح ہوتا ہے۔ گویا تم آنکھوں سے دیکھ ہو۔ وہ دل کی رؤیت ہے۔

دل پر غائبات کا اثر

جب دل صاف ہو جائے۔ اس پر غائبات کا پرتو پڑجاتا ہے اور چیزیں نظر آنے لگ جاتی ہیں۔ پہلے بتایا تھا کہ دماغ میں ایک ایسا حصہ ہے جس کو حس مشترک کہتے ہیں۔ جب اس پر کوئی چیز منطبع ہو جائے تو خارج میں نظر آنے لگتی ہے۔ اصل بات یہ ہے جو چیز ہم کو نظر آرہی ہے۔ وہ دماغ کے اندر ہی ہے۔ جب یہ چیزیں حس مشترک میں ہوتی ہیں تب ہمیں وہ چیزیں باہر نظر آتی ہیں جب تک کوئی چیز حس مشترک میں نہ ہو گی اس وقت تک خارج میں نظر نہیں آئے گی۔ جب اس میں جائے گی تب جا کر باہر ہمیں نظر آئے گی ہے اندر ہی۔ اسی طرح جب حظیرۃ القدس سے کوئی چیز ہمارے دل پر اُترے گی اور ہمارے اندر ایک اعتقادی صورت پیدا ہو جائے تو پھر وہ خارج میں نظر آئے گی۔ خارج میں آنکھیں تو نہیں دیکھیں گی۔ دل کا تعلق

ہی ہو گا۔ خارج کی اشیاء اندر منطبع ہوں تو خارج میں نظر آئیں گی۔ وہ آنکھوں سے دیکھنا ہو گا۔ اندر میں ایک شکل پیدا ہو جائے۔ اگرچہ وہ آنکھوں کی رؤیت کی طرح ہے۔ عین الیقین کی شکل جو پیدا ہوتی ہے وہ اندر سے پیدا ہوتی ہے۔ باہر سے نہیں ہوتی۔ باہر سے آنکھوں کے ذریعہ سے اندر تو کوئی چیز نہیں گئی۔ حظیرۃ القدس سے نور نازل ہوا تو یہ چیز پیدا ہوئی۔ حظیرۃ القدس ہمارے اندر تو نہیں اور آنکھوں کی جانب سے اندر تو کوئی چیز نہیں گئی۔ اوپر سے اتری ہے جس طرح کوئی شخص کسی کے اندر تصرف کرے، توجہ کرے۔ اس توجہ کی وجہ سے اندر کوئی مشکل پیدا کر دے۔ اور وہ شکل نظر آنی شروع ہو جاتی ہے عام طور پر تو طریقہ یہی ہے۔ آنکھوں کے ذریعہ جائے۔ قوت خیالی میں جو شکل ہے۔ وہ اگر حس مشترک میں آجائے تو یہ ایک بیماری ہے اور آدمی پاگل ہو جاتا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی چیز آجائے تو وہ حقیقت ہو گئی۔ یعنی آمد کی شکل ہے۔ جس طرح خیالی شکل کو اندر لے آنا۔ یہ آمد کی ایک شکل ہے۔ یہ ایک چیز ہے کہ خود بخود وہ حظیرۃ القدس سے آپ کی آنکھوں میں آجائے دوسری یہ ہے کہ آپ کسی چیز کو خود لائیں۔ یہ بیماری کی شکل ہے۔ دماغ میں کسی قسم کی خرابی پیدا ہو جائے۔ وہ خیالی چیزیں سامنے آجائیں۔ جس طرح بعض دفعہ انسان کو سرسام ہو جاتا ہے۔ اور وہ کہنے لگتا ہے کہ فلاں شخص آیا ہے۔ بھائی صاحب آگئے ہیں انہیں بٹھاؤ۔ وہ صرف خیال میں ہی ہوتا ہے۔ اس واسطے بعض کہتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں ہیں۔ ایک عین الیقین ہے دوسرا علم الیقین ہے۔ لیکن یہ بات ایسی ویسی ہی ہے۔ اصل بات وہی ہے جو پہلے بتائی ہے۔ کانک تراہ۔ گویا تم دیکھ رہے ہو۔ دیکھنے کے وقت جیسا ادب ملحوظ ہوتا ہے۔ ایسا ہی ادب کرو۔ اگر تم نہیں دیکھتے اللہ تعالیٰ تو تمہیں دیکھتا ہے۔ لہٰذا جب اللہ تعالیٰ دیکھتا ہے تو دیکھنے کی بنا پر اللہ تعالیٰ کا ادب ہونا چاہیئے۔

قال متی الساعۃ قیامت کب ہوگی۔ اس سوال کے جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ما المسئول عنہا باعلم من السائل۔ سائل سے مسئول کو زیادہ علم نہیں ہے جتنا تم کو علم ہے اتنا مجھے ہے۔ آپ یہ جواب سائل کو ایک اعرابی سمجھ کر دے رہے ہیں کہ جس طرح ایک اعرابی کو اس بات کا کوئی علم نہیں کہ قیامت کب آئے گی۔ اسی طرح مجھ کو بھی نہیں ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ آپ کو اس سوال کے وقت معلوم ہو گیا تھا کہ سائل جبرئیل ہے۔ کیونکہ بعد میں آپ نے فرمایا۔ ردوا علی۔ صحابہ نے تلاش کی مگر وہ غائب ہو چکا تھا۔ آپ نے فرمایا جب جبرئیل آتا رہا ہے۔ مجھے علم ہوتا رہا ہے۔ اب جب چلا گیا ہے پھر مجھے اس کا علم ہوا ہے اس قسم کی حدیث حافظ نے نقل کی ہے۔ بہر حال پہلے جو سوال جواب ہوا وہ اعرابی سمجھ کر ہوا ہے کہ آدمی ایسا ہے یا یہ سمجھتے ہوں گے کہ بڑا سیانا اور سمجھدار آدمی ہے۔ قیامت کے علم میں

وہ اور میں دونوں برابر ہیں یعنی مسئول عنہ اور سائل دونوں اس مسئلہ میں برابر ہیں۔ اس جواب میں قیامت کا اثبات ہے۔ مگر وقت کا پتہ نہیں۔ اس کا سوال بھی وقت کے بارے میں تھا۔ اسی کے پیش نظر آپ نے فرمایا وساخبرك عن اشراطها۔ اس کی کچھ علامات اور نشانیاں بتائے دیتا ہوں۔ جمع کا صیغہ بولا ہے۔ آگے ذکر دو کی ہیں۔ بعض جگہ تیسری بھی ذکر کی ہے۔ وہ اس جگہ نہیں آئی۔

ایک علامت یہ ہے کہ جس وقت لونڈی اپنے رب کو جنے گی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بچے اپنی ماں کو لونڈیوں کی طرح سمجھیں گے۔ ادب، لحاظ اٹھ جائے گا۔ عورتوں میں اُن کے بچے اس طرح پیدا ہوں گے۔ جس طرح لونڈی کا مالک ہوتا ہے۔ گویا ماں پر مالکانہ حکومت کریں گے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس وقت بادشاہ لونڈیوں کے بڑے شائق ہو جائیں گے اور ان سے ان کے بچے پیدا ہونگے وہ پھر ولیعہد ہوں گے۔ اس طرح ان کی مائیں رعایا میں داخل ہو جائیں گی۔ یا ان تلد الامۃ ربتھا۔ کا مطلب یہ ہے کہ قیامت کے قریب لوگ جاہل ہو جائیں گے۔ جس لونڈی سے اولاد ہوئے پھر فروخت کرنا منع ہے۔ وہ ان کو گھر گھر بیچنا شروع کر دیں گے۔ حالانکہ ان کی اولاد ہو چکی ہے اور یہ بھی امکان ہے کہ آہستہ آہستہ بچہ ہی ماں کو خرید لے اور اس کا مالک بن جائے۔ مطلب یہ کہ قرب قیامت لوگوں کو شریعت کا علم ذرا کم ہو جائے گا۔ یا یہ بھی صورت ہو سکتی ہے کہ لوگ جاہل ہو جائیں گے۔ اور بے ادب ہو جائیں گے۔

وَإِذَا تَطَاوَلَ رُعَاةُ الْإِبِلِ الْبُهْمُ سیاہ رنگ کے اونٹوں کے راعی شہروں میں لمبی اور اونچی عمارتیں بنانی شروع کر دیں گے۔ مالدار ہو جائیں گے۔ بکریوں کے چرواہے یعنی بدوی لوگوں کا شہر میں غلبہ ہو جائے گا۔ باہر سے آکر شہری تمدن اختیار کر لیں گے۔ چونکہ ماں کو لونڈی سمجھیں گے۔ اس لئے ماں کی بجائے لونڈی کا لفظ بول دیا گیا ہے یا بادشاہ لونڈیوں کی اولاد سے ہوں گے یا جہل کی وجہ سے لوگ امہات الاولاد کی فروخت شروع کر دیں گے۔ بکتی بکتی پھر آ جائے گی۔ یہ قیامت کی علامات میں سے ہے۔ ایک علامت وضعی ہوتی ہے یہ ان میں داخل ہے ایک علامت عقلی ہوتی ہے یہاں عقلی نہیں وضعی ہے۔

صاحب اولاد لونڈی کو فروخت کرنے کا حکم صاحب اولاد لونڈی کا فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ایسی لونڈی کا بیچنا جائز ہے۔ دوسرے علماء اسے منع سمجھتے ہیں۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قیامت کا علم ان پانچ چیزوں میں داخل ہے جنکو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور نہیں جانتا پھر قرآن مجید کی آیت پڑھی۔

دراصل جہان تین ہیں۔ ایک دنیا، دوسرا برزخ اور تیسرا آخرت۔ اس دنیا کا مقدمہ ہے۔

مافی الارحام۔ بچہ پہلے رحم میں ہوتا ہے۔ اس کے بعد پھر دنیا میں آتا ہے۔ برزخ کا مقدمہ ہے موت اور آخرت کا مقدمہ ہے قیامت۔ اس جہاں کے سب سے قریب عالم علوی سے بادل ہی ہوتا ہے۔ انسان کے اپنے جو اعمال ہیں ان میں سب سے قریب اس کا کسب ہے۔ ان پانچ چیزوں کا ذکر کر دیا۔ جب ان کا علم نہیں تو اور کسی کا کیا ہو گا۔ مافی الارحام کا پتہ نہیں کہ اس بچے کی عمر کتنی ہو گی۔ رنگ روپ کیا ہو گا۔ خدو خال کیسے ہوں گے۔ قدو قامت کتنا ہو گا۔ نہ ہی شقاوت و نحوست اور سعادت کا کسی کو علم ہے۔ اس کے رزق، اجل وغیرہ کا کچھ پتہ نہیں۔ نیز انسان کو اپنی موت کا بھی کوئی علم نہیں۔ موت کے بعد عالم برزخ میں کیا ہو گا۔ جب موت کا ہی علم نہیں تو برزخ کا کیا پتہ ہو گا۔ اور جب قیامت کا ہی علم نہیں تو آخرت کا کیا پتہ ہو گا۔ تینوں جہان کے جو مبادی تھے ان کی جانب اشارہ کر کے کہا ہے کہ اس جہان کی چیزوں کا کوئی علم نہیں تو آئندہ کے متعلق کیا علم ہو گا۔ اس جہان میں جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے کہ بادل سب سے قریب ہیں۔ نہیں معلوم کہ بارش کب ہو گی۔ حالانکہ بادل کو آتے دیکھ کر انسان یہ سمجھتا ہے کہ شاید بارش ہو گی مگر ہوتی نہیں۔ اپنے اعمال میں سے سب سے زیادہ قریب اس کا اپنا عمل ہے۔ مگر کچھ پتہ نہیں کہ اس نے کل کیا کرنا ہے۔

پانچ چیزوں کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے

اس جگہ حافظ ابن حجرؒ نے عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت نقل کی ہے کہ ان پانچ چیزوں کو تو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا مگر ان کے علاوہ دوسری چیزوں کا کسی کو علم ہو سکتا ہے اور کسی کو نہیں ہو سکتا۔ یہ علم غیب میں داخل نہیں۔ ان پانچ چیزوں میں سے بھی بعض ایسی ہیں جن کا کسی کو مطلقاً علم نہیں مثلاً قیامت کا علم ہے اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو اس کا علم نہیں ہے۔ ثقلت فی السموات والارض لا تاتیکم الا بغتۃ۔ ناگہانی اور اچانک آئے گی۔ اس کا کسی فرد بشر کو علم نہیں۔ باقی چیزوں کا کسی کو کلی علم نہیں جزئی علم ہو سکتا ہے۔ کلی یہ کہ ہر شخص کے متعلق بتائے کہ فلاں جگہ مرے گا یا فلاں کام کل کرے گا۔ ہر شخص کے متعلق یہ بتانا درست نہیں۔ البتہ جزوی طور پر ہو سکتا ہے۔ مافی الارحام کے متعلق بھی جزوی طور پر انبیاء کی پیشین گوئی آتی ہے کہ اس قسم کا آدمی ہو گا۔ اس کی عمر اتنی ہو گی۔ جیسا کہ مہدی کے متعلق بعض روایات میں آتا ہے۔ اور مافی الارحام میں یہ کہ نر ہے یا مادہ ہے اس کا بھی جزوی علم ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت عائشہ صدیقہؓ سے کہا تھا کہ تمہارے رشتہ کی دو بہنیں اور دو بھائی ہیں۔ حضرت عائشہؓ نے کہا کہ میری ایک بہن تو اسماءؓ ہے دوسری کون ہے۔ انہوں نے کہا میری بیوی حاملہ ہے لڑکی ہو گی۔ چنانچہ لڑکی ہی پیدا ہوئی۔ ان کو پتہ چل گیا یا خواب وغیرہ آ گیا۔ یہ

بھی اللہ تعالیٰ ہی نے بتایا تھا۔ مگر قیامت کا کسی کو علم نہیں۔ اس کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہی ہے۔ دوسری چیزوں کا علم جزوی ہو سکتا ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ کا ہی بتایا ہوا ہوتا ہے۔ جس طرح بریلوی حضرات کہتے ہیں کہ علم ایک عطائی ہوتا ہے اور ایک ذاتی ہوتا ہے۔ ان پانچوں کا ذاتی علم تو کسی کو نہیں اور قیامت کا نہ عطائی ہے نہ ذاتی۔ باقی کا عطائی جزوی ہو سکتا ہے۔ کلی وہ بھی نہیں ہو سکتا۔ کہتے ہیں کہ فلاں پھول کے قریب سے حاملہ گزر جائے تو پتہ چل جاتا ہے۔ بعض انگریز کہتے ہیں کہ حاملہ مجھے بتائے کہ وضع حمل کے بعد اسے کتنے حیض آئے ہیں تو میں بتا سکتا ہوں کہ لڑکا ہوگا یا لڑکی ہوگی۔ نوے فیصد میرا تجربہ کامیاب دس فیصد صحیح نہیں نکلا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شاید عورتوں نے صحیح نہیں بتایا یا خود اسے صحیح پتہ نہیں چل سکا۔ اس سے بھی بہرحال یہی معلوم ہوا کہ کلی علم نہیں جزوی ہو سکتا ہے۔ وہ بھی عطائی ہے ذاتی نہیں ہے۔ کیونکہ دیکھنے کے بعد علم کا ہونا اور چیز ہے۔

اسلام، ایمان اور دین ایک ہی چیز کے نام ہیں

ایمان، اسلام اور دین ایک ہی چیز ہیں۔ اور یہ بھی مقصود ہو سکتا ہے کہ ایمان کا لفظ اسلام کے معنی میں سابق ادیان میں چلا آ رہا ہے۔ ایمان کا ایک معنی تو تصدیق کا کرتے ہیں۔ لغت میں ایمان کا یہ معنی آیا ہے۔ شریعت نے اس میں تبدیلی نہیں کی لہذا یہی معنی ہوگا۔ اس نظریہ کی تردید مقصود ہے یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کوئی نئے تو نہیں آئے پہلے بھی پیغمبر آتے رہے ہیں۔ ان میں ایمان اور اسلام کا لفظ مروج تھا۔ جیسا کہ ہرقل نے کہا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہرقل نے لغوی معنی میں استعمال کیا نہ یہ کہ تصدیق کے معنی میں۔

اگلی حدیث

اس حدیث میں ایمان کے متعلق کہا حتی یتم۔ معلوم ہوتا ہے کہ ایمان مرکب چیز ہے اور بہت سی چیزوں کا نام ایمان ہے۔ ابتداء میں چند احکام ہوتے ہیں۔ بتدریج پھر مکمل ہو جاتا ہے۔ عبد اللہ بن عباس نے ابوسفیان سے نقل کیا ہے۔ انہوں نے ہرقل سے۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ لفظ اس معنی میں لغتًا بھی اور شرعًا بھی چلا آ رہا ہے۔ ابوسفیان کے نقل کرنے کا مقصد یہی ہے۔ ان کی زبان تو رومی نہیں تھی۔ لہذا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے جو الفاظ استعمال کئے تھے۔ ان کو عربی میں ادا کیا ہے۔ ابوسفیان سے ابن عباس نقل کر رہے ہیں اور یہ ابوسفیان نے اسلام لانے کے بعد بیان کیا ہے۔

باب ۱۶ فضل من استبرأ لدینہ

استبراء کے معنی ہیں کہ انسان کو اپنے دین کی حفاظت کرنی چاہیئے۔ اور گناہ سے پرہیز کرنا چاہیئے اور یہ کمالات دین میں سے ہے۔

حدیث: نعمان بن بشیر، جس وقت آپ فوت ہوئے ہیں اس وقت اُن کی عمر

آٹھ برس کی تھی۔ ان کے علاوہ صحیح سند کے ساتھ یہ روایت اور کسی صحابی سے نہیں آئی۔ اور سندوں سے بھی ذکر کی ہے۔ لیکن ان کی سندوں میں کچھ کلام ہے کچھ خیال ہے۔ صحیح سند سے صرف انہی سے یہ روایت آتی ہے۔ نعمان سے ان کے مشہور شاگرد شعبی روایت کرتے ہیں۔ اگرچہ شاگرد اور بھی ہیں بعض کا خیال یہ ہے کہ روایت صرف انہی سے ہے۔ مگر حافظ نے کہا ہے کہ تین چار اور آدمی بھی اس سے روایت کرتے ہیں۔ لیکن مشہور شعبی کی روایت ہی ہے۔

آگے ذکر یا ہے۔ یہ روایت اصل میں انہی سے منتشر ہوئی ہے۔ بعض جگہ آتا ہے کہ کوفہ میں انہوں نے خطبہ دیا تھا۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ دمشق میں دیا تھا۔ نعمان بن بشیر کوفہ اور دمشق دونوں جگہ امیر معاویہ کے زمانے میں امیر رہے ہیں۔ حافظ کا خیال ہے کہ دونوں جگہ خطبہ دیا ہو گا۔ اس واسطے کسی روایت میں کوفہ کا ذکر ہے اور کسی میں دمشق کا۔

آٹھ سالہ بچہ اتنی سوجھ بوجھ تو اگرچہ نہیں رکھتا مگر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کا حافظہ نہایت اچھا اور اعلیٰ درجہ کا ہو گا۔ بات بھی بہت بڑی اور گہری نہیں۔ چند کلمے ہی تو ہیں۔ جن کو انہوں نے یاد رکھا ہو گا۔ پھر امیر ہونے کے بعد بیان کر رہے ہیں۔ بعض جگہ آتا ہے کہ انہوں نے اپنے کانوں کی طرف اشارہ کیا کہ مجھے یہ مسئلہ اچھی طرح یاد ہے۔ ان کا باپ انہیں صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے گیا تھا۔ جو غلام ان کو ہبہ کیا تھا اس پر آپ کو گواہ بنانے کے لئے آپ نے فرمایا تیری اور بھی اولاد ہے۔ اس نے کہا ہاں تو آپ نے فرمایا:

ان کو بھی غلام دیئے ہیں یا نہیں اس نے کہا نہیں۔ آپ نے فرمایا میں ظلم پر گواہ نہیں بنتا۔ پھر اس نے ان کو واپس کر دیا۔ حافظ نے کہا ہے کہ تتبع کے بعد اس کے کسی اور لڑکے کا پتہ نہیں چلا۔ ممکن ہے وفات پاگئے ہوں لیکن یہ بات ذرا سمجھ میں نہیں آتی کہ امام بخاری جو بڑی تحقیق کرتے ہیں اُن کا آٹھ سالہ بچے کی روایت پر مطمئن ہو جانا کس طرح ہوا۔ اس سے پہلے بھی بتایا ہے کہ ان کے علاوہ دیگر صحابہ کرام سے بھی یہ روایت بایں الفاظ منقول ہے مگر ان کی سندوں میں مقال ہے۔ متفرد نہیں ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے ذکر کیا ہے [1]

---

[1] ادعى ابو عمر والدانى ان هذا الحديث لم يروه عن النبى صلى الله عليه وسلم غير النعمان بن بشير فان اراد من وجه صحيح فمسلم، والا فقد رويناه من حديث ابن عمر وعمار فى الاوسط للطبرانى ومن حديث ابن عباس فى الكبير له ومن حديث واثلة فى الترغيب للاصبهانى وفى اسانيدها مقال وادعى ايضا انه لم يروه عن النعمان غير الشعبى وليس كما قال فقد رواه عن النعمان ايضا خيثمة بن عبد الرحمن عند احمد وغيره وعبد الملك بن عمير عند ابى عوانة وغيره وسماك بن حرب عند الطبرانى لكنه مشهور عن الشعبى رواه عنه جمع جم من الكوفيين ورواه عنه من البصريين عبدالله

معلوم ہوتا ہے کہ اس کی مؤیدات روایات جو ہیں ان کو ملحوظ رکھ کر ذکر کیا ہے۔ سمعت رسول اللہ کے لفظ بولے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے سنا ہے۔

الحلال بیّن آپ فرماتے تھے الحلال بیّن یعنی جو چیز حلال ہے اس کا عین اور اس کا حکم بالکل بیّن اور واضح ہے جو چیزیں حلال ہیں ان کا قرآن نے ذکر کر دیا ہے۔ احلت لکم بھیمۃ الانعام کا سب کو علم ہے۔ بھیڑ، بکری، اونٹ، گائے کو کہتے ہیں۔ اسی طرح بعض چیزیں حرام ہیں۔ قرآن مجید نے ان کا نام لے کر بیان کیا ہے۔ حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر وما اھل لغیر اللہ بہ والمنخنقۃ، والموقوذۃ والمتردیۃ والنطیحۃ۔ الایہ وحرم علیکم صید البر مادمتم حرما۔ اس طرح بعض بعض چیزیں بالکل بین ہیں۔ بعض ایسی ہیں جن کا ذکر کلیات کے تحت ذکر ہو چکا ہے جیسے ویحل لھم الطیبات ویحرم علیھم الخبائث۔ بعض جگہ جہاں اشتباہ پڑتا تھا۔ ان کی تفصیل بھی کر دی ہے۔ درندے، گدھے وغیرہ حرام ہیں اور بعض جگہ سکوت اختیار کیا ہے۔ ایسے مقامات پر اختلاف پڑ جاتا ہے کہ وہ خبیث میں داخل ہیں یا طیبات میں۔ ایسے مواقع پر انسان کو پرہیز کرنا چاہیئے۔ بعض وقت غور و فکر کرنے سے یہ پتہ بھی چل جاتا ہے کہ اس کا تعلق کس کلی کے ساتھ ہے۔ مجتہدین جن کا دماغ اچھا ہوتا ہے۔ بعض جن کو بصیرت اور دانشمندی، فہم و فراست کے زیور سے آراستہ کیا ہوتا ہے ایسے لوگ خداداد بصیرت اور تدبر سے معلوم کر لیتے ہیں کہ اس کا تعلق کس کلی کے ساتھ ہے۔ ورنہ عام جہلاء کو اس کا پتہ نہیں چلتا۔ جیسا کہ دوسری روایات کے ان الفاظ سے پتہ چلتا ہے۔ لایعلمھا کثیر من الناس۔ اکثر لوگ ناآشنا ہوتے ہیں انہیں معلوم نہیں ہوتا کہ فلاں مسئلے کا تعلق کس کلیہ کے تحت ہے

شریعت میں مشتبہات ہیں یا نہیں؟ ابن حزم کا خیال ہے کہ شریعت میں مشتبہات نہیں ہیں اشتباہ جہل کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے انسان کو علم نہیں ہوتا۔ جب علم نہ ہو کہ یہ منسوخ ہے یا نہیں۔ اس وجہ سے وہاں اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک جگہ میتہ اور ذکیہ کا گوشت رل مل گیا ہے۔ شریعت نے تو یہاں بیان نہیں کرنا کہ یہ میتہ ہے اور یہ ذکیہ ہے۔ یہ انسان کی جہالت ہے کہ وہ نہیں جانتا۔ اسی طرح مثلاً نکاح کے بعد اس کے مکان میں دو عورتیں داخل ہوتی ہیں اسے علم نہیں کہ اس کی منکوحہ کون سی ہے اور دوسری کون سی۔ یہ اشتباہ بھی جہل کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اس لئے حافظ نے کہا ہے کہ اشتباہ کی علماء نے چار صورتیں بیان کی ہیں۔

اشتباہ کی چار صورتیں (۱) ایک تو ادلّہ کا اختلاف یعنی ناظر کی نظر میں ادلّہ مختلف ہیں اس کی اپنی بصیرت اتنی نہیں ہے کہ دونوں میں تطبیق دے سکے۔ ظاہر میں سمجھتا ہے کہ دونوں متعارض ہیں اب میں کیا کروں۔ حلت و حرمت کا مسئلہ ہے تو وہاں اس چیز سے اجتناب کرے ایک صورت تو یہ ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مجتہدین کا اختلاف ہو گیا ہے۔ مجتہدین کا اختلاف ان علماء

بقیہ حاشیہ: بن عون وقد ساق البخاری اسنادہ فی البیوع۔

کے لئے کچھ اثر انداز ہوتا ہے جو کچھ نہ کچھ بات سمجھنے کی صلاحیت اور استعداد رکھتے ہیں۔ اس کے باوجود بعض جگہ ان کو بھی توقف ہوتا ہے۔ ایسی جگہ جہاں مجتہدین کا اختلاف ہو جائے تو وہاں عام ناظر کیا کرے۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے اپنی کتاب مالا بدّ میں کوشش کی ہے کہ مجتہدین کے مسائل کو اتفاقی رنگ میں پیش کرے۔ تاکہ سب مذاہب پر عمل ہو جائے۔ مثلاً بعض کہتے ہیں کہ بسم اللہ کے بغیر وضو نہیں ہوتا وہ کہتے ہیں کہ بسم اللہ پڑھ لے۔ نیت کے بغیر نہیں ہوتا۔ نیت کر لے۔ ایسا کرنے میں کوئی بوجھ تو نہیں پڑتا۔ جو لوگ بغیر نیت کے وضو کے قائل ہیں اُن کی طرف سے کوئی فتویٰ تو صادر نہیں ہو جائے گا۔ نیت کرنا تو ان کے ہاں بھی جائز ہے ثواب مل جائے گا۔ اس طرح ان کو جمع کر دیا ہے۔ اسی طرح اعضاء کے بارے میں لکھتے ہیں۔ ان کو تین، تین مرتبہ دھولے، دو، دو، مرتبہ دھولے یا ایک مرتبہ دھولے۔ یہ اتفاقی چیز ہے۔ وضو اس طرح ہو سکتا ہے۔ اسی طرح مضمضہ، استنشاق میں اختلاف ہے۔ حنفی کہتے ہیں سنت ہے حنبلی کہتے ہیں فرض ہے اسی طرح سر کے مسح میں اختلاف ہے یہ اختلاف بھی رفع ہو سکتا ہے کہ سارے سر کا مسح کرے۔ اس میں چوتھائی حصہ رُبع رأس بھی آجاتا ہے۔ مجتہدین کے مسائل میں اختلاف سے جو اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے وہ اس طرح دور ہو سکتا ہے۔ تیسری صورت مکروہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ ذو جہتین چیز ہوتی ہے کراہت تنزیہی بھی ہونے کے لحاظ سے حلال چیز ہوتی ہے۔ خارجی اشیاء سے اس میں کچھ کراہت آجاتی ہے اس بناء پر کچھ مکروہ بھی ہے۔ بعض اشیاء ایسی بھی ہوتی ہیں جو فی نفسہٖ اپنی ذات میں جائز ہوتی ہیں۔ لیکن بعض حالات کی وجہ سے ان میں کراہت پیدا ہو جاتی ہے مثلاً نوکری ہے بعض نوکریاں ایسی ہوتی ہیں جن میں فی نفسہٖ تو کوئی حرج نہیں ہوتا مگر جب نوکری اختیار کرتے تو اس میں رشوت کا سلسلہ آجاتا ہے خود نہ لے تو اوپر والے مطالبہ کرتے ہیں ظاہر ہے فی نفسہٖ تو نوکری منع نہیں ہے کراہت اس وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے خواہ انسان کوشش بھی کرے پھر بھی مشکل سے ہی بچ سکتا ہے۔ چوتھی صورت اسی طرح مباح جو مساوی الطرفین نہ ہو بلکہ خلاف اولیٰ ہو وہ بھی مشتبہات میں داخل ہے۔ ان چار چیزوں کے بارے میں حافظ نے کہا ہے کہ ان میں اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے۔ یعنی ادلّہ کے اختلاف سے۔ اختلاف مجتہدین سے مکروہ اور مباح کی صورتوں میں بعض روایتوں میں آتا ہے۔ اجعلوا الحلال سترة بين الحرام والحلال۔ بعض حلال کو سترہ قرار دے لو۔ حلال و حرام کے درمیان چیز ہوتی حلال ہی ہے۔ مگر انسان اگر اس سے پرہیز نہ کرے تو وہاں حرام کا خطرہ ہوتا ہے۔ اس واسطے وہاں حلال کو بھی چھوڑ دینا چاہیئے۔ جس میں شبہ ہو جائے اسے چھوڑ دو۔ جو شخص مشتبہات سے اجتناب کرے گا تو حرام سے وہ خواہ مخواہ پرہیز کرے گا۔

الحلال بين يعني عينهٗ وحكمهٗ۔ حکم اس کا یہی ہے کہ اس کا استعمال کرنا جائز ہے۔ والحرام بين۔ حرام کا عین بھی بیّن ہے اور اس کا حکم بھی بیّن ہے۔ وبينهما مشبهات یا مشتبهات یا متشابها تین لفظ آتے ہیں۔ مشتبہات کا معنی ہے کہ انہیں دوسری چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ واضح نہیں ہوتا کہ یہ چیز حرام ہے یا حلال ہے۔ لا يعلمها كثير من الناس۔ بہت سے لوگ ان کو نہیں جانتے

بعض لوگ جانتے ہیں سارے نہیں جانتے ان کا حکم اتق الشبہات کا ہے۔ من اتقی الشبہات فقد استبراء لدینہ وعرضہ جو مشتبہات سے بچ جائے گا۔ اس نے شبہات سے اپنے دین اور اپنی عزت کو لوگوں کی لعن طعن سے بچا لیا کہ لوگ یہ کہتے پھریں کہ فلاں آدمی اس طرح کرتا ہے اس طرح لوگوں کی نظروں میں اس کی وقعت اس کا مقام و مرتبہ گر جاتا ہے اور آدمی بے وزن اور بے وقعت ہو کر رہ جاتا ہے۔ ومن وقع فی الشبہات۔ جو شبہات میں پڑ گیا۔ اس کے بعد کا ٹکڑا امام بخاری نے ذکر نہیں کیا حذف کر دیا ہے۔ وہ ہے ومن وقع فی الشبہات وقع فی الحرام۔

حرام میں مبتلا ہونے کی مثال آگے کراع کا ذکر کر دیا ہے۔ حالانکہ یہ تو ایک مثال ہے من وقع فی الشبہات وقع فی الحرام کی تمثیل بیان کر دی ہے۔ شبہات کی وجہ سے حرام میں کس طرح پڑ جاتا ہے۔ اس کی توضیح اس طرح کی ہے کہ چراگاہ کے اردگرد جانور چرانے سے اندیشہ ہوتا ہے کہ کسی وقت جانور چراگاہ میں داخل ہو جائیں گے۔ یہ دراصل خبر نہیں ہے۔ لیکن بخاری نے اسے خبر بنا دیا ہے۔ من اگر موصولہ ہو اور اگر شرطیہ ہو تو اس کی جزا محذوف ماننی پڑے گی۔ ومن وقع فی الشبہات وقع فی الحرام۔ بعض روایات میں وقع فی الحرام کی تصریح بھی آتی ہے۔ حافظ کہتا ہے کہ بخاری نے جملہ اس لئے محذوف کر دیا ہے کہ اگلی جو مثال ہے اس میں اختلاف پڑتا ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ ابن عون کا قول ہے کسی صحابی یا تابعی کا قول نہیں ہے۔ ابن عون کہتا ہے لا ادری التمثیل من النبی صلی اللہ علیہ وسلم او من غیرہ۔ یہ تو حافظ نے کہا ہے کہ اگر ابن عون پر شبہ ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بالکل مشتبہ چیز ہو جائے۔ ہے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہی۔ اس لئے بخاری نے وقع فی الحرام محذوف کر کے اسی کراع کو گویا خبر بنا دیا ہے۔ کیونکہ ادراج ہمیشہ جملہ تام کے بعد ہوتا ہے۔ مستقل جملہ کے جو اجزاء ہوتے ہیں اس میں ادراج نہیں ہوتا۔ وہ جزا ہو یا خبر ہو۔ ادراج کا وہم دور کرنے کے لئے بخاری نے ایسا کیا ہے۔ کراع۔ چرواہے کی طرح ہے جو حول الحمٰی چراگاہ کے اردگرد چراتا ہے۔ اس دور میں بادشاہوں کے ہاں کچھ چراگاہیں مخصوص انہی کے لئے ہوتی تھیں۔ وہاں اگر کوئی شخص اپنے جانور چراتا تو اسے سخت سزا دی جاتی۔ یہ تشبیہ کے سلسلہ میں بتا دیا ہے حالانکہ اس طرح چراگاہوں کا اپنے لئے مخصوص کر لینا تو ان کے لئے بھی جائز نہیں تھا۔ تشبیہ کے لئے چونکہ یہ معروف تھی اس لئے یوشك ان یواقعہ۔ قریب ہے کہ اس کے اندر ہی داخل ہو جائے سمجھانے کے لئے بول دیا ہے۔ فرمایا الا سنتے ہو، خبردار ہو، چوکتے رہو۔ وان لکل ملك حمیً۔ ہر بادشاہ کے لئے ایک حمیٰ ہوتی ہے یہ عرف کی بات کی ہے۔ الا ان حمی اللہ فی ارضہ محارمہ۔ اللہ تعالیٰ کی بھی حمیٰ ہے وہ ہیں محارم۔ ایک مسئلہ ختم ہوا۔

اَلَا وَاِنَّ فِی الْجَسَدِ مُضْغَةً دوسرا مسئلہ یہ ہے۔ الا وان فی الجسد مضغۃ۔ فرمایا یہ بھی

سنتے رہو کہ جسم میں ایک ٹکڑا ہے۔ مضغہ ایک چھوٹی سی بوٹی جو چبائی جا سکے کو کہتے ہیں۔ مَضَغ بفتح چھتنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ جسم میں ایک ٹکڑا ہے جس وقت وہ درست ہو جائے تو سارا جسم درست ہوتا ہے۔ صَلَحَتْ اور صَلُحَتْ دونوں طرح آتا ہے۔ ویسے صَلُحَ بروزن کَرُمَ طبع کے معنی میں آتا ہے۔ جب کسی کی طبیعت صالح بن جائے تو اس وقت بولتے ہیں صَلُحَتْ جب نیک ہو جائے۔ ٹکڑا ٹھیک ہو جائے تو سارا جسم ٹھیک ہو جاتا ہے۔ کیونکہ بادشاہ ہے۔

دل سے مراد لطیفہ مدرکہ ہے۔ مضغہ صنوبری مراد نہیں۔ اس کا نام قلب ہے۔ اسے قلب اسی لئے کہتے ہیں کہ یہ حرکت کرتا رہتا ہے یا الٹا ہے اور اس کا منہ نیچے کی طرف ہے۔ جس طرح کوئی چیز معلق ہوتی ہے۔ یا اس میں تقلبات ہوتے رہتے ہیں۔ عام عرف کے لحاظ سے یہ لفظ استعمال کئے ہیں۔ ورنہ اس سے مراد گوشت کا ٹکڑا نہیں۔ بلکہ لطیفہ مدرکہ مراد ہے۔ بعض کہتے ہیں اس کا محل دل ہے اور بعض دماغ کو اس کا محل قرار دیتے ہیں۔ طبیب تو دماغ کو ہی محل قرار دیتے ہیں۔ قوائے نفسانیہ کا مرکز ہے اور بعض دل کو کہتے ہیں کہ یہ اس کا محل ہے۔ امراض قلب میں بعض اوقات مالیخولیا کا ذکر کر دیتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ دل کی خرابی سے بھی دماغ میں کچھ خلل پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ مشارکت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ جب دل کمزور ہو۔ دل چونکہ پمپ ہے۔ سارے بدن کی طرف خون بھیجتا ہے۔ جب دماغ کو پورا خون نہیں پہنچے گا۔ تو خواہ مخواہ نقصان پیدا ہو جائے گا۔ دنیا میں مشہور و معروف یہی ہے کہ دل ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ معراج کی رات آپ کا سینہ چاک کیا گیا۔

ایک چکڑالوی کا اعتراض

ایک چکڑالوی اعتراض کرتا ہے کہ دل کو چاک کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ دماغ چاک کرتے۔ کیونکہ عقل تو دماغ میں ہوتی ہے۔ قرآن میں قلوب ہی آتا ہے۔ لهم قلوب لا یفقهون بها۔ اور ایک جگہ ہے۔ ولکن تعمی القلوب التی فی الصدور۔ تصریح بھی کر دی کہ جو سینے میں ہے اسے دل سے تعبیر کیا گیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کسی دماغ میں تکلیف ہو تو ٹیکہ لگاتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دماغ کو آرام ہو۔ حالانکہ ٹیکہ دماغ میں تو نہیں لگاتے۔ بازو میں ہی لگاتے ہیں۔ مطلب یہ ہوتا ہے کہ خون کے دورے میں مل جائے دوران خون کا سارا تعلق دل کے ساتھ ہوتا ہے۔ دل اگر درست ہو گا تو تمام اعضاء درست ہوں گے اگر یہ درست نہیں ہو گا تو دوسرے اعضاء بھی درست نہیں ہوں گے۔

صوفیا اور دوسرے لوگ تو یہی کہتے ہیں کہ سینے میں سب کچھ دل میں ہی ہے۔ وہاں روح ہے۔ یہ روح کا محل ہے۔ قلب پہلے ہی ہے یہ دل ہے یہ روح ہے یہ سِر ہے یہ خفی ہے۔ یہ اخفیٰ ہے۔ سارے سینے کے اندر ہی مقامات بتاتے ہیں۔ چنانچہ مجدد الف ثانی نے لکھا ہے کہ یہ لطائف خمسہ جو ہیں، یہ ستہ یا آٹھ۔ بعض کے نزدیک۔ ان کا اصل مقام سینے کے ساتھ ہے۔ ویسے تو ان کا محل مافوق العرش

ہے لیکن تعلق ان کا سینے کے خاص مقامات کے ساتھ جوڑ دیا گیا ہے۔ کہتے یہی ہیں کہ لطائف ستہ مافوق العرش کی چیزیں ہیں مادی چیزیں نہیں ہیں۔ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی ذات کو مافوق العرش نہیں مانتے۔ وہ اللہ تعالیٰ کی تجلی مافوق العرش مانتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جہان کا کچھ حصہ فوق العرش ہے اور کچھ حصہ نیچے ہے۔ یعنی جو چیزیں ابداعی ہیں ان کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے۔ بہرحال مادی چیزیں نہیں وہ تو اوپر ہے نصف دائرہ اوپر اور نصف دائرہ نیچے ہے ممکنات۔ یہ ان کا اپنا ہی خیال ہے غلط ہو یا صحیح۔ بہرصورت اس پر اعتراض کرتے ہیں۔ اس واسطے لطیفہ مدرکہ مراد لیا جائے تو پھر کوئی اعتراض نہیں ان کا محل تو در اصل دماغ ہی ہے عرف میں چونکہ لوگ دل بولتے ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں میرا دل چاہتا ہے حالانکہ چاہتا تو دماغ سے ہی ہے۔ قرآن وحدیث میں بھی الفاظ عرف کا لحاظ ملحوظ رکھ کر بولے گئے ہیں۔ آئمہ میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ عقل کو دماغ میں تسلیم کرتے ہیں۔ قرآن مجید میں بھی کئی جگہ آتا ہے۔ اولوا الالباب لُب کے معنی مغز کے ہوتے ہیں عام طور پر چونکہ لفظ قلب بولتے ہیں۔ قلب کا لفظ بھی قرآن نے استعمال کیا ہے۔ اولوا الالباب کا لفظ آیا ہے۔ جس کے معنی ہیں وہ لوگ جو دماغ رکھتے ہیں۔ دل کا کام تو صرف خون بھیجنا ہے اس کے سوا اور کوئی کام نہیں۔ پہلے پھیپھڑوں کی طرف آتا ہے۔ پھیپھڑے اسے صاف کرکے دل کو دے دیتے ہیں۔ دل پھر سارے بدن کو سپلائی کرتا ہے۔ بعض وقت دل نکال کر مصنوعی دل لگا دیتے ہیں۔ اگر عقل اس میں ہو پھر تو دل اسے باہر ہی لے گیا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ عرف ہے۔ اس کے مطابق بات کی جاتی ہے کہتے ہیں میرے دل میں تمہاری بڑی قدر ہے۔ میرا دل تم کو چاہتا ہے وغیرہ فقرات عام بولے جاتے ہیں۔

إِذَا صَلُحَتْ صَلُحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ لطیفہ مدرکہ عقل انسان کی درست ہو جائے۔ دل درست ہو جائے تو سارا جسد ہی درست ہو جاتا ہے کیونکہ انسان تمام کام ارادے کی وجہ سے کرتا ہے۔ ارادہ کسی کام کا اس وقت پیدا ہوتا ہے کہ پہلے اس کا شوق پیدا ہوتا ہے۔ اگر بچنے کا ارادہ ہو تو پہلے کراہت پیدا ہوتی ہے۔ کراہت، شوق سے پہلے انسان کے منافع اور مضار آجاتے ہیں۔ انسان کا سلسلہ اس طرح چلتا ہے کہ ایک چیز افادیت اور منفعت پہلے دماغ میں آتی ہے پھر اس کے حاصل کرنے کا شوق پیدا ہوتا ہے اس کے بعد فعل کا ارادہ پیدا ہوتا ہے۔ اگر اس کے مضار دماغ میں آگئے ہیں تو اس کی کراہت پیدا ہو جائے گی۔ اس وجہ سے اجتناب کرے گا۔ ان کا تعلق چونکہ دل، قلب کے ساتھ ہے۔ دل اگر درست ہو گا۔ دل کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ مضار اور منافع کا صحیح معیار اس میں آجائے۔

اسلام نے منافع اور مضار کا جو معیار بتایا ہے اس میں آخرت کو مقدم رکھا ہے۔ دنیوی چیزیں بھی پیش نظر رکھی ہیں۔ مگر ان امور میں بھی آخرت کو نظر انداز نہیں کیا بخلاف دوسرے دنیا دار لوگوں کے جن

کا مطمع نظر اور مقصود محض حصول زر اور پیسہ اکٹھا کرنا ہے یا اپنی قوم کا مفاد سرفہرست ہے خواہ ایسے اقدام سے دوسری اقوام موت کے گھاٹ اتر جائیں۔ جیسا کہ فی زمانہ یورپین اقوام کے مادہ پرستانہ، قوم پرستانہ، وطن پرستانہ نظریات ہیں۔ ان کا نظریہ حیات یہ ہے کہ جس کام میں قوم کا مفاد ہو بس وہ نیکی ہے، بھلائی ہے۔ قوم کی خیر خواہی ہے اور اس کے برعکس جس کام سے قومی مفاد کو ٹھیس لگتی ہو قوم کا نقصان ہوتا ہو وہ بدی ہے قوم کی بدخواہی ہے۔

کیمونسٹوں کا مقصدِ حیات اسی طرح کیمونسٹ لوگوں کا مقصد حیات صرف پیسہ کمانا ہے خواہ حرام ذرائع سے حاصل ہو۔ چوری، ڈاکے سے حاصل ہو۔ سود و رشوت سے حاصل ہو، قوم کا گلہ گھونٹ کر حاصل ہو، گویا لوٹ مار، لوٹ کھسوٹ ان کے ہاں نیکی اور بھلائی ہے اصل میں معیار کا نقطۂ نظر ہی بدل جاتا ہے۔ اگر معیار اسلامی ہو تو سارا بدن ہی درست ہو جاتا ہے نظریات و خیالات اور عوامل واسباب اور ذرائع حصولِ زر میں زمین و آسمان کا فرق ہو جاتا ہے کیونکہ یہ اب خواہش نفس اور ہوائے نفس کا بندہ نہیں رہے۔ درہم و دینار کا غلام اور پرستار نہیں ہوگا بلکہ اسلامی اصولوں اور اسلامی نظریات وخیالات کا پابند ہو جائیگا اور ہر اس چیز کو نیکی سمجھے گا۔ جسے اسلام نیکی قرار دے گا اور ہر اس چیز کو بدی تصور کرے گا جسے اسلام بدی قرار دے گا۔

اَلَا وَھِیَ الْقَلْبُ خبردار وہ دل ہے۔ جب دل کو نفع و نقصان کا صحیح معیار معلوم ہو جائے اور اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے تو سارا بدن درست ہو جائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل و شعور ایسی انمول نعمتوں سے نوازا ہے۔ اگر سلیم الفطرت اور عقل صحیح رکھنے والا انسان بغیر کتاب و سنت کی رہنمائی کے بھی اپنے طور پر نیکی بدی کے بارے میں غور و فکر کرے گا تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ نیکی ایسی ہوتی ہے اور بدی ایسی۔ کسی کے گھر میں چوری ہو جائے تو وہ سمجھتا ہے کہ یہ برا کام ہے اسی طرح کسی نوع بشر کو تکلیف اور اذیت پہنچائی جائے تو وہ سمجھتا ہے کہ میرے ساتھ یہ برا کام کیا گیا ہے۔

دل کی اصلاح کے لئے اللہ تعالیٰ کے ذکر اور اس کی یاد سے بڑی اور کوئی چیز نہیں اسی سے طمانیت قلب اور سکون و راحت میسر آتی ہے۔ الا بذکر اللہ تطمئن القلوب۔ ذکر الٰہی اور یاد خدا سے قبل اللہ تعالیٰ کی ذات اقدس پر ایمان بنیادی اور اساسی چیز ہے۔ جب ایمان کی نعمت سے سرفراز ہو گا۔ اور ایمان بھی صحیح طور پر تو پھر ذکر الٰہی میں وہ لطف، وہ چاشنی اور وہ شیرینی محسوس کرے گا جس کا اندازہ کوئی صاحبِ دل ہی لگا سکتا ہے۔ جسے یہ نعمت عطا ہوئی ہو۔ ایمان کے بعد اہم اور ضروری و لازمی چیز اللہ تعالیٰ سے محبت ہے اس کے ساتھ محبت اس طرح ہو کہ باقی سب محبتیں اس کی محبت سے ہیچ ہوں اور اس محبت کے تحت ہوں۔ اشدّ حبا للّٰہ کی تصویر ہوں۔ کسی کی محبت اللہ تعالیٰ کی

محبت پر غالب نہ آئے نہ والدین کی محبت نہ بیوی اور اولاد کی محبت نہ مال و دولت اور وطن و قوم کی محبت اور نہ اپنے نفس اور خواہشات کی محبت۔ گویا یہ تین چیزیں اللہ تعالیٰ پر ایمان محکم۔ اس کے ساتھ تعلق اور شریعت کا علم۔ یہ تین عناصر ہوں تو سارا جسم ٹھیک اور درست ہو جاتا ہے۔ دین کا عمدہ اور خلاصہ چار احادیث ہیں لہ

دین کا خلاصہ پہلے انما الاعمال بالنیات والی حدیث گزری ہے اور دوسری یہ الحلال بین والحرام بین اور تیسری من حسن اسلام المرء ترکہ مالا یعنیہ۔ چوتھی روایت انہوں نے یہ بیان کی ہے۔ اذا امرتکم بشیئ فاتوا منہ ما استطعتم۔ واذا نھیتکم بشیئ فاجتنبوہ۔ ابوداؤد کہتے ہیں۔ میں نے اپنی کتاب میں جو احادیث جمع کی ہیں یہ چار حدیثیں ان کا خلاصہ اور لب لباب ہے امام ابوحنیفہؒ سے بھی مروی ہے وہ کہتے ہیں۔ یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ۔ یہ تو جامع کلمہ ہے۔ ابن رجب نے ایک کتاب لکھی ہے اس کا نام انہوں نے شرح خمسین رکھا ہے۔ اس قسم کی جامع پچاس حدیثیں جمع کی ہیں اور پھر ان کی شرح بھی کی ہے۔

باب اداء الخمس من الایمان خمس کا ادا کرنا یہ بھی ایمان میں سے ہے۔ ادائے خمس من الایمان کو مؤخر کر دیا ہے۔ معظم تراجم اتباع جنائز پر ختم کر دیئے ہیں۔ حافظؒ نے کہا ہے کہ مکلف کے ساتھ جنازہ آخری معاملہ ہوتا ہے۔ اس واسطے اس کو آخر میں لے آئے ہیں خمس کا ذکر پیچھے کیوں کیا ہے۔

جہاد سے اصل مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہے۔ مالِ غنیمت مقصد نہیں۔ اس واسطے طبعی چیز ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے حلال کر دیا ہے۔ مال آ جائے تو حلال۔ اس واسطے ادائے خمس اسی وقت آئے گا جب مال آئے گا۔ غنیمت کا حاصل کرنا چونکہ مقصود بالذات نہیں اس واسطے اس کو مؤخر کر دیا ہے۔ مقاصد جو تھے ان کا پہلے ذکر کیا ہے۔ وفد عبدالقیس کی آمد کے وقت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت شراب حرام ہو چکی تھی کیونکہ اس میں ذکر کیا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حنتم دبا نقیر مزفت سے روکا تھا۔ کیونکہ ان میں اگر کوئی چیز بھگوئی جائے تو اس میں سکر جلدی پیدا ہو جاتا ہے۔ وہ لوگ سکر کے عادی تھے۔ اس لئے انہیں معمولی سکر کا پتہ نہیں چلتا تھا۔ اس لئے آپ نے فرمایا کہ ان برتنوں میں کوئی چیز بھگویا ہی نہ کرو۔ جب اسلام دلوں میں اچھی طرح مستحکم ہو گیا اس وقت آپ نے فرمایا کہ برتن سے کوئی چیز حرام نہیں ہوتی۔ مسکر چیز کوئی استعمال نہ کرو۔ پھر ان چیزوں کی اجازت دیدی۔ یہ پہلے کی روایت ہے۔

عمدۃ الدین عندنا کلمات ‏ اربع قالھن خیر البریۃ
اتق الشبہات وازھد ودع ما ‏ لیس یعنیک واعملن بنیۃ

حرمت شراب شراب کی حرمت میں بڑا اختلاف ہے۔ ابن کثیر کا خیال ہے کہ شراب ۳ھ میں حرام ہوئی ہے جب بنی نضیر کا محاصرہ زوروں پر تھا۔ اور یہ واقعہ ۳ھ کا ہے۔ حافظ ابن حجر نے ایک قول ۶ھ کا نقل کیا ہے اور اپنا خیال یہ ظاہر کیا ہے کہ شراب ۸ھ میں حرام ہوئی ہے اس طرح حافظ کی کلام میں تناقض آگیا ہے۔ کیونکہ یہاں تو یہ کہہ رہے ہیں۔ قد سبقوا جمیع اھل القریٰ بالاسلام۔ تمام بستیوں کے لوگوں سے یہ سب سے پہلے اسلام لائے ہیں۔ اس لئے مدینہ کے بعد سب سے پہلے جمعہ یہیں ہوا ہے۔

وفد عبد القیس وفد عبد القیس نے سب سے پہلے اپنی بستی جواثا میں جمعہ قائم کیا تھا۔ اس کی صورت یہی بیان کرتے ہیں کہ پہلے ایک شخص وہاں آیا تھا۔ آپ نے اس کا نام پوچھا: اس نے کہا میرا نام فلاں ہے۔ منقذ نام بتایا تھا۔ آپ نے اس سے دریافت فرمایا کہ فلاں علاقے کے لوگوں کو تم جانتے ہو۔ اس نے اثبات میں جواب دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے آدمیوں کا نام بھی لیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ قبائل سے آپ واقف تھے۔ آپ نے فرمایا۔ اچھا میرا خط لے جاؤ اور اپنے قبیلے کے سردار کو دو اور اس کے رو برو اسلام پیش کیا۔ وہ تو مسلمان ہو گیا اور خط لے کر چلا گیا۔ اس نے ڈرتے ہوئے یا یاد نہ رہا ہو، خط متعلقہ شخص تک نہ پہنچایا۔ واپس گھر پہنچ کر نمازیں شروع کر دیں۔ اس کی بیوی نے جب دیکھا کہ مدینہ سے واپسی پر اس کے طور طریقے اور روزمرہ کی عادات و اطوار میں تبدیلی ہے۔ اس نے اپنے والد سے اپنے خاوند کی اٹھک بیٹھک (نماز) کا ذکر کیا۔ کہ کبھی ہاتھ باندھ کر دست بستہ سیدھا کھڑا ہو جاتا ہے۔ پھر رکوع میں چلا جاتا ہے۔ پھر سجدہ کرتا ہے۔ دن میں پانچ مرتبہ ایسا کرتا ہے۔ معلوم نہیں اُسے کیا ہو گیا ہے۔ ان کے سسر نے اسے بلا کر پوچھا کہ کیا ماجرا ہے۔ اس پر اس نے کہا کہ میں مسلمان ہو چکا ہوں۔ نماز پڑھتا ہوں وہ خط اس کے سسر نے دیکھ لیا اور ساتھ لے گیا۔ اس نے قبیلے کے تمام لوگوں کو جمع کیا اور سب پر اسلام پیش کیا۔ اس کے بعد پھر ان کا وفد آیا۔

ایک روایت میں ارکانِ وفد کی تعداد چودہ ہے۔ ایک میں تیرہ تعداد بیان ہوئی ہے۔ اور ایک روایت میں چالیس کا ذکر بھی آیا ہے۔ حافظ نے یہاں ذکر کیا ہے کہ اصل میں چودہ تھے۔ یہ چودہ سوار تھے باقی اتباع ہوں گے۔ اس بات کا امکان ہے کہ تیرہ آدمی سوار ہوں اور ایک آدمی کسی دوسرے کے پیچھے سوار ہو اس واسطے کبھی تیرہ کہہ ہے اور کبھی چودہ اور کبھی چالیس۔

جب سنِ وفود میں پہنچتے ہیں تو وہاں حافظ کی رائے بدلتی ہے وہاں کہتے ہیں کہ ان کی ملاقات دو دفعہ ہوئی ہے۔ ایک دفعہ پہلے اور ایک دفعہ سن وفود میں۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں دیکھ کر فرمایا تھا کہ تمہارے چہرے بدلے ہوئے ہیں کیا بات ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ

پہلے آپ نے انہیں دیکھا ہو گا، بعد میں بھی دیکھا ہے۔ وہاں تو یہ رائے ہے اور یہاں یہ رائے ہے۔
شراب کے مسئلہ میں تو کہہ دیا ہے کہ ۸ھ میں حرام ہوئی ہے۔ یہاں کہہ دیا ہے۔ سبقوا جمیع اهل القریٰ بالاسلام۔ تمام بستیوں سے سبقت کی ہے اور یہ بھی ذکر کیا ہے کہ انہوں نے معذرت پیش کی تھی۔ کہ ہم آپ کی خدمت میں حاضر نہیں ہو سکتے کیونکہ کفار مضر ہمارے اور آپ کے مابین حائل ہیں۔ کفار مضر اسی وقت حائل ہو سکتے ہیں جب کہ صلح نہ ہو۔ حالانکہ ۶ھ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اور کفار کی صلح ہو گئی تھی۔ سردار ابوسفیان وغیرہ کا تعلق مضر قبیلہ سے تھا۔ ان کا ایک قبیلہ ربیعہ بھی تھا۔ جب صلح ہو گئی پھر تو خطرہ ہی نہ رہا۔ بلا روک ٹوک آمد ورفت ہو سکتی تھی معلوم ایسا ہوتا ہے کہ حافظ نے سوچ سمجھ کر بات نہیں کی۔

حرمت شراب کا مسئلہ بڑا اہم ہے کہ یہ کب حرام ہوئی ہے۔ وہاں ایک قول ۳ھ کا بھی نقل کیا ہے۔ پھر اس کے بعد کہا ہے کہ نہیں ۸ھ میں حرام ہوئی ہے، پھر سبقوا جمیع اهل القریٰ بالاسلام کس طرح ہو سکتا ہے۔ پہلے خیبر بھی فتح ہو گیا ۸ھ میں مکہ فتح ہوا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ لوگ فتح مکہ سے تھوڑی دیر پہلے آئے ہیں اس وقت تو کفار کے ساتھ ان کی صلح تھی۔

ابن کثیر کی بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے کہ شراب ۳ھ میں حرام ہوئی ہے۔ کیونکہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت شراب پر بعض لوگوں نے سوال کیا تھا۔ کہ جو لوگ شراب نوشی کی حالت میں وفات پا گئے ہیں ان کا کیا ہوا۔ اس بارے میں سب جنگ احد کا ہی ذکر کرتے ہیں کہ شہداء جنگ احد کا کیا ہو گا۔ اگر شراب کی حرمت بعد میں نازل ہوئی ہو یعنی ۸ھ میں پھر تو بہت سے واقعات ہوئے تھے۔ شراب نوش بھی موجود تھے۔ وہ لوگ شراب کے رسیا تھے۔ یہ پھر کیسے ہو سکتا ہے کہ یہ لوگ صرف جنگ احد میں ہی شہید ہوئے اور کسی معرکہ میں جام شہادت نوش نہیں کیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت شراب جنگ احد کے بعد محاصرہ بنی نضیر کے قریب قریب زمانے میں ہوئی ہے اور جنگ احد ۳ھ میں ہوئی ہے۔ یعنی جنگ احد کے فوراً بعد ایسا ہو سکتا ہے۔ ایسا نہیں کہ جنگ احد کے بعد کافی دیر بعد ۸ھ میں جا کر حرام ہو اور راوی پھر بھی جنگ احد کا ہی ذکر کریں۔ اس واسطے ابن کثیر کی بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔

حافظ کا استدلال بھی بظاہر قوی معلوم ہوتا ہے۔ وہ استدلال یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک آدمی شراب کا مٹکا لایا کرتا تھا۔ ابھی تک شراب حرام نہیں ہوئی ہے۔ فتح مکہ کے سال جب وہ شخص شراب کا مشکیزہ لایا تو آپ نے فرمایا، شراب تو حرام ہو چکی ہے۔ پھر کسی نے اس کے کان میں کہا کہ اسے فروخت کر دو۔ آپ نے فرمایا کہ اس کا بیچنا بھی اس نے حرام کر دیا ہے جس نے اس کا پینا حرام کر دیا ہے۔ پھر اس نے شراب کو گرا دیا۔ حافظ نے اس سے استدلال کیا ہے کہ وہ شخص ۸ھ

میں آیا ہے ایک سال کے وقفہ سے آیا ہوگا۔ شراب ۸ھ میں حلال ہوگی۔ کیونکہ وہ ہر سال بلا ناغہ لایا کرتا تھا۔ مؤطا کے ۸ھ کے الفاظ نہیں ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی سے کہیں غلطی ہوگئی ہے سن کے اندراج میں کہیں احتیاط نہیں رہی۔ ہو سکتا ہے کہ کبھی آیا ہو اور کبھی نہ آیا ہو۔ کل عام کا مطلب استیعاب نہیں ہوتا۔ پہلے دو تین سال لگاتار آتا رہا ہو۔ پھر کل عام ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ بعض روایتوں میں آتا ہے کہ شراب حرام ہو چکی تھی۔ اس کے باوجود بعض لوگ باہر رہتے تھے اور شراب پیتے تھے۔ پھر جب مدینے میں یہ لوگ آتے تو دیکھتے ہیں کہ شراب تو حرام ہو چکی ہے اور آیت نازل ہوئی جو سورہ برأت کی ہے جو ۱۰ھ میں نازل ہوئی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت تک لوگ شراب پیتے رہے وما کان اللہ لیضل قوما بعد اذ ھداھم حتی یتبین لھم ما یتقون۔ جب تک کسی شے کی حرمت کا علم نہ ہو اس وقت اس کا گناہ نہیں ہوتا۔

انور شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ حرمت ۶ھ میں نازل ہوئی ہے۔ یہ تو ہو سکتا ہے کیونکہ صلح ۶ھ میں ہوئی تھی۔ اس سے پہلے یہ اس وقت آیا ہوگا جب صلح نہیں ہوئی تھی۔ بہر صورت ۵ھ اور ۶ھ کے درمیان کی آمد ہے۔ سبقوا جمیع اھل القری بالاسلام۔ انہوں نے جو کہہ دیا ہے کہ یہ لوگ مسلمان ہونے والوں میں سے پہلے ہیں اس سے پتہ چلتا ہے کہ ۳ھ کے متصل ہی کہیں آتے ہیں۔

حنفی اس سے استدلال کرتے ہیں کہ شراب اگر ۸ھ میں حرام ہوئی ہو اور یہ حرمت کے بعد آئے ہوں اس کا تو پھر مطلب یہی ہوگا کہ بہت سی بستیوں کے لوگ مسلمان ہو چکے ہوں گے۔ ان سے پہلے ان کے شہر میں سب سے پہلے جمعہ پڑھا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ شہر ہوگا قریہ نہیں ہوگا۔ اس سے گویا احناف یہ استدلال کرتے ہیں کہ قریہ میں جمعہ نہیں ہوتا۔ اس واسطے کسی قریے میں نہیں پڑھا گیا۔ صرف یہیں پڑھا گیا ہے یہ شہر تھا۔ اس میں اختلاف ضرور ہے۔

بحرین ایک بستی ہے۔ وہ شہر تھا یا بستی تھی۔ بخاری نے تو اسے قریہ ہی ذکر کیا ہے۔ قریۃ من قری البحرین۔ ابوجمرہ کہتے ہیں اس نام کا ایک ہی شخص ہے اور کوئی نہیں۔ یہ کہتے ہیں کہ میں عبداللہ بن عباس کے پاس بیٹھا کرتا تھا۔ مضارع پر کان داخل ہو جائے تو ماضی استمراری بن جاتا ہے۔ کنت اقعد مع ابن عباس فیجلسنی وہ مجھے اپنے تخت جس پر آپ خود بیٹھتے تھے بٹھاتے تھے۔ سریر چارپائی اور لکڑی کا تختہ دونوں کو کہتے ہیں۔ اپنے پاس اس لئے بٹھاتے کہ جو کچھ وہ بیان کریں میں اسے آگے پہنچا دوں۔ یہ جوان ہوں گے بلند آواز ہونگے کہ بلند آواز سے دوسرے لوگوں تک باتیں پہنچائیں۔ ابن عباس نے انہیں فرمایا اَقِم عندی۔ میرے ہاں قیام کرو۔ میں اپنے مال میں سے کچھ حصہ تمہارے نام کردوں گا۔

حج اور عمرہ کا اکٹھا احرام باندھنا: اس سے بعض نے استدلال کیا ہے کہ یہ دراصل

تبلیغ کی اجرت تھی۔ گویا تعلیم و تبلیغ کی اُجرت جائز ہے۔ حافظ نے کہا ہے جیسا کہ آگے ایک روایت میں بھی آیا ہے کہ ابن عباس کو ابوجمرہ کے متعلق ایک خواب آیا تھا کہ اس نے حج اور عمرے کا اکٹھا احرام باندھا ہوا تھا اس کو خواب میں کسی نے آواز دی حج مبرور و عمرۃ متقبلۃ۔ حج تیرا مبرور ہے اور عمرہ تیرا مقبول ہے۔ اس نے اپنا خواب ابن عباس کے پاس بیان کیا۔ عبداللہ بن عباس کا یہی مسلک تھا کہ حج اور عمرہ کا اکٹھا احرام باندھنا جائز ہے۔ اس کے برعکس حضرت عمرؓ لوگوں کو اس سے روکتے تھے کہ ایسا نہ کریں کہ حج اور عمرہ اکٹھا ادا کریں۔ کیونکہ اس طرح بیت اللہ آباد نہیں رہے گا۔ اس وجہ سے عام لوگوں میں یہ مسئلہ چل گیا تھا کہ حج اور عمرہ اکٹھا نہیں کرنا چاہیئے۔ یعنی ایک سفر میں نہ تمتع کیا جائے اور نہ قران۔ عبداللہ بن عباس اس کی مخالفت کرتے تھے اور کہتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایسا ہوا ہے لہذا اسے بند نہیں کرنا چاہیئے۔ حضرت عمر فرماتے تھے کہ لوگ ایک سفر میں حج اور عمرہ کر کے چلے جائیں گے اور بعد میں بیت اللہ غیر آباد رہے گا۔ دلیل واتموا الحج والعمرۃ پیش کرتے تھے کہ ہر ایک کے لئے الگ الگ اہتمام ہو تب اتمام ہوتا ہے۔ عبداللہ بن عباس کے خیال کا مؤید اس کا خواب تھا اس لئے انہوں نے خوش ہو کر ابوجمرہ سے کہا کہ میں تمہیں مال دوں گا میرے پاس ذرا ٹھیرو۔ دوسری ایک روایت میں ہے۔ عبداللہ بن عباس نے ان کے خواب سے خوش ہو کر مال دیا تھا۔ حافظ ابن حجر کا خیال ہے کہ خوش ہو کر مال دیا تھا۔ اس طرح ان کے مسلک کی تائید ہو گئی۔ ویسے مستحق تھا۔ حج کے لئے جا رہا تھا اس لئے دے دیا۔ حتی اجعل لك سهمًا من مالي فاقمت معه شهرين ثم قال ان وفد عبد القيس۔ یہ بھی چونکہ قبیلہ عبدالقیس میں سے ہی تھا۔ اس نے اس وقت کہا تھا کہ میں کسی وقت بعض چیزیں کسی مٹی کے برتن میں بھگو دیتا ہوں پھر اسے پیتا ہوں تو مجھے نشہ سا آجاتا ہے۔ انہوں نے کہا تمہیں پتہ نہیں کہ ان برتنوں میں بھگونا منع ہے اور ابن عباس نے حدیث بھی سنادی کہ تیری قوم کے آدمی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے۔ ان کا یہ واقعہ ہے معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ بن عباس کو اس کے نسخ کا علم نہیں تھا کہ یہ مسئلہ منسوخ ہو چکا ہے کیونکہ جن برتنوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھگونے سے منع فرما دیا تھا بعد میں اس کی اجازت بھی دیدی تھی۔ وکنت نهيتكم عن الانتباذ في الاسقية۔ اس کے بعد فرمایا: فانتبذوا في كل سقاء غيرا لا تشربوا مسكرًا۔ ان کو علم نہیں ہو گا۔ غالباً پھر کہا۔ وفد عبدالقیس۔ وفد جمع ہے جس کا واحد وافد ہے قوم کا مختار آدمی منتخب اور پسندیدہ۔ جب کچھ آدمی کسی منتخب نمائندے کی نمائندگی اور سربراہی میں کسی بڑے آدمی سے ملاقات کے لئے جاتے ہیں تو اسے وفد کہتے ہیں۔

قبیلہ عبدالقیس ربیعہ کی شاخ تھی

عبدالقیس ان کا قبیلہ تھا۔ یہ ربیعہ کی شاخ تھی۔ ربیعہ اور مضر دونوں بھائی تھے۔ اس واسطے اپنا

تعارف کراتے وقت اپنے تعلق کا اظہار اس طرح کیا کہ وہ ربیعہ سے ہیں۔ شاخ کا ذکر چھوڑ دیا اور اوپر والے واسطہ کا ذکر کیا جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اتصال ہوتا تھا۔ اس طرح گویا یہ بتانا چاہتے ہیں کہ آنے والے ارکانِ وفد آپ کے ساتھ رشتہ رکھتے ہیں اور آپ کے ہی رشتہ دار ہیں۔

عبد القیس کا وفد جب آپ کی خدمت میں آیا تو آپ نے دریافت فرمایا من القوم۔ کون قوم ہے یا کون وفد ہے؟ انہوں نے کہا: نحن ربیعہ۔ ہم ربیعہ ہیں۔ آپ نے فرمایا: مرحبًا بالقوم۔ مرحبا ہو قوم کو۔ یعنی تمہارے لئے فراخی ہو۔ اتیت رحباً۔ پھر فرمایا: غیر خزایا۔ خزایا جمع خزیان کی۔ رسوا ہو کر نہیں آئے۔ یعنی مسلمانوں کا حملہ نہیں ہوا۔ اگر حملہ ہوتا تو پھر رسوائی کی شکل تھی کیونکہ لڑائی کے بعد عموماً رسوائی ہی ہوتی ہے۔ مگر تم لوگ پہلے ہی مسلمان ہو گئے خوش قسمت ہو۔ ولا ندامی۔ ندمان کی جمع ہے۔ ندمان کے معنی ایسے شخص کے ہیں جو مصاحب فی اللہو ہو اکٹھے شراب پینے والے۔ کنا کندمانی جذیمۃ حقبۃ من الدھر حتی قیل لن یتصدعا۔ گویا ندمان ہم پیالہ ہے، اکٹھے شراب نوش کو کہتے ہیں۔ جب مالک کا بھائی مارا گیا تو اپنے پر مرثیہ کہتے ہوئے کہے تھے

کنا کندمانی جذیمۃ حقبۃ + من الدھر حتی قیل لن یتصدعا

فلما تفرقنا کانی و مالکًا لطول اجتماع لم نبت لیلۃً معا

یہ اشعار دراصل لبشر بن ابی حازم نے اس وقت کہے تھے جب مالک مارا گیا تھا۔ یہ اشعار حضرت عائشہ صدیقہؓ نے اپنے بھائی عبد الرحمٰن کی قبر پر پڑھے تھے۔ مشکوٰۃ میں آتا ہے۔

اس بحث سے معلوم ہوا کہ ندمان دراصل ان دو ساتھیوں کو کہتے ہیں جو لہو اور شراب نوشی میں اکٹھے شریک ہوں۔ لیکن یہاں نادم کے معنی میں ہے۔ نادم کی جمع نادمین آتی ہے۔ ندامی نہیں آتی۔ اس لئے بعض کہتے ہیں کہ یہ اتباع کی شکل ہے۔ پہلے لفظ کی جمع چونکہ اس وزن پر آئی تھی اس لئے یہاں بھی یہ کہہ دیا۔ جیسا کہ غدایا۔ عشایا بول دیتے ہیں۔ عشایا جمع عشیۃ تو ٹھیک ہے۔ لیکن غدوۃ کی جمع غداوات آتی ہے۔ وہاں غدایا عشایا کی مناسبت سے بنا لیتے ہیں۔

حافظ ابن حجر کا خیال ہے کہ ندامیٰ، ندمان کے معنی نادم کے بھی آجاتے ہیں اگر یہ بات ہو پھر تو صحیح بات ہوئی۔ اتباع پر محمول کرنا ٹھیک نہیں۔ جب بات بن سکتی ہو۔ آگے اراکین وفد نے کہا قالوا یا رسول اللہ لا نستطیع ان ناتیك الا فی الشہر الحرام۔ نادم اور ندمان کے معنی ایک ہی ہوتے ہیں۔ جنس مراد ہے۔ یعنی پشیمان۔ لا نستطیع۔ ہم طاقت نہیں رکھتے کہ ہم آپ کی خدمت میں ماسوا اشہر حرم کے حاضر ہو سکیں۔ صرف ان مہینوں میں آپ کی جناب میں حاضری دے سکتے ہیں۔ کیونکہ اشہر حرم کا کفار بھی احترام کرتے تھے اور کسی کو کچھ نہیں کہتے تھے۔ لہٰذا آپ ہمیں ایسی بات ارشاد فرما دیں جو فیصلہ کن ہو اور واضح اور بیّن چیز ہو۔ یہاں فصل بیّن اور واضح کے معنی میں آیا ہے۔

مفصول واضح اور غیر مبہم چیز کو کہتے ہیں۔ تاکہ ہم اپنے رفقاء اور ہم خیال احباب اور اعزہ و اقربا کو اس سے باخبر کر دیں۔ نخبر، امر فصل کی صفت ہو جائے گی۔ یا نخبر، ہو تو جواب ہو جائے گا۔ معنی اس صورت میں یہ ہو گا کہ ہم اپنے پیچھے رہنے والوں کو خبر دیں اور اس کی وجہ سے جنت میں داخل ہو جائیں یعنی ایسا ارشاد فرما دیں جو دخولِ جنت کا سامان بن جائے۔

بزرگوں کے عرس کے لئے کسی دن کے تعین کا جواز اس سے بعض بریلوی حضرات یہ استدلال کرتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ بعض مہینے کا معین کرنا جائز ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ ان لوگوں نے اشہر حرم کو اپنے لئے معین کر لیا تھا۔ لہذا بزرگوں کے عرس کے لئے دن معین کرنا جائز ہے۔ حالانکہ ان لوگوں کو تو آنے جانے میں رکاوٹ تھی کہ کفار ان مہینوں کے علاوہ کسی کو گزرنے نہیں دیتے تھے۔ کیونکہ یہ کفار مسلمانوں کے بارے میں تو ادھار کھائے بیٹھے تھے۔ اس لئے انہوں نے تو اپنی مجبوری اور معذوری کی وجہ سے کہا تھا کہ ہم ان مہینوں کے سوا دوسرے ایام میں حاضر نہیں ہو سکتے۔ یہ استدلال کم عقلی اور نادانی کی علامت ہے۔ یہ اس طرح ہے کہ کوئی صاحب چھٹی کے دن کو وعظ و نصیحت کے لئے مخصوص کرے کہ لوگ آسانی سے بکثرت تعداد میں آجائیں گے اور وعظ سے فائدہ اٹھا سکیں گے۔

الا فی الشھر الحرام وبیننا وبینک ھذا الحی من کفار مضر۔ فمرنا بامر فصل وسالوہ عن الاشربۃ۔ انہوں نے شرابوں کے متعلق بھی سوال کیا، حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو چار چیزوں کا حکم دیا اور چار چیزوں سے منع فرمایا۔ جن چار چیزوں کا حکم دیا تھا ان کا آگے ذکر ہے۔

پہلے آپ نے ان کو ایمان باللہ یعنی اللہ پر ایمان لانے کا حکم دیا کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھو پھر خود ہی دریافت بھی فرمایا کہ جانتے ہو ایمان باللہ کس چیز کا نام ہے۔ انہوں نے عرض کیا: اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو زیادہ علم ہے۔ آپ نے فرمایا ان چیزوں کو ایمان باللہ کہتے ہیں کہ شہادت اس بات کی کہ تحقیق شان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کوئی معبود نہیں، محمد اللہ کے رسول ہیں۔ نماز کا قائم کرنا، زکوٰۃ کا ادا کرنا، صیام رمضان، یہ چار پوری ہو گئیں۔ وان تعطوا من المغنم الخمس۔ غنیمت بھی ادا کرو۔ یعنی مال غنیمت سے خمس ادا کرو۔ یہ پانچویں چیز ہو گئی۔ یہاں حج کا ذکر نہیں کیا۔ کیونکہ اس وقت کافر مکہ پر قابض تھے اور حج کرنا بڑا مشکل تھا۔ وہ سفر ہی نہیں کر سکتے تھے۔ حالانکہ حج تو اشہر حرم میں ہوتا تھا۔ اصل بات یہ ہے کہ حج اس وقت فرض ہی نہیں ہوا تھا۔ بعض کہتے ہیں کہ حج ۶ھ میں فرض ہوا ہے اور بعض کا خیال ہے کہ ۹ھ میں فرض ہوا ہے۔ بہرحال اس میں اختلاف ہے۔

حدیث پاک میں مذکور چار چیزیں یہاں پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے جو چار چیزیں بتائی

تھیں وہ چار چیزیں کہاں گئیں۔ وہ اس میں ذکر ہوئی ہیں یا نہیں۔ یہ تو صرف ایمان کی ہی تفسیر ہوئی۔ آپ نے ان کو اللہ پر ایمان لانے کا حکم دیا ہے۔ پھر اس کی تفسیر کر دی۔ پانچ چیزوں کے ساتھ۔ یہ تو ایک چیز ہوئی ایمان۔

بیضاوی کا خیال ہے کہ ایک چیز کا ذکر ہے باقی تین چیزیں راوی نے چھوڑ دی ہیں۔ اصل بات یہ ہے بعض کہتے ہیں چار چیزیں جو تھیں اُن کا ایمان میں مجملاً بیان کر دیا۔ کہ ان کا نام ایمان ہے پھر آگے ان کی تفصیل کی ہے۔ تفصیل میں صرف پانچ چیزیں بیان کر دیں، چار چیزیں بیان نہیں کیں۔ یہ اعتراض ہے اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ پانچ اصل میں چار ہی ہیں کیونکہ ایک ہے مالی حق کا ادا کرنا۔ اس کے دو نام ہیں۔ ایک زکوٰۃ اور دوسرا خمس۔ مطلب ایک ہی ہے مالی حق ادا کرنا۔ چونکہ اس کے نام دو تھے اس لئے الگ الگ ان کے نام آگئے ہیں ورنہ ایک ہی چیز ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ پہلی شہادت جو تھی اس سے وہ مسلمان تو ہو چکے تھے ان کو پہلے ہی ان ارکان کا پتہ نہ ہوگا۔ اس لئے یہاں باقی چیزیں ہی مراد ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ چونکہ یہ مجاہد قوم تھی۔ چار چیزیں پہلے ہی ختم ہو گئیں۔ خمس کا ذکر اس واسطے کیا کہ یہ جہاد کرتے ہیں۔ کفار مضر کے قریب ہیں اگر جہاد کریں گے تو انہیں بتا دیں کہ یہ زائد چیز ہے۔ ایمان کی اصل چیزیں تو وہی ہیں جو پہلے ذکر کی گئی ہیں۔

چار ممنوع چیزیں اسی طرح چار چیزوں سے ان کو منع کیا تھا۔ حنتم ہے، سبز مرتبان سے دبار، کدو کا جو برتن ہوتا ہے۔ تونبا جسے کہتے ہیں اس کا لوگ برتن بنا لیتے ہیں۔ ان میں کسی چیز کے بھگونے سے منع فرما دیا۔ اسی طرح نقیر، کھجور کی جڑ کرید کر برتن بنا لیتے تھے۔ مزفت جس کو رال لگائی ہو۔ ربما قال المقیر۔ مقیر اور مزفت دونوں کا ایک ہی مطلب ہے مٹی کے برتن میں رال وغیرہ لگا لیتے تھے۔ اس میں سکر جلدی پیدا ہو جاتا ہے اس واسطے ان برتنوں سے آپ نے منع فرما دیا اور فرمایا: احفظوھن۔ ان کو یاد رکھو۔ واخبروھن من ورائکم۔ اور پچھلے لوگوں کو جا کر بتاؤ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے اس زمانے میں جو باتیں بتائی جاتی تھیں ان کو یاد رکھنے کا حکم دیا جاتا تھا۔ بلکہ بعض وقت جاتے وقت آپ کو وہی باتیں سنا جاتے تھے جو آپ نے بیان فرمائی ہوئی تھیں۔

باب ۱۸: ماجاء ان الاعمال بالنیۃ یہ بحث گذر چکی ہے کہ شرعی اعمال کا اعتبار نیت سے ہوتا ہے۔ نیت کی ایک تعریف شرعی ہے اور ایک تعریف لغوی۔ لغوی تعریف تو یہ ہے کہ انسان جو کام کرتا ہے اس پر جو نتیجہ مرتب ہوتا ہے ہمیشہ وہ فعل اختیاری کا خیال رکھ کر کرتا ہے فعل اختیاری کے متعلق ضروری ہوتا ہے کہ جو نتیجہ مرتب ہوتا ہے فعل پر اس کا خیال رکھ کر وہ فعل کرے۔ ویسے تو عبث اور بیکار ہوتا ہے۔ کوئی نہ کوئی مقصد ہونا چاہیئے۔

حافظ نے یہاں بیضاوی سے تعریف نقل کی ہے۔ انبعاث القلب نحو مایراہ موافقًا

لغرض من جلب نفع ودفع ضیر حالا او مآلا۔ دل کا اٹھنا ایسی چیز کی طرف جس کو وہ اپنی غرض کے موافق سمجھتا ہو۔ خواہ غرض جلب نفع ہو یا دفع ضرر ہو۔ وہ جلب نفع یا دفع ضرر دنیا میں ہو یا آخرت میں ہو۔ اس معنی کے اعتبار سے سارے کے سارے اعمال آجاتے ہیں۔ کوئی چیز اس سے مستثنیٰ نہیں ہوسکتی۔ غافل، نائم یا مجنون ان کی چونکہ کوئی غرض ہی نہیں ہوتی۔ اس لئے یہ تو آپ سے آپ ہی مستثنیٰ ہیں۔ کیونکہ فاعل مختار جو ہوگا۔ وہ ضرور کسی فعل سے کسی مقصد کا ارادہ رکھے گا۔ اس معنی کے اعتبار سے سب اعمال اس میں آجاتے ہیں ماسوا اس نظر اول کے جس کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔

دوسرا معنی شرعی ہے۔ الارادۃ المتوجھۃ نحو الفعل لابتغاء مرضات اللہ۔ یعنی انسان کسی فعل کی طرف اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لئے ارادہ کرے۔

شرعی نیت کا معنی شرعی نیت کے معنی اخلاص کے ہیں۔ بخاری نے اس جگہ عام رکھے ہیں۔ اور سب اعمال کو اس میں شامل کیا ہے۔ سب اعمال کو مراد لینا لغوی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ شرعی معنی کے اعتبار سے صرف عبادات ہیں۔ جن میں اخلاص کی ضرورت ہوتی ہے باقی چیزوں میں اخلاص کی ضرورت نہیں ہاں اگر دوسری چیزوں کو بھی عبادت بنا لیا جائے تو پھر یہ چیزیں بھی داخل ہوسکتی ہیں۔ عبادات کے علاوہ عادات مثلاً کھانا پینا، سونا وغیرہ بھی سب چیزیں آجاتی ہیں۔ حالانکہ کھانے پینے اور سونے، نکاح میں دنیوی مقاصد ہوتے ہیں۔ انسان انہی مقاصد کے پیش نظر انہیں انجام دیتا ہے مثلاً ایک شخص کوئی چیز خریدتا ہے اس غرض کے پیش نظر کہ اس چیز میں اس کی ملکیت آجائے گی اور میں اس سے فائدہ اٹھاؤں گا۔ نکاح کرتا ہے کہ میری اولاد ہوگی یا اپنی شہوانی خواہش پوری کرونگا اسی طرح انسان کوئی چیز کھاتا ہے تاکہ اس کی بھوک رفع ہوجائے گی۔ پیاس لگ جاتی ہے تو اسے بجھانے کے لئے پانی پیتا ہے۔ اس میں اخلاص کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مطلب یہ ہے کہ یہ جو حدود اللہ تعالیٰ نے مقرر کی ہیں ان حدود کا قصد کرنا جائز ہے ان کی صحت اس بات پر موقوف نہیں کہ انسان انہیں لوجہ اللہ ہی کرے۔ اگر ان کو لوجہ اللہ کرے تو اس صورت میں وہ عبادات میں داخل ہوجائیں گی۔ یعنی کھانا اس لئے کھاتا ہے کہ مجھے قوت حاصل ہوجائے۔ تاکہ میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کرسکوں۔ پانی بھی اس لئے پیتا ہے کہ صحت کی بحالی ہو پیاس رفع ہوجائے اور نکاح بھی اس لئے کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے دین کی خدمت کے لئے کوئی اولاد پیدا ہوجائے گی۔ یا اسے کچھ دنیوی کاروبار اور معاملات میں سہولت اور آسانی ہوجائے گی۔ یا شادی اس غرض کے پیش نظر کرتا ہے کہ بیوی اسے رات کو جگائے گی اور دونوں مل کر اللہ تعالیٰ کی عبادت کریں گے۔ یا یہ مقصد ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں اضافہ ہوگا۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ تزوجوا الودود الولود۔ فانی مکاثر بکم الامم

پھر وہ عبادت بن جاتی ہے۔ اس میں گویا شرط ہوتی ہے کہ انسان کا ارادہ اس وقت ثواب کا ہو۔

دنیوی امور میں اگر ثواب کا ارادہ کر لیا جائے تو وہ بھی عبادات میں داخل ہو جاتے ہیں

دنیوی امور میں اگر ثواب کا ارادہ کرے تو پھر وہ عبادت میں داخل ہو جاتا ہے۔ اس لحاظ سے تو نیت کا شرعی معنی کا عموم لیا جا سکتا ہے۔ مگر امام بخاری نے صرف اسی جگہ یہ حدیث بیان نہیں کی بلکہ یہ حدیث سات مختلف مقامات پہ آئی ہے۔ پہلے گزرا ہے۔ انما الاعمال بالنیات۔ پھر یہاں پر حدیث لائے ہیں۔ باب بدء الوحی میں تو صرف اس واسطے لائے ہیں کہ نیت ٹھیک ہونی چاہیئے۔ یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی آئی تھی۔ کہ آپ کی نیت کا یعنی اخلاص کا نتیجہ تھا۔ یہاں کتاب الایمان میں لائے ہیں۔ مقصد ان کا یہ ہے کہ ایمان صرف قول کا نام نہیں بلکہ اس کے لئے نیت کی بھی ضرورت ہے۔ جب تک نیت شامل نہ ہو اس وقت تک وہ قول معتبر نہیں۔ آگے بھی مختلف مقامات پر لائے ہیں۔ ایک جگہ ہجرت میں لائے ہیں۔ وہاں بھی مراد یہی ہے کہ ہجرت لوجہ اللہ ہونی چاہیئے۔ ورنہ اس کا ثواب نہیں ملے گا۔ پھر نکاح میں بھی لائے ہیں۔ وہاں طلاق، عتق میں خطاء، نسیان کی شکل میں لائے ہیں۔ یعنی انسان، خطاء، نسیان میں کسی کو آزاد کر دے تو وہ آزاد نہیں ہو گا۔ وہاں معنی لغوی کا نہیں ہے۔ وہاں اصل میں صحت کے معنی میں ہے یعنی صحیح عتق تب ہو گا جب اس کی نیت آزاد کرنے کی ہو۔ گویا انما الاعمال کے بخاری نے دو معنی لئے ہیں۔ ایک تو یہ کہ نیت کا معنی اخلاص کا ہے اور بغیر اخلاص کے عمل کوئی نہیں ہوتا۔ دوسرا معنی یہ کہ جو نیت کرے گا عمل سے۔ وہی عمل ہو گا۔ اگر اس کا ارادہ نہیں تو نہیں ہو گا۔ مثلاً غلطی سے، خطاء سے ایک لفظ منہ سے نکل جائے اور نیت اس کی نہ ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اس کا تعلق پھر لغوی معنی کے ساتھ ہو جائے گا۔ لغوی معنی اس میں اتنا عام ہے شرعی معنی اس کی جزئی ہے۔ اگر انما الاعمال بالنیات کا لغوی معنی ہی مراد لیا جاتے۔ بعض اعمال معتبر ہوتے ہیں نیت کے ساتھ اور ان کا نیت کے ساتھ اعتبار کیا جاتا ہے۔ اس میں اخلاص بھی آجائے گا۔ اخلاص اگر اس میں ہے تو شرعاً معتبر ہے اگر نہیں ہے تو شرعاً معتبر نہیں ہے۔ اسی طرح ایک شخص نے طلاق، نکاح یا عتق کا ارادہ کیا ہے تو ٹھیک ہے اگر نہیں کیا تو پھر ٹھیک نہیں۔ دونوں جگہ بخاری نے مشترک لفظ کو دونوں معنوں میں استعمال کر لیا ہے اخلاص کا معنی بھی لے لیا ہے اور وہ معنی بھی لے لیا ہے اسی واسطے کہہ رہے ہیں ثواب الاعمال بالنیات۔

ان الاعمال بالنیات والحسبة

حسبة اس میں نیت کی گویا تفسیر ہو گئی۔ اس صورت میں کہ نیت کا معنی شرعی لیا جائے یا الگ الگ ہیں۔

یعنی نیت کا معنی لغوی لے لو۔ اور حسبۃ کا معنی ثواب طلب کرنا۔ یعنی ثواب طلب کرنے کے لئے کام کرے گا تو وہ مقصد پورا ہو جائے گا۔ اگر نیت نہیں کرتا دنیوی کام سے کسی اور غرض کے لئے کرتا ہے تو وہ غرض پوری ہو جائے گی۔ ولکل امرء ما نوی۔ حسبۃ کا لفظ بڑھا دیا ہے، مقصد یہ ہے کہ انما الاعمال بالنیات کا معنی اور ہے ولکل امرء ما نوی کا مطلب اور ہے۔ درمیان میں حسبۃ اپنی طرف سے بڑھا دیا ہے یا تو نیت کی تفسیر ہی ہے یا الگ لفظ ہے، حسبۃ یعنی طلب ثواب کی کرے گا۔ پھر اعمال کا ثواب ملے گا۔ نہیں کرے گا تو نہیں ملے گا۔ کہتا ہے اس حدیث میں ایمان اور وضو دونوں داخل ہو گئے۔

باب۱۹ الدین النصیحۃ للہ ولرسولہ

اب اس حدیث کی تشریح مطلوب ہے تاکہ کتاب الایمان پر بحث مکمل ہو جائے اور ایمان کی بھی تکمیل ہو جائے۔

نصیحت کا لغوی معنی ہے سوئی کے ساتھ سینا۔ یقال: نصحت الثوب بالابرۃ اذا اختطہ بھا نیز لغت میں نصیحت کا معنی تصفیہ آتا ہے۔ یقال: نصحت العسل اذا صفیتہ اور عرف عام میں نصیحت کا معنی ہے۔ حیازۃ الحظ للمنصوح لہ۔ یہ حدیث جامع ہے اسلام کے تمام شعبوں کو شامل ہے۔ الدین النصیحۃ۔ یہ حدیث کے لفظ ہیں۔ جن کو بخاری نے ترجمۃ الباب میں ذکر کیا ہے۔ امام صاحب نے اس حدیث کو سنداً اپنی کتاب میں بیان نہیں فرمایا اس لئے کہ وہ ان کی شرط پر نہیں باب میں ذکر کر کے اشارہ فرما دیا ہے۔ امام صاحب اس باب کو ابواب ایمان کے اخیر میں لا کر اشارہ کر رہے ہیں کہ میں نے کتاب کے جمع کرنے میں لوگوں کی خیر خواہی کی ہے وہ حدیثیں لایا ہوں جو بالکل صحیح ہیں تاکہ عمل کرنے میں سہولت ہو۔ ترجمۃ الباب میں مذکور حدیث کی شرح کے سلسلہ میں فتح الباری میں لکھا ہے: فالنصیحۃ للہ وصفہ بما ھو لہ اھل، والخضوع لہ ظاھراً و باطنا والرغبۃ فی محابہ بفعل طاعتہ، والرھبۃ من مساخطہ بترک معصیتہ، والجھاد فی رد العاصین الیہ۔ وروی الثوری عن عبد العزیز بن رفیع عن ابی ثمامۃ صاحب علی قال: قال الحواریون لعیسیٰ علیہ السلام: یا روح اللہ، من الناصح للہ؟ قال الذی یقدم حق اللہ علی حق الناس۔ والنصیحۃ لکتاب اللہ تعلمہ وتعلیمہ، واقامۃ حروفہ فی التلاوۃ وتحریرھا فی الکتابۃ، وتفھم معانیہ، وحفظ حدودہ، والعمل بما فیہ، وذب تحریف المبطلین عنہ۔ والنصیحۃ لرسولہ تعظیمہ ونصرہ حیا ومیتا، واحیاء سنتہ بتعلمھا وتعلیمھا، والاقتداء بہ فی اقوالہ وافعالہ ومحبتہ ومحبۃ اتباعہ الخ

۸ ردسمبر ۱۹۷۵ء بروز سوموار اس حدیث پاک کا درس، الجامعۃ المحمدیہ، جی ٹی روڈ گوجرانوالہ میں بفضلہ تعالیٰ اختتام پذیر ہوا۔

منیر احمد السلفی

مصر، بیروت، ایران
اور پاکستان کی مطبوعہ
اسلامی کتب کا عظیم مرکز
دار نشر الکتب الاسلامیة